

La ville des anthropologues

par Michèle de La Pradelle

Pourquoi se demander, à grand renfort de préalables méthodologiques, comment l'anthropologue doit s'y prendre « en ville » ? On n'attend pas de celui qui étudie les bergers corses ou un village de Bourgogne qu'il ait d'abord à expliquer comment on peut bien faire de l'anthropologie à la campagne... Il est symptomatique que les anthropologues soient ou se croient perpétuellement sommés de fonder la légitimité de leur prétention à se donner des « terrains » urbains, voire à traiter de la ville, comme si l'anthropologie était supposée pouvoir n'être « urbaine » qu'au prix d'une extension ou d'une reconversion qui auraient à être spécialement justifiées : cela me paraît davantage indiquer une incertitude latente, toujours en débat, quant à la nature du savoir anthropologique que témoigner d'une spécificité irréductible des réalités urbaines.

Bien que sorti d'une définition de l'objet anthropologique solidaire du vénérable grand partage entre sociétés primitives (ou sauvages) et civilisées, simples et complexes, traditionnelles et modernes, on continue de supposer :

— qu'il y a des objets pour anthropologues ; que certains fragments ou moments de la vie sociale sont plus naturellement susceptibles de donner lieu à une étude anthropologique que d'autres ; que, *grosso modo*, partout où n'apparaît pas un champ limité de relations bien établies entre des personnes identifiées, un « espace d'interconnaissance », l'enquête anthropologique n'est pas une méthode recommandée ; la bande, la tribu, le village continuent donc de jouer le rôle de modèles de tout objet anthropologique possible, et les phénomènes de foule, les mouvements de masse, ou le hasard des rencontres anonymes semblent échapper au regard de l'anthropologue parce qu'ils relèveraient soit d'une appréhension probabiliste ou statistique étrangère soit d'une philosophie sociale élaborée hors de toute enquête empirique ;

— que, faire de l'anthropologie, c'est se donner pour objectif de restituer la totalité d'un univers social, de reconstruire l'ensemble, voire le système, des significations qui lui est immanent, ce qu'on appelle sa *culture* : c'est une tâche qui paraît *a priori* impossible dans un espace urbain dorénavant tendanciellement illimité où sont imbriquées de nombreuses populations d'origines fort diverses et qui se trouvent rassemblées sous forme de

regroupements plus ou moins instables à l'occasion d'activités multiples et disparates (être salarié d'une entreprise, voyager en métro, fréquenter une grande surface, un cinéma ou une salle de sport, etc.).

Ces deux postulats sont souvent liés en pratique – l'impératif de totalisation paraît pouvoir être satisfait d'autant plus facilement que l'unité sociale décrite est nettement délimitée et de taille restreinte –, mais ils sont logiquement indépendants : on peut constituer en totalité culturelle unique la vie sociale supposée commune à plusieurs millions d'humains (l'Inde *d'Homo hierarchicus* de Louis Dumont, par exemple).

Le poids de la tradition

Dans la mesure où elle reste solidaire de ce double postulat, la tradition ethnologique produit de la réalité urbaine une étrange représentation : à la ville comme situation d'ensemble à laquelle se trouvent confrontés les acteurs observés, elle substitue une série de petites entités hétéroclites dont la ville constitue plutôt le cadre inerte ou le décor lointain. Quand l'ethnologie se déplace en ville, c'est-à-dire procède à un simple transfert de ses outils et de ses objets habituels à des réalités situées en ville, elle y « retrouve » des communautés censées former un tout où s'articulent étroitement parenté, résidence, production et pouvoir. Pour ce faire, elle a spontanément tendance à privilégier des groupements relativement stables ou homogènes, fondés par exemple sur une corésidence (une rue, un quartier, tel îlot « sensible » d'un grand ensemble...) ou sur un intérêt ou un genre de vie communs (les artisans du faubourg Saint-Antoine à Paris), et suffisamment restreints pour que les relations interpersonnelles (la « communication authentique », dirait Jaspers) y soient moins rares qu'ailleurs ; on découpe ainsi, à l'intérieur du phénomène urbain, des enclaves ou des isolats qui, dans leur apparente autonomie, semblent pouvoir évoquer sinon les petites sociétés à structure cristalline chères à Lévi-Strauss, du moins l'univers villageois (ou plutôt la représentation idéale qu'on s'en fait). Chaque groupement de ce type, dans la mesure où il est considéré comme une réalité à part détachable du monde urbain et par laquelle elle se trouve simplement encadrée, est autant susceptible de faire l'objet d'une monographie ethnologique qu'une tribu jivaro ou un village normand. De lui, on veut et on peut à la fois *tout* connaître (croyances, pratiques alimentaires, relations de parenté, comportement économique...), et le connaître comme un *tout* : il convient de trouver entre les différents « niveaux » ou « aspects » du fragment de réalité observée un réseau de correspondances qui atteste d'une cohérence

symbolique interne, qui le révèle comme une totalité signifiante *sui generis*. La ville des ethnologues, comme lieu de multiplication d'une série de monographies locales, apparaît de ce point de vue comme une mosaïque de cultures et de sous-cultures.

Cet exercice ethnographique semble, même en ville, aller de soi lorsqu'on se donne d'emblée la facilité (l'apparente évidence) du critère ethnique combiné à celui de la résidence : les Chinois de Belleville ou les Arméniens d'Issy-les-Moulineaux comme les familles originaires des Aurès à La Courneuve semblent exister comme des objets ethnologiques déjà quasi naturellement délimités. Il est bien sûr très vraisemblable que, une fois étudiés de près, les Arabes du quartier Belsunce à Marseille se révèlent avoir une manière effectivement bien arabe de commercer (de même que les jeunes des quartiers en difficulté apparaissent généralement à l'analyse comme se conduisant précisément comme des jeunes de quartiers en difficulté). Ce faisant, on laisse de côté la question de savoir ce qu'est « être un Chinois » à Belleville aujourd'hui et comment ou dans quels contextes les différents acteurs en présence jouent ou non de la référence ethnique.

Mais, à vrai dire, la même opération peut être reproduite pour tout groupement humain, si arbitraire que soit sa définition préalable (les habitants d'un même grand ensemble, les employés d'une même entreprise pour peu qu'il soit pris isolément et envisagé d'un point de vue ethnographique (c'est-à-dire considéré comme une population humaine spécifique), on peut montrer que s'y manifestent des comportements (ou des coutumes) caractéristiques et que s'y expriment des représentations communes qui lui sont propres, bref qu'il constitue une totalité culturelle unique. Le propre de cette « ville » des ethnologues, c'est que la ville y disparaît ; il n'en reste qu'une série de fragments disparates juxtaposés : la ville est une somme de « villages » ou de « tribus » ; on ajoute et on coud ensemble, comme pour un *patchwork*, le club des amateurs de boxe thaïlandaise, les rapeurs de Vaulx-en-Velin, le cercle des entomologistes parisiens, les Roms de Nanterre, l'association des amateurs de vins de Bordeaux...

Ne plus voir la ville comme un cadre inerte

Pour que la ville revienne des coulisses où on l'a reléguée au titre de cadre large d'un savoir localisé, il faut que la connaissance anthropologique, au lieu de s'épuiser en une représentation ethnographique de la réalité sociale, se donne pour tâche d'élucider les logiques

implicites des acteurs dans une situation donnée. Il est évident que l'on va pouvoir montrer que des « jeunes » de n'importe quelle cité, pour peu qu'on les observe attentivement et de ce point de vue, ont leur langage, leur code d'honneur, leurs héros, leurs leaders, etc. Mais s'agit-il seulement de donner d'eux cette sorte de portrait collectif plus ou moins élaboré, de faire l'inventaire de leurs différences, de montrer à quel point leur « manière d'être ensemble » leur est particulière, ou bien de comprendre comment, dans leurs actions quotidiennes, ils visent à se définir comme « jeunes » compte tenu d'un contexte urbain donné, à s'autoproduire comme existant en tant que tels sur la scène locale, à jouer leur propre rôle de « jeunes des quartiers » au regard de la société civile et de sa mise en représentation médiatique [Lepoutre, 1997] ? *Sont-ils* des jeunes « à part », ou *font-ils* en sorte d'être reconnus comme tels et de se différencier des jeunes d'autres quartiers ? Et dans ce cas le travail de l'ethnologue (la mise en texte de leur culture) n'est-il pas qu'un miroir de plus offert, à l'instar des médias, à l'affirmation de leur identité ?

Les jeunes, en majorité d'origine antillaise ou africaine, qui « tiennent » quotidiennement la place du marché de Cergy-Saint-Christophe, sont-ils « autres » par leur ethnicité, leur goût de la violence, etc. – autant de traits caractéristiques objectifs d'une population distincte dont l'ethnologie devrait constituer et livrer le savoir –, ou bien composent-ils volontairement, en occupant de façon démonstrative ce lieu public, une scène bien visible de tous où s'exhibent ethnicité et violence dans une sorte de référence mimétique à la culture « black » américaine, à la fois pour être reconnus comme tels à Cergy et pour mieux se distinguer des jeunes beurs du quartier voisin du Verger [Saint-Pierre, 1999] ?

Dans la mesure où l'anthropologie, par un retour critique sur elle-même et sur sa tradition disciplinaire, se donne pour tâche d'explicitier la logique d'action immanente à une *situation* socio-historique singulière [Bazin, 1996 et 2000] – ce qu'on appelle le *terrain*, cette situation dont l'anthropologue se trouve être le témoin impliqué –, elle n'a pas à être ou ne pas être « urbaine ».

Une situation est par définition quelconque : toute situation en vaut une autre ; il n'y a pas un type de situation qui serait particulièrement propice à l'analyse anthropologique. Le choix du « terrain » n'a pas à être guidé par le souci de se trouver des objets « ethnologisables ». De ce point de vue, l'univers urbain, y compris dans ses modalités contemporaines (la « ville générique » de l'architecte Rem Koolhaas avec ses espaces flous, indifférenciés et sans pôle

identitaire distinct) [Koolhaas, 1996], n'est pas pour l'anthropologue un obstacle (ou un terrain miné) ; c'est bien plutôt le lieu (voire le « non-lieu ») d'une expérience où l'anthropologie est conduite à se remettre en cause. Elle a cherché à s'adapter à ce « milieu » nouveau en inventant un attirail d'ustensiles appropriés (l'analyse des réseaux, des trajectoires individuelles, etc.) ; Michel Agier mène à cet égard une réflexion utile [Agier, 1996 et 1999].

Mais la question n'est-elle pas plutôt d'opérer un retour critique sur les conditions et les présupposés implicites de sa pratique la plus classique ? Il n'y a en particulier aucune raison d'exclure de l'analyse anthropologique ces situations de coexistence éphémère où s'ébauchent des relations minimales entre partenaires anonymes. Une cérémonie traditionnelle de mariage entre familles alliées depuis des générations n'est pas un segment de la vie sociale dont l'analyse serait plus légitime (voire plus facile) qu'une altercation au pied d'un immeuble HLM ou que l'amorce d'une conversation entre inconnus partageant un même wagon du RER. Il n'y a pas non plus de raison de faire de ce genre de situations une sorte d'objet à part qui serait le domaine réservé d'une sociologie interactionniste. Il est vrai que de telles situations sont à l'évidence plus fréquentes dans une grande ville que dans un campement touareg ou un hameau du Bocage ; mais faut-il pour autant en tirer l'idée d'une sociabilité proprement urbaine qui serait le trait majeur d'une sorte de « culture de la ville » répandue sur toute la planète [Hannerz, 1983] – la file d'attente au guichet de la gare ou la manière des piétons de s'éviter dans un couloir de métro étant à chaque fois l'une des manifestations locales particulières de *'Homo urbanus* universel ? Le travail de l'anthropologue est, ici comme ailleurs, de se donner les moyens d'une description suffisamment concrète de la situation pour, pouvoir mettre au jour la logique implicite qu'y suivent les acteurs. Lorsque j'ai tenté de le faire, pour ma part, sur le marché forain de Carpentras, il m'est apparu que l'une des dimensions majeures de l'ensemble des relations nouées dans un anonymat relatif à l'occasion des achats sur les étals était la mise en scène d'une interconnaissance (ou d'une « amitié ») généralisée censée manifester l'appartenance à une même communauté locale et régionale [La Pradelle, 1996]. Entre les linéaires d'une grande surface ou dans une salle d'attente d'un aéroport, l'enjeu des relations éphémères et ténues qui s'engagent peut être d'une tout autre nature : dans de tels espaces sociaux [Augé, 1992], il ne sera plus question d'être ou de jouer à être « du coin », mais plutôt de se présenter comme un consommateur averti sur le marché mondial ou un acteur à part entière de la modernité cosmopolite.

Une situation est une séquence d'espace-temps que l'on se donne comme champ d'observation; ce n'est pas une réalité déjà là, prédélimitée, identifiée, plus ou moins grande

(une entité administrative, un milieu géographique déterminé, une communauté...), dont on aurait à restituer la particularité. Étudier en anthropologue un quartier, ce n'est pas le considérer comme une unité de vie collective dotée de ses caractéristiques propres et qu'il faudrait décrire sous tous ses aspects ; c'est montrer comment dans une situation donnée le quartier est à la fois une des conditions et un des enjeux des actions de ceux qui y vivent [Grafmeyer, 1991], comment est à l'oeuvre, dans la confrontation des intentions divergentes ou des intérêts antagonistes, la production, la renaissance ou la promotion d'une identité locale dans la ville [Chalvon-Demersay, 1984 ; Zisman, 1998]. De même qu'étudier un quartier c'est décrire un ensemble d'interactions dont l'un des enjeux est précisément le quartier, dans beaucoup de situations urbaines c'est la ville elle-même (la production de ses limites, de son image, de sa forme) qui est en jeu : en occupant des squats dans un espace urbain dont ils avaient été jusque-là exclus (et non sans en rajouter dans l'affirmation visible de leur ethnicité), les Kanaks font de la ville de Nouméa en tant que telle l'un des pôles autour duquel se jouent désormais les relations entre communautés européennes et mélanésiennes [Dussy, 1998].

Le « local », quel qu'il soit, n'est jamais donné comme tel, c'est toujours l'effet d'une série d'opérations de « localisation », de construction continue et plus ou moins concertée d'univers pratiques et symboliques *ad hoc* : on bâtit de l'entre soi, du propre, du « ici, c'est pas comme ailleurs ». C'est tout aussi vrai d'un vieux village provençal que d'un lotissement planté au beau milieu d'un espace périurbain (tels les « nouveaux villages » étudiés naguère par Jean-Louis Siran). La forme architecturale du bâti sert de référence aux jeunes de Cergy pour s'affirmer comme résidents d'une « ville nouvelle » par opposition à ceux des banlieues relégués dans leurs barres ; et par là, au même titre que d'autres acteurs (membres des associations, municipalité, « aménageurs »), ils contribuent à faire exister dans leurs pratiques et leurs discours une identité urbaine qui n'aurait pu rester qu'un voeu.

Aux entités, qu'elles soient ou non urbaines, il s'agit donc de substituer les processus sociaux qui les engendrent (qui en font leur enjeu symbolique). Est urbain pour l'anthropologue ce qui est produit comme tel par les différents acteurs pour lesquels, à des titres divers, la ville est en question. On peut, de ce point de vue, étudier aussi bien le jeu des interactions entre résidents dans la cage d'escalier d'un immeuble de la ZUP Bellevue à Nantes [Althabe, 1985 et 1994] que celui des relations entre habitants d'origines différentes dans un espace marchand comme Barbès à Paris [Lallement, 1999] ou à l'échelle d'une ville comme Nouméa. On objectera

qu'une cage d'escalier nantaise ou un bout de trottoir du XVIII^e arrondissement sont des unités d'enquête que l'observateur découpe arbitrairement dans une réalité sociale qui les englobe, alors qu'une ville est une entité « réelle » qui semble se suffire à elle-même. Je considère, pour ma part, que dans chaque cas on décrit une situation locale singulière, un lieu de passage et de rencontre, voire d'affrontements, entre des acteurs multiples et divers dont les pratiques contribuent à faire de ce lieu ce qu'il est. Une cage d'escalier n'est pas une « petite société » (une *street corner society*), un équivalent « urbain » de l'objet ethnologique traditionnel, et une ville une « société globale ». On peut seulement dire que l'analyse est tantôt « micro », tantôt « macro », ce qui définit une modalité du regard anthropologique et non la dimension de l'objet considéré. L'anthropologie n'étudie pas des « sociétés », qu'elles soient grandes ou petites, globales ou partielles : elle n'a ni à le prétendre, ni à le regretter.

Parce que les anthropologues restent souvent en quête d'une totalité (ou d'une totalisation possible), les lieux urbains qui se prêtent le mieux à leur pratique de l'observation directe, comme une cage d'escalier, le café du coin, ou le wagon de RER, leur apparaissent aussi comme autant d'objets incomplets, et donc insatisfaisants : chacun n'est jamais en effet que l'un des multiples moments dans lesquels les acteurs se trouvent successivement impliqués dans leur vie quotidienne et aucun ne peut être doté, sinon fictivement, d'une autonomie suffisante. D'où la tentation de retrouver l'unité cherchée au niveau des trajectoires individuelles, telles que les entretiens permettent de les reconstituer : on substituerait à la totalité ethnologique perdue la totalité existentielle du sujet individuel de nos sociétés modernes. Mieux vaudrait considérer que, en s'efforçant d'explicitier la logique interne (ou le régime d'action) d'une situation (qu'il s'agisse d'un échange cérémoniel en Océanie ou d'une transaction dans un « tout à 10 francs » du boulevard Barbès), l'anthropologie décrit des *effets de société* – une multiplicité qui n'est pas à réduire coûte que coûte, mais à traiter comme une série de variantes. L'intérêt de ses « terrains » urbains est aussi d'obliger l'anthropologue à prendre plus radicalement conscience de ce qu'il fait, de la nature du savoir qu'il produit.

Références bibliographiques

AGIER Michel (1996) « Les savoirs urbains de l'anthropologie », *Enquête*, n° 4. AGIER Michel (1999), *L'Invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Éditions des archives contemporaines, Paris.

ALTHABE Gérard (1985), « La résidence comme enjeu », in ALTHABE G., LÉGÉ B., LA PRADELLE M. de, SELIM M., *Urbanisation et enjeux quotidiens, terrains ethnologiques dans la France actuelle*, Anthropos, Paris (rééd.1993, L'Harmattan).

ALTHABE Gérard (1994), « La construction de l'étranger dans les échanges quotidiens. Enquêtes d'identités », *Civilisations*.

AUGÉ Marc (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris.

BAZIN Jean (1996), « Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique » in REVEL Jacques et WACHTEL Nathan, dir., *Une école pour les sciences sociales*, Cerf/Éditions de l'EHESS, Paris.

BAZIN Jean (2000), « Science des moeurs et description de l'action », *Le Genre humain*, n° 35 (« Actualités du contemporain »), Seuil, Paris.

CHALVON-DEMERSAY Sabine (1984), *Le Triangle du XIX^e. Des nouveaux habitants dans un vieux quartier de Paris*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris (rééd. 1998).

DUSSY Dorothée (1998), *Nouméa et les squats. De la construction urbaine coloniale aux occupations océaniques spontanées : vers le partage spatial et symbolique de la ville*, thèse de doctorat, EHESS.

DUSSY Dorothée (1999), « Nouvelle-Calédonie : les squats, la ville et l'histoire », *Urbanisme*, n° 306, mai-juin.

GRAFMEYER Yves (1991), *Habiter Lyon. Milieux et quartiers du centre-ville*, Éditions du CNRS/Presses universitaires de Lyon.

HANNERZ Ulf (1983), *Explorer la ville : éléments d'anthropologie urbaine*, trad. franç. Minuit, Paris.

KOOLHAAS Rem (1996), « La ville générique », *L'Architecture d'aujourd'hui*, n° 304, p. 70-77.

LALLEMENT Emmanuelle (1999), *Au marché des différences... Barbès ou la mise en scène d'une société multiculturelle. Ethnologie d'un espace marchand parisien*, thèse de doctorat de l'EHESS.

LA PRADELLE Michèle de (1996), *Les Vendredis de Carpentras. Faire son marché en Provence ou ailleurs*, Fayard, Paris.

LEPOUTRE David (1997), *Coeur de banlieue. Codes, rites et langages*, Odile Jacob, Paris.

SAINT-PIERRE Caroline de (1999), *Cergy : fabrication de la ville et logiques sociales dans un secteur de ville nouvelle*, thèse de doctorat de l'EHESS.

ZISMAN Anna (1998), *Entre histoire et histoires ? Naissance de la symbolique de Port-Marianne. Avancée méditerranéenne de Montpellier*, thèse de doctorat, EHESS.

ZISMAN Anna (2000), « Une anthropologue à Port-Marianne », *Urbanisme*, n° 311, mars-avril.