



HAL
open science

La négociation d'un lieu d'autonomie chez des personnes à la rue en France et au Mexique.

Daniel Maffiolo

► **To cite this version:**

Daniel Maffiolo. La négociation d'un lieu d'autonomie chez des personnes à la rue en France et au Mexique. : Eléments pour une anthropopsychologie réflexive des mondes contemporains de la misère urbaine. Annales de la Fondation Fyssen, 2003, 18. halshs-00005598

HAL Id: halshs-00005598

<https://shs.hal.science/halshs-00005598>

Submitted on 17 Nov 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La négociation d'un lieu d'autonomie chez des personnes à la rue en France et à Mexico

Eléments pour une anthropopsychologie réflexive des mondes contemporains de la misère urbaine

daniel maffiolo

GERA, laboratoire de psychologie sociale (université de lyon 2)

à la mémoire de J.

La distance de l'enquêteur à l'objet de l'enquête n'est pas un parti pris auquel on pourrait échapper mais une contrainte avec laquelle il faut négocier pour pouvoir en faire une méthode.

Augé (1994: 73)

Nous avons fait le constat qu'il faut être plusieurs pour pouvoir lutter contre la honte, qu'il faut se rassembler pour se mettre debout et revendiquer sa dignité d'être humain.

Groupe de Recherche Quart Monde-Université (1999: 72)

Ce texte tente de mettre en relation pertinente des données recueillies auprès de personnes vivant, dans des mondes socioculturels différents, des situations de grande précarité. Les uns, paysans indiens ayant migré de leurs villages vers une des plus grandes villes du monde, le District Fédéral de Mexico¹. Les autres, femme ou homme à la rue dans une petite ville du sud-est de la France.

Disons quelques mots de cette ligne d'analyse interculturelle pour la situer au plan des concepts et de la méthode.

Il s'agit de contribuer à cette *anthropologie des mondes contemporains* dont parle Augé (1994): anthropologie dont la difficulté et la spécificité tiennent justement à la "nécessité de combiner plusieurs de ces mondes pour constituer un objet". Pour tenter de mieux comprendre les situations de misère urbaine et la manière dont elles sont agies et pensées par ceux qui s'y trouvent socialement assignés, j'ébaucherai une analyse des relations articulant les mondes de la misère

¹ Les données de terrain concernant les indigènes en situation de précarité à Mexico ont été recueillies au cours de l'année 97 dans le cadre d'un séjour de recherche au Mexique financé par une bourse post-doctorale en anthropologie allouée par la Fondation *Fyssen*.

Outre le soutien économique de la Fondation, ce travail a bénéficié de l'accueil de mes collègues de l'UNAM-Iztacala de l'Etat de Mexico : Elvia Taracena et l'équipe de psychologie culturelle du Proyecto DPAF, et en particulier de la collaboration sur le terrain ethnographique de mon collègue et ami Juan-José Yoseff.

au Mexique et en France, le monde indigène et le monde occidental, le monde des personnes en précarité et celui du chercheur qui entre en relation avec elles. Il ne s'agit pas de "comparaison interculturelle" : aucun critère universel de référence n'est invoqué, et les populations rencontrées ne sont pas tenues pour "représentatives" de la diversité des situations de misère existant dans les deux pays. On cherchera plutôt ici à cerner l'identité de ces populations à *travers les relations qui se profilent et se négocient entre les uns et les autres*.

Cette démarche de psychologie anthropologique se situe dans le cadre d'une anthropologie réflexive (Ghasarian, 2002) et elle engage à ce titre une approche méthodologique spécifique.

Première spécificité : la construction de l'objet de recherche se fait sur le terrain. Progressive, non pré-fixée par un plan initial, la problématique s'élabore, une fois choisis *lieux et populations*, au fil des observations et des entretiens, les deux éléments constitutifs de l'enquête ethnographique. Ainsi, ce n'est que peu à peu en préparant une communication pour un colloque², que l'enquête entamée auprès d'une personne faisant la manche depuis plusieurs mois dans les rues de la ville où je vis depuis mon retour du Mexique, et avec qui j'ai pris l'habitude d'échanger quelques mots - ceci (la vie) générant cela (la recherche) -, que ce travail m'est apparu s'éclairer de manière significative au vu de données ethnographiques recueillies 4 ans plus tôt auprès d'indiens migrants à Mexico (Maffiolo, 1996-1997).

Seconde spécificité: les données de l'enquête ethnographique - et ceci vaut pour toute méthode de recueil de données en sciences humaines (Maffiolo, 1999) - sont toujours produites dans le cadre de *situations de communication* mettant en relation le *chercheur, ses sujets* et le *contexte socioculturel* au sein duquel ces situations se déroulent et trouvent leur intelligibilité. Les négociations et rapports sociaux suscités par la situation d'enquête, le sens et les limites que lui confèrent les personnes interrogées, font partie intégrante du matériau sur lequel doit porter l'analyse interprétative (Abélès, 2002 ; Augé, 1994).

Troisième spécificité : la démarche de travail est *compréhensive*. Au niveau pratique de la posture d'écoute du sujet: on cherchera toujours à comprendre ses paroles en se plaçant intellectuellement du point de vue de l'enquêté, en les situant dans la logique de sa propre position sociale (Bourdieu, 1993). Mais aussi au niveau du travail scientifique de "compréhension anthropologique" des matériaux recueillis, qui vise à mettre en relation pertinente les pratiques et expériences locales des enquêtés avec des concepts transversaux à portée générale (Geertz, 1984).

Deux séries de concepts seront mises à contribution dans l'analyse. L'une concerne les conditions contemporaines de la surmodernité et quelques-unes des figures qui lui sont liées : la ville, la misère sociale et l'interculturalité. L'autre recentre l'analyse vers une problématisation plus spécifiquement psychologique concernant les effets de ces configurations urbaines contemporaines sur les

² Colloque Euro-Région "Penser/agir : dynamiques interculturelles au cœur de la ville" organisé par le Fonds d'Action Sociale pour les travailleurs immigrés et les familles et l'Université de Nancy 2, 3-5 mai 2001.

capacités des individus à construire de l'autonomie cognitive, à déployer des stratégies propres à partir des ressources socioculturelles constitutives de leurs mondes respectifs (Maffiolo, 1999).

Surmodernité urbaine, précarisation et interculturalité.

La surmodernité renvoie pour Augé (1992) à trois figures de l'excès traversant nos mondes contemporains : excès de temps, excès d'espace et excès de sens.

Le temps et l'histoire : dans le monde surmoderne, l'histoire accélère, les événements historiques à portée internationale surabondent et saturent nos radios et télévisions. Du coup, les grands récits mythiques qui nous assuraient d'un sens unique de l'histoire, nous garantissaient de la marche inexorable du progrès, ont chuté, laissant place à un relativisme post-moderne qui admet la diversité des histoires et des interprétations possibles.

L'espace et la contemporanéité: le monde surmoderne est ouvert, les distances s'y raccourcissent, les moyens de transports et de communication y sont démultipliés, et nous tendons tous à devenir, proches et lointains, les contemporains les uns des autres. En contrepartie, l'espace planétaire s'est creusé de *non-lieux* - voies et moyens de transports, centres commerciaux, aires de transit - espaces de solitude culturellement uniformes et désocialisant.

Le sens et son individualisation : dans un monde de plus en plus fait de croisements de mondes, chacun doit construire son propre itinéraire, élaborer sa propre interprétation de la diversité contemporaine. Si les références apparaissent ainsi de plus en plus individualisées, l'attention du sujet est en contrepartie de plus en plus auto-centrée sur soi et son propre travail de construction de sens. Artificiellement mis à distance de ses partenaires sociaux par l'écran dépersonnalisé des institutions et des médias (guichets automatiques, courriers administratifs, informations de presse) l'individu est de plus en plus fréquemment renvoyé à lui-même et ses liens sociaux déréalisés.

Pour Augé (1994), la ville est l'espace privilégié du contemporain : là se croisent et se traversent la diversité des mondes, sont mis et dé-mis en relation les lieux et les non-lieux, modernité et surmodernité. Richesses et misères aussi. Dans le centre historique de Mexico, des Indiens mendient et vendent à la sauvette sur des trottoirs où se succèdent joailleries et boutiques internationales de prêt-à-porter de luxe. Dans la ville où je vis, à proximité des supermarchés, du marché aux fruits et légumes, les laissés-pour-compte de la croissance tendent la main pour survivre au lendemain. Juxtaposition surmoderne des signes de l'abondance et des conditions de la misère.

Pointant la mise en inter-relation des mondes contemporains, la réflexion sur la surmodernité aide à reprendre de manière critique la notion d'*exclusion* pour resituer les personnes en situation de misère dans le jeu complexe des interdépendances sociales les reliant aux non exclus. Les situations de précarité sont en effet les produits de logiques sociales qui s'instituent en amont d'elles : dans le monde du travail, les politiques institutionnelles d'emploi et de chômage

des entreprises et des Etats (Castel & Haroche, 2001 ; Roche, 2001). Et ceux qu'on dit "exclus" n'en restent pas moins pris dans ce jeu social auquel ils continuent de participer. Participation pratique d'une population "surnuméraire" qui pèse sur les conditions de travail et de rémunération offertes à ceux qui ont la "chance" de ne pas être à la rue (Mauger, 2001). Mais aussi participation de l'ordre du sens et de l'image: chaque fois qu'ils sont lus comme l'exposition publique de corps meurtris et fautifs - hommes-pilori et corps-à-terre, stigmates d'une incapacité à supporter debout l'ordre collectivement imposé (Farge & Laé, 2000; GR Quart Monde-Université, 1999).

La surmodernité ne désigne donc pas un état généralisé et homogènement partagé par l'humanité contemporaine : elle configure différenciellement les expériences que peuvent en avoir les individus et les groupes selon les mondes qu'ils habitent. Cette différencialité peut aussi renvoyer à des écarts de positions historiques. Augé (1994) rappelle que les peuples colonisés ont vécu l'expérience subversive de la surmodernité beaucoup plus tôt que les peuples colonisateurs. Cette expérience fut entre autres celle du Mexique précolombien, confronté il y a 5 siècles à travers l'épreuve de la conquête, à la triple figure de l'excès surmoderne : l'intrusion espagnole brise en effet les récits culturels locaux, met en état de brusque contemporanéité deux mondes géographiquement distants qui jusque-là s'ignoraient, pour générer une formidable individualisation des trajectoires possibles - métissages et voies de circulation multiples d'un monde à l'autre (Bernand & Gruzinski, 1991-1993). Or, pour les peuples indiens dominés subissant très tôt l'épreuve du choc et du croisement rapide des mondes et des références culturelles, la profondeur historique est un avantage objectif : elle ouvre un espace de plusieurs siècles où des individus vont apprendre à faire circuler et combiner les mondes, inventer et transmettre des stratégies de résistance à la misère et la domination sociales (Bonfil, 1991 ; Certeau, 1990).

Les militants d'ATD Quart Monde soulignent le rôle fondamental de cet héritage historique des "peuples de la misère". Il constitue une ressource majeure offrant aux plus pauvres les capacités d'autonomie individuelle à partir desquelles ils peuvent dépasser la honte de la stigmatisation et développer des stratégies (GRQM-U, 1999).

Supports et autonomies, tactiques et stratégies.

Le sociologue Robert Castel (Castel & Haroche, 2001) rappelle l'importance qu'il y a à travailler sur les marges sociales pour mieux éclairer la logique d'ensemble d'une société et défaire le biais des éclairages locaux. Pour le psychologue que je suis, travailler à dépister et analyser dans ces mêmes marges les capacités et limites à l'autonomie de ceux que nos sociétés stigmatisent comme *dépendants, assistés, inadaptés sociaux* incapables d'autonomie et de prise de responsabilité (Lenoir, 1974), est d'autant plus essentiel que l'idéologie libérale dominante recourt systématiquement à une forme de *psychologisation abusive* qui vise à "individualiser les inégalités sociales" en faisant porter aux plus démunis la faute psychologique de leur échec (Castel & Haroche, 2001).

Sociologie et psychologie sont ici complémentaires. Du moins si on prend soin de les inscrire dans un cadre anthropologique transversal. Celui d'une anthropologie politique du métacognitif - c'est-à-dire de la construction sociale et culturelle du penser et de l'agir *sur et par soi-même* (Maffiolo, 1999). Pour préparer l'analyse des données, j'articulerai trois développements conceptuels.

Le premier est emprunté à Castel (Castel & Haroche, 2001) : pour qu'un individu existe de façon consistante, en ayant la capacité de faire des choix et de développer des stratégies personnelles, il faut qu'il dispose de *supports* sociaux et culturels - liens familiaux, droits, ressources, savoirs. La source initiale de ces supports n'est pas psychologique et individuelle. Elle est le produit historique des conditions sociales d'organisation des sociétés: en France, avant l'avènement de la *propriété sociale* (système des droits sociaux assurant après 1945 une protection minimale pour tous) seuls les propriétaires privés disposent des moyens d'être des individus agissants et consistants, tandis que les non-propriétaires n'ont d'autres supports stratégiques que leurs corps et sa force de travail avant que la maladie et la vieillesse n'en viennent à bout. Les personnes aujourd'hui en situation de précarité sont celles qui ont perdu ce support des *droits* assurés par la propriété sociale, pour basculer dans le monde de l'*aide* et de l'assistance sociales. Et leur propre corps devient souvent leur ultime support stratégique (Farge & Laé, 2000 ; Roche, 1997).

L'anthropologue mexicain Bonfil Batalla (1991), dans son analyse interculturelle du contrôle social en jeu entre peuples dominants et dominés, invite à distinguer deux choses. D'une part distinguer les éléments culturels *propres* et ceux venant de *l'autre*. D'autre part distinguer les produits culturels eux-mêmes, de leurs *modes d'usage* et *techniques de production-reproduction*. Si on croise ces distinctions, et en se plaçant du point de vue du groupe dominé, on obtient 4 cas de figure. Une pratique culturelle est entièrement *autonome* quand on en contrôle à la fois les éléments constitutifs et les techniques de production et modes d'utilisation. Elle est *imposée* par le groupe dominant quand c'est ce dernier qui contrôle les éléments culturels utilisés, leurs usages et en monopolise les moyens de production. Entre ces deux extrêmes, Bonfil parle de culture *appropriée* dans le cas où un élément de la culture dominante est détourné de ses usages et que les dominés se sont accaparés la capacité de le produire: au Mexique de nombreux éléments du catholicisme espagnol sont réinterprétés et reproduits du point de vue des cultures amérindiennes (Certeau, 1990 ; Gruzinski, 1996). Enfin, Bonfil parle à l'inverse de culture *manipulée* quand un élément culturel propre au groupe dominé est capturé par des usages et un mode de production propres aux dominants : la présentation des cultures indigènes au musée d'anthropologie de Mexico capture des objets, vêtements, sculptures, images, tous extraits des contextes d'usage amérindiens pour être soumis aux logiques occidentales de l'exposition (scientifique, touristique, esthétique).

Sur le problème de l'autonomie individuelle et de ses supports sociaux et culturels, on posera donc deux choses : 1/ pour donner lieu au développement d'un projet stratégique individuel, ces supports doivent être *effectivement maîtrisables en termes de production et d'usage* par les personnes ; 2/ tant que les supports et

les modalités d'usage stratégique sont produits et imposés de l'extérieur à l'individu, il est abusif de parler d'autonomie³.

Troisième et dernier élément conceptuel emprunté cette fois à l'historien Michel de Certeau (1990) : la notion même de stratégie conduit à adopter le point de vue de la culture dominante sur l'intelligence, en laissant dans l'ombre certaines capacités cognitives de résistance interprétative développées par les dominés face à la culture imposée. Certeau dépiste et analyse l'existence d'un registre cognitif populaire distinct du registre stratégique officiel, celui de la *ruse* et des *tactiques*. Le déploiement d'une stratégie suppose en effet un *lieu propre* et une *maîtrise du temps* par celui qui la met en œuvre. Ces deux éléments constituent les supports indispensables au stratège pour calculer et organiser ses moyens et ses fins. Mais ceux qui ne disposent pas, momentanément ou plus durablement, de lieu en propre ? Ils peuvent, nous dit Certeau, comme l'ont fait les Indiens après la conquête, apprendre à jouer du temps à l'intérieur du lieu des autres: improviser, saisir au vol les occasions tactiques au moment même où elles se présentent, pour habiter l'espace des autres en inventant leurs manières propres de le parcourir et de l'interpréter. On voit que le tacticien est un peu au stratège ce que le locataire est au propriétaire : il n'en est pas moins individu et constructeur de sens, mais il déploie son identité et son intelligence dans un temps court et un espace étranger, n'ayant pas les ressources de la propriété privée et du temps long monopolisés par son bailleur.

Vivre en situation de précarité, c'est d'abord se trouver en situation de continuer d'être un individu avec peu ou pas de supports ni de lieux propres pour le faire. C'est être contraint à habiter le lieu de l'autre : ses rues, ses immeubles abandonnés ou sa charité. Comme le dit une des personnes rencontrées pour l'enquête : "on dépend des cadeaux des gens".

Les conditions de la misère : deux contextes, deux mondes.

Les personnes rencontrées ont en commun de vivre au dessous du seuil de pauvreté et de trouver *dans la rue* l'essentiel de leurs ressources économiques. Mais les mondes où elles vivent cette misère, et les contextes où elles dorment, mangent et ont dialogué avec moi, sont très différents.

Pour la France, je m'appuierai sur les données d'un entretien réalisé en mars 2001 au domicile de L.⁴ complété d'échanges informels avec la même personne et avec d'autres dans la même situation. L. et les autres vivent dans une ville de 60 000 habitants, située au bord de la mer dans le sud-est du pays. En 1999, le taux de

³ La prescription institutionnelle de "projets d'insertion" aux personnes en difficulté, par exemple, leur demande de se plier à des catégories et logiques qui, non seulement leurs sont presque toujours étrangères (GRQM-U, 1999; Soustrenon, 2001), mais sont très souvent les logiques mêmes qu'on trouve à la source de leurs difficultés, comme la logique de la flexibilité entrepreneuriale que le chômeur en stage d'insertion par l'économique se voit enjoint de faire sienne (Mauger, 2001).

⁴ Pour préserver l'anonymat des personnes interviewées, les noms locaux ne sont pas précisés et les prénoms (mexique) ou initiales (france) sont modifiés.

chômage en pourcentage de la population active était dans la commune de 23,4% contre 18,2% dans le département, à rapporter au taux national de 11,7%⁵. Une paupérisation sensible se développe au milieu des années 80, à la suite de la fermeture d'un important site industriel, principale source d'emplois de la ville. Depuis le milieu des années 90, la présence de personnes à la rue devient visible et se généralise. Elles viennent souvent d'autres régions ou pays, notamment du nord et de l'est de l'Europe, font la manche au centre-ville devant le centre commercial, le bureau de postes, le marché aux fruits et légumes, ou lavent aux carrefours les vitres des automobilistes à l'entrée de la ville.

L. a 33 ans. Elle est arrivée dans la commune il y a 2 ans environ. Elle s'y plaît (le soleil, le climat, la ville) et voudrait y rester. Elle est étrangère, vient d'un pays du nord de l'Europe et n'a qu'un visa de séjour provisoire. Pour cette raison, elle ne touche pas le RMI. Pour obtenir une autorisation définitive de séjourner en France, elle doit avoir une carte de travail attestant d'un quota suffisant d'heures déclarées. Mais le travail est difficile à trouver pour une migrante à la rue avec des papiers provisoires.

L. vit depuis quelques mois dans un studio avec son compagnon, de même nationalité, et leur chien, un berger de 2 ans: "lui est né ici, il est français!". Le studio appartient à une association locale d'accueil social. Le domicile du couple est pris en charge pour 6 mois. Après? "peut-être encore une fois pour 6 mois".

L. et son compagnon ont tous les deux une grave maladie et sont astreints à un régime. Lui peut mourir dans un avenir très proche, il est maintenant trop faible pour faire la manche. L. a de meilleures analyses. Elle fait 3 heures de ménage déclarées dans la semaine au secours catholique, parfois le marché aux puces avec des affaires offertes par les uns et les autres. Elle fait la manche au bas du marché.

Le studio est coquet et très propre, refait de neuf avec kitchenette et salle-de-bain. Les quelques meubles en bon état (étagères, table, chaises, canapé-lit, télévision) et les murs blancs, avec un pan de soufente lambrissé, forment un environnement exigu mais chaud et accueillant.

Pour le Mexique, je m'appuierai sur une série de séquences et d'entretiens ethnographiques réalisés avec J.J. Yoseff de février à mai 1997 dans une *vecindad*, groupe d'immeubles désaffectés du centre-ville de Mexico, occupée en majorité par des migrants d'ethnie *mazahua*, dont un jeune couple de résidents, Ernesto et Claudia.

Le contexte mexicain conjugue deux logiques productrices de misère et d'inégalité sociales (Taracena, 2001). Première logique : historiquement, avec un Parti Révolutionnaire Institutionnel violent et corrompu, maintenu au pouvoir de la révolution jusqu'à sa chute récente aux élections de juillet 2000, l'Etat mexicain ne s'est jamais doté d'une propriété sociale large: ni assurance chômage, ni allocation familiale, et une éducation primaire au coût (livres, uniforme obligatoire) difficile à supporter aux plus pauvres. Deuxième logique : l'adoption du modèle néo-libéral

⁵ Sources: INSEE, *Recensement 1999* & BIT, *Francoscopie 2001*.

par les deux derniers gouvernements du PRI, ligne économique confirmée par l'accession au pouvoir en décembre dernier du président Fox, candidat du parti d'opposition de la droite libérale (PAN), a encore aggravé les écarts entre riches et pauvres en développant l'économie mexicaine en accord avec les intérêts nord-américains (signature en 1994 d'un traité de libre-échange) et ceux d'une minorité nationale, au détriment des intérêts de la majorité, pauvres et classes moyennes. Résultat: malgré un PIB le plaçant en 1998 au 13^e rang mondial avec la meilleure croissance économique de l'Amérique Latine, le Mexique compte 28,7% de pauvres, et le revenu des 24 familles les plus riches du pays égale celui des 25 millions de mexicains les plus pauvres.

Dans ce contexte, les peuples indigènes, qui regroupent plusieurs dizaine d'ethnies différentes, comptent 9 millions d'indiens environ, soit 10% de la population et parmi la plus pauvre du pays (Ramonet, 2001). Longtemps cloisonnées dans les espaces ruraux par la société coloniale, les populations indiennes, poussées par la décomposition de l'économie paysanne dans la seconde moitié du XX^e siècle, migrent de plus en plus fréquemment vers les opportunités de la ville moderne (Arizpe, 1985). En particulier, les villes de la frontière avec les USA, et le District Fédéral de Mexico où vivent aujourd'hui 20 à 25 des 90 millions de mexicains (Gruzinski, 1996 ; Perez, 1993). Mais les indigènes arrivent en ville peu ou pas scolarisés, et doivent faire face aux préjugés de l'idéologie officielle qui voit dans l'indien une composante nationale historique, valorisée dans les musées comme une splendeur du passé pour tout ce qui relève des traces des grandes civilisations précolombiennes, mais interprétée comme un obstacle à la modernité contemporaine pour tout ce qui relève des indigènes réels qui survivent dans les *vecindades* ou les bidonvilles de la capitale. Ceux-ci se trouvent souvent relégués dans les emplois les plus précaires et les moins rémunérés offerts par l'espace urbain (manœuvres, vendeurs ambulants).

Située à quelques dizaines de mètres d'une station de métro du centre-ville de Mexico et reliée à une rue populeuse par un passage obscur, la *vecindad* s'organise autour d'une cour intérieure, vaste et cernée de 4 façades d'immeubles délabrés. Celle qui fait face à l'entrée menace de s'effondrer et n'est pas habitée. Les autres façades s'étendent sur 3 étages. Plusieurs appartements sont occupées par des familles, principalement *mazahua*. L'une d'elles dit vivre ici depuis les années 60. D'autres sont là depuis quelques années ou quelques mois.

Ernesto et Claudia, une vingtaine d'années et 2 jeunes enfants, vivent sur le toit d'un des immeubles où se trouvent les lavoirs utilisés à tour de rôle par les résidents. Un autre couple vit également sur le toit dans une cabane faite de l'assemblage de morceaux de carton, de bois et de tôles. Fortement dégradés et de taille réduite, les logements ont parfois un écran de télévision.

Dans la cour se trouve un robinet, unique source d'eau courante où les résidentes viennent à tour de rôle remplir leurs seaux. Parfois, deux ou trois jeunes enfants, sales, jouent à même le sol de terre battue. Des garçons plus âgés jouent au ballon contre la porte métallique d'un garage où des employés du quartier garent leur voiture. Le matin, ceux qui travaillent dans la rue quittent la *vecindad*: des hommes partent vendre des salaisons (*chicharones*)

ou des friandises (*palanquetas*) préparées plus tôt sur des braseros. Plus tard, des femmes se réunissent sous un auvent de tôle abritant du soleil pour discuter des décisions concernant la communauté. Une fillette propre, juste rentrée de l'école, est assise sur les marches de l'escalier, absorbée par un livre de classe. Lancés par les *chavos* (ados), des pigeons morts suspendus à des lacets de chaussure pendent aux câbles électriques qui traversent la cour.

Une *vecindad* est au Mexique à peu près l'équivalent de ce qu'on appelle *squat* en Europe : une habitation désaffectée située en ville et occupée par des personnes autrement sans abri. Les occupants peuvent s'y brancher sur l'eau de la ville et pirater l'électricité moyennant un loyer "congelé" de quelques pesos qui leur vaut la tolérance des autorités.

Itinérance et désaffiliation.

Le processus de précarisation sociale qui conduit aux conditions de vie qu'on vient de décrire passe pour les un et les autres par un parcours d'*itinérances* fait de ruptures volontaires ou involontaires avec un certain nombre de *supports affiliatifs*: famille, langue, territoire, groupe social. Toutefois, parcours et ruptures n'ont pas ici et là le même sens. Et, dans les deux mondes, les pertes subies en matière de ressources sociales vont rarement sans la compensation de retournements tactiques.

A travers son récit, l'itinérance de L. apparaît ponctuée des ruptures suivantes:

- issue d'un milieu bourgeois de commerçants aisés héritiers d'un capital familial, elle quitte une première fois sa famille pour l'Inde, où elle vit un an dans un ashram, puis rentre chez elle.
- dans un épisode lourd, ses parents la démettent de ses droits civiques pour l'interner en hôpital psychiatrique, au motif dit-elle qu'elle leur apparaît "trop exigeante" et que son attitude, qui ne correspond pas à leurs attentes sociales (ashram, retrait du monde), est interprétée comme de la folie. Elle y reste 1 an, sous camisole chimique (elle mettra plus de 6 mois pour dormir à nouveau sans produits).
- après s'être échappée plusieurs fois de l'hôpital, elle parvient à quitter le pays et arrive en France. Elle s'installe dans la commune où elle fait la manche et trouve du soutien auprès du curé et du secours catholique, et surtout auprès de son compagnon.

La rupture avec la famille est au cœur du récit. Farge et Laé (2000) ont souligné l'importance des désaffiliations familiales dans le processus de précarisation qui conduit à la rue. D'un côté, la famille est, avec le travail, le pivot légal autour duquel s'organise le droit aux protections sociales dans nos sociétés. Combiné au non-travail, la rupture des liens parentaux prive l'individu des droits et solidarités universelles de base. Mais, de l'autre, la famille est aussi ce lieu symétrique où peut s'exercer le pouvoir du rejet et du retrait de ces mêmes solidarités, celui des "tyrannies qui poussent à disparaître". L'itinérance qui dépend du lien familial doit alors se lire à double sens : dépossession des supports

de base à l'autonomie individuelle, elle est aussi une voie d'émancipation quand le lien parental devient, comme ici, l'instrument d'un enfermement et d'une dépossession de soi. Le couple formé avec son compagnon est ainsi une manière pour L. de reconstituer un nouveau support familial où le souci réciproque de l'autre, également faible et malade, également miséreux et exilé, s'est substitué à la tyrannie parentale.

Autour de cette rupture centrale, s'organisent trois autres ruptures.

D'abord, celle avec le groupe social d'origine et ses supports économiques. L'épisode de l'ashram traduit la volonté initiale de s'en défaire, momentanément et en partie. Les propos recueillis en entretien ne posent cependant jamais le dépouillement extrême de la vie à la rue comme un objectif stratégique qui aurait visé à l'ascèse, mais bien comme le résultat d'une série de choix tactiques défensifs (évasion, traversée de la frontière, économie de survie) opérés contre la tyrannie familiale.

La rupture tactique avec le territoire d'origine se traduit par la perte d'une partie des droits qui lui sont afférents, sans que l'entrée dans le nouveau territoire national se traduise par un accès direct aux droits et protections sociales correspondant (RMI, droit de séjour).

Enfin, cette itinérance hors du territoire est aussi une itinérance hors du lieu propre de la langue maternelle. Déjà commencée à l'occasion du voyage en Inde, où elle a du apprendre l'anglais, cette sortie hors de la langue d'origine est vécue comme une perte d'autonomie par L. qui dit ne pas suffisamment maîtriser le français et a obtenu de suivre un cours de perfectionnement une fois par semaine. Il me semble que cette itinérance-là est cruciale et mérite d'être soulignée : car comme le notent Farge et Laé (2000), c'est dans le lieu propre de la parole et de son organisation que la personne à la rue peut continuer de se penser comme personne située dans l'espace et le temps. L'itinérance et l'isolement, en coupant progressivement les personnes en précarité des partenaires possibles du parler, risquent de les conduire à la perte de ce lieu propre et de l'organisation du penser-à-soi qu'il permet. Le migrant à la rue, exilé de son territoire langagier, démultiplie ce risque. Au moment de l'entretien, L. semble cependant en mesure de retourner tactiquement le risque. Grâce à la présence de son compagnon, elle continue d'habiter quotidiennement le lieu de sa langue d'origine, tout en se donnant les moyens de s'approprier le lieu de la langue d'accueil : elle engage facilement la conversation avec les passants, étudie le français une fois par semaine.

Pour les résidents de la *vecindad* comme Ernesto et Claudia, et quoique le contexte puisse paraître plus dégradé, l'itinérance est moins une rupture qu'une continuité historique, moins un risque qu'une opportunité d'améliorer les conditions de vie de leurs enfants.

Il faut en effet rappeler que les pratiques migratoires et les rapports interculturels, commerciaux ou guerriers, sont très fréquents chez les amérindiens avant l'arrivée des européens (Bonfil, 1991 ; Bueno, 1994 ; Bernand & Gruzinski, 1991-1993). Pour les *mazahua*, dont la région s'étend au nord-ouest de la ville de Mexico, la migration fait partie des ressources d'un peuple paysan ayant eu à subir des invasions de la part de groupes voisins et la domination des propriétaires

d'hacienda pour qui ils travaillent comme agriculteurs ou éleveurs (Soustelle, 1967, 1993). Avec la révolution de 1910-1920, une partie des terrains agricoles est redistribuée aux petits paysans, et les *mazahua* peuvent cultiver et élever du bétail sur leurs propres champs. Durant cette période (Arizpe, 1985), des migrations saisonnières vers Mexico sont régulièrement entreprises par les hommes mettant à profit le creux des travaux des champs pour compléter les ressources en travaillant à la ville ; seuls quelques-uns migrent durablement et s'installent dans l'espace urbain où ils constitueront les premiers relais sociaux des nouveaux migrants. Dès les années 60-70, les revenus agricoles s'effritent et les terrains familiaux, trop réduits par les héritages successifs, ne suffisent plus à doter tous les fils d'une même famille. Les migrations s'intensifient et s'étendent vers la frontière nord-américaine, touchant cette fois les familles. Au moment de l'enquête, en 97, une génération mazahua née dans le District Fédéral commence de cohabiter avec les nouveaux migrants.

Pour les résidents de la *vecindad*, les gains de l'itinérance vers la ville de Mexico sont conséquents. Ils ont quitté des villages pauvres en altitude, où l'infrastructure scolaire est très faible, les conditions climatiques extrêmes (froid intense, vent violent, fortes précipitations), et le risque sanitaire très élevé: eaux non potables, malnutrition touchant 50% des moins de 4 ans, taux de mortalité infantile parmi les plus élevés du pays par maladies gastro-intestinales et infections des voies respiratoires (Yoseff, Perez & Ortega, 1994). La cuvette du plateau de Mexico, à 2300 mètres d'altitude, leur assure certes un air parmi les plus pollués de la planète, mais aussi un climat tempéré (de 20° à 30°), la possibilité d'acheter de l'eau potable, la proximité des services sanitaires et sociaux, une offre scolaire étendue (du jardin d'enfant à l'université), et le vaste champ de l'économie informelle de la rue (Taracena, 2001).

Les éléments de récits recueillis auprès de Ernesto et son épouse montrent comment, sans planification stratégique précise, le couple joue tactiquement des opportunités de ce contexte urbain au fur et à mesure qu'elles se présentent, pour s'émanciper de situations jugées insatisfaisantes et améliorer ses conditions de vie.

- au début du mariage, le couple vit chez les parents du mari. Pendant 2 ans, Ernesto travaille en ville comme manoeuvre sur des chantiers de construction, mangeant et dormant sur place, pendant que Claudia reste seule au village avec sa belle-famille.

- la cohabitation avec les beaux-parents, plus encore avec la naissance du premier fils, est source de conflits. De son côté, Ernesto prend clairement conscience de la dangerosité du travail sur les chantiers à l'occasion d'un accident au cours duquel son compagnon de travail meurt enseveli sous un mur. Cet élément s'ajoute à ses griefs contre les contremaîtres refusant de transmettre leur savoir-faire, le maigre salaire, les contraintes quotidiennes (soumission à la hiérarchie, aux horaires) et la séparation avec Claudia.

- par une personne de sa connaissance, le couple connaît l'existence de la *vecindad*. Il s'y installe quand une place se libère. Ernesto arrête le travail sur les chantiers et se met à vendre dans la rue des *chicarones* et *palenquetas* préparés le matin avec Claudia. Ils ont un deuxième enfant, un autre garçon.

- au moment de l'enquête, Ernesto, mis en relation avec un fournisseur, s'installe depuis quelques jours dans la vente ambulante de produits cosmétiques. Même si la police raquette les vendeurs et les empêche de temps en temps de déballer, il gagne pour l'instant nettement mieux sa vie que lorsqu'il était manoeuvre, avec des conditions de vie et de travail que son épouse et lui apprécient beaucoup plus.

On retrouve, dans ce second récit d'itinérance, la rupture constatée plus haut avec le groupe social d'origine, la fuite des petites tyrannies familiales, et l'entrée dans l'économie informelle de la rue. Mais ces éléments sont modulés dans des sens différents, liés au contexte historico-culturel du dialogue conflictuel reliant le Mexique à ses indigènes.

Traditionnellement, les *mazahua* s'organisent en sociétés agricoles patrilinéaires et patrivirilocales (Soustelle, 1967, 1993): les nouveaux époux s'installent sur la résidence de la famille du marié et héritent par son père d'une part de terrain sur laquelle ils construisent un foyer indépendant. L'installation des rapports de domination coloniale et post-coloniale (spoliation des terres, assujettissement aux grands propriétaires, soumission de l'économie agricole locale à un système international) défait la cohérence de cette organisation sociale et génère l'itinérance migratoire. Le manque de terres, une fois l'aîné servi, prolonge anormalement la cohabitation avec les beaux-parents, ouvrant le jeu des conflits entre jeune épouse et belle-mère, des petites et grandes tyrannies familiales, fréquemment rapportées dans l'enquête. Le départ vers la ville permet à la fois de fuir l'enclosement dans un espace familial aliénant l'autonomie des jeunes couples, et d'ouvrir le champ des débouchés économiques.

L'itinérance de L. a pour origine la fuite d'une tyrannie familiale violente. Et c'est cette fuite qui la conduit à la chute dans l'économie de survie de la rue et à rompre avec les ressources de son monde social d'origine. Dans l'itinérance de Claudia et Ernesto, l'arrivée dans la *vecindad* et l'entrée dans l'économie informelle de la vente à la rue offrent au couple les moyens conjoints d'une prise de distance avec une tyrannie familiale beaucoup plus douce et d'une amélioration sensible des conditions de vie.

Si le parcours du jeune couple mazahua est donc lui plutôt ascendant, on ne doit pas perdre de vue sa contrepartie en terme de désaffiliation au groupe socioculturel d'origine. Toutes les mères interrogées soulignent la dangerosité plus grande, pour les enfants, de l'environnement urbain par rapport à celui sécurisant du *pueblo*. Les migrants indigènes à Mexico disent fréquemment souffrir de discrimination, et tendent à dissimuler dans l'espace public les signes de leur appartenance ethnique, langue, vêtement d'origine (Bueno, 1994). Rentrés au village, à l'inverse, ils se voient reprochés les signes de leur acculturation au mode de vie urbain (Perez, 1993). Enfin, éduqués dès l'enfance aux pratiques du travail des champs et du bétail, ils doivent s'initier et s'approprier des métiers urbains engageant des savoir-faire très différents.

Malgré ça, le récit du couple met aussi en lumière le maintien d'un réseau collectif de solidarité indigène par lequel transitent, entre nouveaux et anciens migrants, des supports tactiques à l'autonomisation : pour trouver un logement, un

débouché économique. Pour L., l'accès aux mêmes supports tactiques passe au contraire par l'affiliation à un nouveau réseau de solidarité sociale (le curé, le secours catholique) supplantant la perte des soutiens d'origine.

Penser sa précarité/négocier le lieu de son autonomie.

Les récits des personnes en précarité tendent très souvent à se focaliser sur le temps court de l'urgence, sur ce fameux registre des tactiques cherchant à aménager au mieux des conditions de vie difficiles et incertaines (GRQM-U, 1999). Est-ce parce que la position sociale subie ne laisse plus à ces personnes les supports suffisants pour développer un agir et un penser stratégiques étendus dans le temps? Ou que la situation d'enquête conduit le chercheur à mettre hors champs certaines ressources stratégiques détenues par ces personnes?

J'avancerai qu'une façon de rendre visible l'un au moins des lieux propres de l'autonomie dont disposent ces personnes consiste justement à inclure dans le champs des données produites par l'enquête, *le travail de négociation sociale à travers lequel elles ont posé les conditions, le sens et les limites de leur engagement dans cette enquête*. Si on opère ce renversement épistémologique, il apparaît : 1/ que ces personnes ont toutes un lieu propre sur lequel elles sont en mesure d'exercer un contrôle stratégique fort, mais cependant ouvert au dialogue; 2/ que ce lieu propre diffère radicalement d'un monde à l'autre.

Ainsi, dans la relation d'enquête établie avec les résidents mazahua de la vecindad, le lieu de l'autonomie - celui qui fait l'objet de la négociation, celui que les enquêtés propose explicitement de nous ouvrir tout en se réservant le droit tout aussi explicite de nous le refermer - ce lieu propre est le lieu, *collectif et politique*, de l'identité indigène urbanisée dans ses rapports stratégiques de lutte sociale avec les processus de domination à l'œuvre dans la société mexicaine contemporaine.

La nécessité de négocier un droit d'entrer et de travailler auprès des résidents est posé comme un préalable explicite dès notre première visite dans l'enceinte de la vecindad par le Senor Juan un mazahua président l'Association de la Rue. D'emblée, un cadre de discussion formalisé est institué : on nous prie de revenir avec une attestation officielle de notre université, et d'exposer nos intentions à l'assemblée des représentantes mazahua de la Fédération des Quartiers, qui prendront la décision finale d'accepter ou refuser notre présence. Nourries de matériaux hétérogènes - griefs contre l'exploitation des expériences indigènes faite à leur seul profit par les anthropologues, demande d'explicitation des objectifs de recherche poursuivis, demande de petits services (aider un jeune à s'inscrire à l'université, aider une adolescente épileptique) - les négociations se sont finalement poursuivies pendant les 4 mois du terrain, sans que les indigènes en formulent la clôture officielle par un refus ou une acceptation. Malgré cette absence d'acceptation explicite à notre présence, des représentants nous ont laissé entendre que nous pouvions prendre contact individuellement avec les résidents et ont chargé une résidente de me présenter personnellement à l'ensemble des familles. De fait, des entretiens ont été réalisés. Individuellement, l'engagement dans l'enquête n'a jamais donné lieu à des négociations : l'accord se faisant toujours rapidement

sur la seule base d'une coordination pratique des disponibilités et horaires entre enquêté et enquêteur.

On voit que les négociateurs maîtrisent ici deux éléments stratégiques importants. Le premier est la *maîtrise du temps propre* : ne pas clôturer officiellement la négociation permet en effet aux résidents de garder le contrôle ultime de l'échange en se réservant le droit éventuel de rompre la relation engagée, tout en laissant à chaque résident le contrôle individuel de son propre engagement auprès du chercheur. Le second est l'*appropriation des outils de médiation institutionnelle* : en maintenant ouvert un champ d'interlocution institutionnel où sont mis face-à-face les "universitaires" et les "responsables associatifs indigènes", les négociateurs instaurent la présence d'un lieu de référence égalisateur des statuts pouvant être invoqué en cas d'abus de pouvoir. Suivant Lévinas (1991), je dirai que ce lieu de référence collectif opère comme le tiers médiateur des face-à-face interindividuels engagés par la relation d'enquête : il prend la responsabilité d'en garantir le bon déroulement éthique.

La relation d'enquête ne fait que mettre en lumière des capacités stratégiques régulièrement mises en œuvre en dehors d'elle. Ces négociations se déroulaient toujours où se déroulent habituellement les *juntas* - assemblées où les résidents exposent régulièrement les problèmes de la communauté et discutent des décisions à prendre. Les deux associations mazahua qui en furent partie prenante sont à la fois en relation de coordination avec d'autres associations indigènes et en relation de négociation avec les autorités mexicaines. Bonfil (1991) souligne l'apparition dans le Mexique des années 80 d'organisations de ce type témoignant d'une appropriation des espaces et instruments de la culture politique dominante. Une apparition liée à l'émergence d'une population d'indiens ayant fait l'expérience de la vie urbaine et d'une meilleure scolarisation. On doit souligner que le travail stratégique de ces collectifs n'est pas tourné vers le passé et la défense d'une culture indigène enclose sur elle-même, mais au contraire vers leur pleine intégration à la définition de l'avenir du pays : comme le disent les indiens rebelles zapatistes, qui constituent la frange la plus radicale et la plus médiatique de ce mouvement social, "en tant qu'Indiens, nous voulons avoir la possibilité de construire au sein de la nation mexicaine, notre propre réalité différenciée" (Ramonet, 2001: 50).

En situant publiquement le lieu de l'autonomie et de la négociation dans l'espace collectif et externalisé *de la condition indigène en milieu urbain*, les mazahua de la *vecindad* réussissent à inscrire leur identité *au-delà* des situations individuelles de misère sur lesquelles ils n'ont que des prises tactiques, c'est-à-dire locales et temporaires. Par là, ils se donnent un accès *au temps long de la culture collective* : celui des héritages transmis et des stratégies de lutte sociale.

En contraste, c'est dans le mouvement inverse de l'*intérieurisation* et de la *personnalisation* que se négocie la relation d'enquête avec L. Son lieu propre - celui sur lequel elle accepte ou refuse de s'exposer en conservant au long de l'échange le pouvoir complémentaire d'ouvrir et clore le questionnement du

chercheur - ce lieu propre est posé par l'enquêtée comme celui d'un *soi blessé* appelant symétriquement *l'intimité* d'un travail de reconstruction de soi.

La requête et l'accord préalables de participer à un entretien autour des conditions de vie de personnes à la rue et de leur parcours sont posés et précisés au cours de plusieurs échanges informels dans la rue. C'est L. qui fixe le lieu, le studio où elle est hébergée pour quelques mois, ainsi que le moment et la présence de son compagnon qui la reconforte.

J'arrive un peu avant la fin d'un repas. L. me fait asseoir à la table de salon et propose du café. C'est son compagnon qui le prépare. Pendant la plus grande partie de l'entretien, celui-ci reste en retrait dans le coin cuisine ou à l'extérieur pour sortir le chien, mais appuie L. quand c'est nécessaire: en acquiesçant, en aidant à la traduction, en me demandant d'explicitier.

L. ne veut pas que j'utilise mon dictaphone. Elle sort d'une période très difficile et tout le monde (secours catholique, assistance sociale) veut qu'elle fasse son histoire de vie, mais elle s'y refuse pour l'instant. C'est encore trop frais, trop douloureux. Elle commence à peine à se reconstruire grâce au soutien de son compagnon "qui lui sert un peu de psychanalyste".

Tout en me signifiant ainsi qu'elle se refuse à un entretien approfondi, elle me raconte d'emblée l'épisode de son internement à l'hôpital et parle de la difficulté de ses rapports avec ses parents. Tout au long de l'entretien, elle combine ainsi l'affirmation explicite de son refus de se livrer à l'enquête pour préserver l'intimité de ses blessures et ne pas entraver le travail de cicatrisation ("c'est trop tôt pour remuer tout ça encore"), avec une participation active et volontaire à l'entretien qu'elle oriente et réoriente elle-même à plusieurs reprises vers le lieu de cette souffrance psychologique.

Le basculement dans un registre personnalisé et intime est ici linguistiquement marqué par l'emploi du tutoiement dont nous convenons à l'initiative de L. dès le début de l'entretien (pour les entretiens et échanges réalisés avec les mazahua de la *vecindad*, en contraste, les marques espagnoles du vouvoiement de politesse - *usted, senora, señor* - se sont toujours imposées).

La lecture psychologique que fait L. de sa condition de précarité - comme lieu d'une crise et d'une reconstruction de soi - entre en résonance manifeste avec l'idéologie qui arme depuis 30 ans les services de réinsertion sociale, et tend à interpréter de manière privilégiée les situations de misère comme le fruit des faiblesses psychologiques de ceux qui les subissent (Lenoir, 1974 ; Mauger, 2001). C'est ce que traduit bien l'immédiate référence aux demandes répétées d'histoire de vie faites par les bénévoles et travailleurs sociaux auprès de L. Pourtant, il est clair - et cela malgré la violence réelle de la tyrannie familiale et les souffrances tout aussi réelles qu'elle génère -, que les conditions de misère qui interdisent à L. de faire des projets à long terme tiennent objectivement au seul fait qu'elle est une immigrée sans papier définitif *et donc sans droits*, sans emploi *et donc sans les moyens d'un logement fixe*. Et que ces conditions n'ont pas de relation directe avec les structures de sa personnalité, mais sont toutes entières générées par une structure sociale et des logiques institutionnelles: celles du statut légal des étrangers en France, des conditions d'emploi dans l'économie néo-libérale et des

failles d'une protection sociale toute entière pensée à partir du travail salarié et de la dépendance familiale (Castel & Haroche, 2001 ; Farge & Laé, 2000).

Pourtant L. réussit à faire de cette lecture psychologique un espace propre qu'elle parcourt selon ses propres grilles de lecture en contrôlant la possibilité laissée à autrui de s'y introduire. Dans ses commentaires relatifs à l'expérience psychologique difficile qu'elle vit mais sur laquelle elle reprend progressivement le dessus, deux lignes de lecture s'opposent de manière dialectique. Il y a d'abord la lecture médicale, qu'elle conteste: elle sait aujourd'hui qu'elle n'est pas folle et que la réponse de ses parents à ce qu'ils estimaient être des troubles du comportement était disproportionnée, mais longtemps elle a intériorisé cette interprétation et craint qu'une part incontrôlée d'elle-même ne resurgisse. Puis, une contre-lecture spirituelle est avancée à un moment de l'entretien: croyante, mais en marge d'une église catholique contre laquelle elle se dit en colère (même si elle est reconnaissante au curé et au secours catholique pour leur soutien), elle pense que son arrivée dans la commune "n'est pas un hasard", qu'elle est pour elle le lieu d'une véritable "renaissance". Si on suit cette ligne interprétative proposée par L., son récit de vie prend une forme qui rappelle la structure des récits de conversion religieuse (Espinosa, 1997) ou d'acheminement vers la sainteté de l'hagiographie chrétienne (Bohler, 1993). La vie dans la misère peut y apparaître comme une phase de prise de conscience et de pénitence succédant à une phase initiale de confusion spirituelle (l'internement et l'intériorisation de la tyrannie familiale), et appelée à être dépassée par l'accès de la personne à une clarté spirituelle nouvelle (la renaissance, le retour à une paix psychique).

C'est sur ce lieu propre du cheminement interne vers une renaissance de soi pacifiée, à la fois psychologique et spirituelle, que l'enquêtée marque sa volonté de garder la maîtrise. Notamment en me demandant d'interrompre la relation d'enquête jusqu'à ce qu'elle ait avancé davantage sur ce chemin. Volonté de protéger une identité en cours de reconstruction en contrôlant stratégiquement le temps nécessaire à cette reconstruction ainsi que les modalités acceptables de son dévoilement à l'enquêteur ou aux travailleurs sociaux. Or, situer son identité en devenir dans le hors-temps du penser-sur-soi, c'est la soustraire aux aléas incontrôlables du temps social de la misère. Se définir et se négocier socialement auprès des autres d'abord comme une personne en crise spirituelle, c'est s'inscrire dans une communauté humaine universelle qui transcende la répartition en catégories sociales stigmatisées : pauvre, fou, mendiant, malade, immigré, sdf.

J'ai avancé plus haut que la définition et la négociation sociales d'un lieu d'identité collective fournissaient aux résidents indigènes de la *vecindad* un support stratégique de résistance aux conditions de précarité auxquelles ils sont individuellement confrontés. Dans un mouvement inverse, L. trouve dans la construction et la protection négociées de sa propre intimité psychique en devenir, un ressort stratégique pour se tendre vers un projet de reconstruction de soi à travers quoi elle transcende les misères et les urgences de la précarité.

La divergence qui se dessine ici entre le support du collectif et celui de l'intimité individuelle me semble avoir un sens historique et politique que j'essaierai d'explicitier pour conclure. Mais avant ça, je tiens à nuancer cette

opposition duale trop simple en rapportant un dernier élément de l'entretien avec L. qui me permettra de rappeler avec Lévinas, qu'entre soi et le collectif, se situe l'espace médian du face-à-face interindividuel et de la responsabilité éthique de l'un pour l'autre qu'il engage.

Le souci de l'autre et la réappropriation du temps long.

La fondation de sa propre famille, le soin et l'éducation donnés à ses enfants sont souvent pour les personnes en situation de misère, les seuls moyens de construire un lieu propre où les projets réussissent à s'émanciper du temps court de l'urgence pour se déployer dans le temps long d'une responsabilité contractée pour toute une vie auprès d'un fils ou d'une fille (GRQM-U, 1999).

Gravement malades tous les deux, L. et son compagnon n'ont pas d'enfant. Mais, comme beaucoup de personnes à la rue, ils ont un chien. Pour L., son chien est d'abord "son substitut", "son enfant", la seule chose dont elle se "sente responsable". Cette responsabilité, c'est son compagnon qui la lui a offerte, parce que c'est une façon pour lui d'assumer la responsabilité de son propre souci pour le devenir de L., et de le faire au-delà de sa mort à lui : il lui a donné le chien au moment de son arrivée dans la commune en lui disant que c'était *son* chien et que ce serait à *elle* de s'en occuper. Elle dit qu'en acceptant ce don elle s'est "engagée pour 10 ou 12 ans". Et elle mesure le sens et la portée d'un tel don : "je sais que je ne mourrai pas avant 10 ans à cause de ça". En lui offrant ce chien, son compagnon offre à L. un accès au temps long. En la chargeant explicitement de la responsabilité de l'animal comme de celle d'un enfant, il lui donne stratégiquement les moyens de formuler et d'entreprendre des projets à long terme, dont surtout celui de la reconstruction de soi analysé au-dessus. Intimité à soi rendue possible par ce double encadrement du souci qu'elle doit porter au chien en réponse à l'extrême souci que l'autre lui porte en lui offrant le chien.

Pour Lévinas (1991) la culture, en tant qu'humanité, ne commence pas avec les arts et les sciences, mais dans la responsabilité éthique que je contracte auprès du visage d'autrui et de sa faiblesse : responsabilité fraternellement prise de mon engagement à ne pas le laisser seul jusque dans la mort. Cette figure de la responsabilité éthique - et la manière dont un plus démuné, exilé, miséreux, malade, sait la contracter auprès de celle dont il a le souci stratégique de l'aider à être au-delà de sa propre disparition - cette figure met en pleine lumière, il me semble, l'inhumanité d'un modèle économique néo-libéral inversement fondé sur la recherche du profit individuel maximum et l'instrumentalisation stratégique de tous les autrui possibles.

Au Mexique comme en France, les personnes rencontrées se montrent capables d'habiter activement les conditions de misère dans lesquelles elles vivent en développant différentes intelligences stratégiques et tactiques. Ces personnes n'ont pas, rigoureusement parlant et contrairement à certains préjugés bien ancrés dans les médias et les institutions contemporaines, de problèmes d'autonomie psychologique: comme nous tous, elles improvisent, négocient et organisent des

projets dans le temps, mais doivent le faire avec une intelligence d'autant plus aiguisée et inventive qu'elles n'ont que très peu de moyens à leur disposition et à l'inverse beaucoup d'obstacles à surmonter.

Si l'autonomie des personnes en situation de précarité fait problème ce n'est donc pas au plan cognitif, mais *au plan politique*. Et c'est là où peut apparaître l'intérêt spécifique de l'analyse interculturelle pratiquée.

Pour Castoriadis (2000), l'individu pleinement autonome est celui qui peut se déplacer librement au sein des trois espaces sociaux constitutifs de toute démocratie véritable: l'espace intime et privé de la vie du foyer (maison, famille), l'espace à la fois public et privé de la vie civile où les citoyens se rencontrent et s'associent (entreprise, théâtre, association, etc.), et l'espace exclusivement public où s'exerce le pouvoir politique. L'équilibre démocratique est celui qui garantit l'autonomie de chaque citoyen en instituant chacun de ces trois espaces comme un lieu propre autonome mais cependant inter-relié et ouvert aux deux autres.

Or ce que montre bien l'analyse interculturelle, c'est que les familles indigènes de la *vecindad*, malgré des conditions de grande précarité matérielle, possèdent des supports historico-culturels leur permettant de mettre en place le lieu d'une société civile d'où ils peuvent tenter de négocier auprès du pouvoir politique. Même si la société mexicaine a de sérieux progrès à faire en matière de démocratisation (Ramonet, 2001), et même si les relations qui s'instituent ainsi restent fortement inscrites dans des rapports de domination sociale, il n'en reste pas moins que ces populations pauvres réussissent à interrelier stratégiquement les trois espaces en y participant activement. En contraste, le foyer formé par L., son compagnon et son chien, apparaît comme l'espace social vers lequel converge et se referme l'essentiel de leurs mouvements tactiques et stratégiques. Ils n'ont, au moment de l'enquête, aucun accès positif et actif ni à l'espace civil (ils n'y sont que les débiteurs des cadeaux que veulent bien leur faire les gens) ni à l'espace politique (leur statut légal de migrant provisoire leur interdisant même le vote). Et le cas n'est pas isolé. On sait que le repliement des plus pauvres sur l'espace du foyer et de l'intimité individuelle répond en France à la fois aux critères d'accès à l'aide sociale et à une série de transformations historiques conduisant depuis 10-20 ans à la décomposition des collectifs sociaux et au démantèlement de leurs ressources historico-culturelles en matière de résistance à la domination - effondrement des cultures ouvrières, criminalisation de la misère et de la rébellion sociale (Beaud & Pialoux, 2001; Bonelli, 2001; Bourdieu, 1993; Collovald, 2001; Wacquant, 1999).

Malgré ces obstacles, ces dernières années ont vu se développer en France de nouveaux mouvements sociaux où les plus démunis - sans papier, sans logement, sans emploi - sont parties prenantes (Sommier, 2001). Ce type de mobilisation collective est essentielle pour permettre aux acteurs de retourner les stigmates sociaux (GRQM-U, 1999), et leur donner les supports d'une "sortie de soi" les engageant en propre dans le temps long de l'histoire culturelle des sociétés (Clot, 2001). Elle est essentielle plus largement pour l'ensemble des citoyens, militants, chercheurs ou travailleurs sociaux, qui cherchent à contribuer à la construction d'une société véritablement démocratique. Car c'est seulement par

notre capacité citoyenne à passer du champ *éthique* de la nécessaire indignation face à l'intolérable (Ricœur, 1996) au champ *politique* d'une action collective médiatisée, qu'on peut espérer œuvrer, comme les indiens mazahua de la vecindad, à une transformation critique des mondes contemporains et de leurs logiques (Maffiolo, 1999). Et en premier lieu à déconstruire la logique proprement intolérable d'une économie surmoderne qui assure au 20% les plus riches 82,7% du revenu mondial et ne laisse aux 20% les plus pauvres que 1,4% de ce revenu⁶.

bibliographie

- Abélès, M. (2002). Le terrain et le sous-terrain. In C. Ghasarian (Ed.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*, 35-44. Paris: Armand Colin.
- Arizpe, L. (1985). *Campesinado y migracion*. México: S.E.P.
- Augé, M. (1992). *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion.
- Beaud, S. & Pialoux, M. (2001). Emeutes urbaines, violence sociale. *Le Monde Diplomatique*, N°568, 48ème année, juillet, 18-19.
- Bernand, C. & Gruzinski, S. (1991-1993). *Histoire du nouveau monde 1 & 2*. Paris: Fayard.
- Bohler, D. (1993). Le conte et la pensée mythique. Figures de l'identité et suspend du temps. *Ethnologie Française*, 23, 1, 37-47.
- Bonelli, L. (2001). Renseignements généraux et violences urbaines. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N°136-137, 95-103.
- Bonfil Batalla, R. (1991). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.
- Bourdieu, P. (1993) (Ed.). *La misère du monde*. Paris: Seuil.
- Bueno, C. (1994). Migracion indigena a la construccion de vivienda en la ciudad de México. *Nueva Antropologia*, Vol. XIV, N°46, 7-24.
- Castel, R. & Haroche, C. (2001). *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. Paris: Fayard.
- Castoriadis, C. (2000). Pour un individu autonome. In *Penser le XXIème siècle. Manière de voir*, N°52, juillet-août, 14-17.
- Certeau, M. de (1990). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- Clot, Y. (2001). Sortir de soi. Travail, chômage et action collective. In F. Abécassis & P. Roche (Eds.), *Précarisation du travail et lien social*, 257-278. Paris: L'Harmattan.
- Collovald, A. (2001). Des désordres sociaux à la violence urbaine. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N°136-137, 104-114.
- Espinosa, J. (1997). La narracion admirativa en los relatos de conversiones religiosas. *Coloquio de Sociologia Clinica e Investigacion Qualitativas en Ciencias Sociales*, Cuernavaca, Mexique, 30 Juin - 6 Juillet.

⁶ Source: Rapport 1998 du Programme des Nations Unies pour le Développement

- Farge, A. & Laé, J.F. (2000). *Fracture sociale*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Ghasarian, C. (2002) (Ed.). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*. Paris: Armand Colin.
- Geertz, C. (1984). "From the native's point of view". On the nature of anthropological understanding. In R. Shweder & R. LeVine (Eds.), *Culture theory*, 123-136. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRQM-U: Groupe de Recherche Quart Monde-Université (1999) (Ed.). *Le croisement des savoirs*. Paris: Editions de l'Atelier/Editions Quart Monde.
- Gruzinski, S. (1996). *Histoire de México*. Paris: Fayard.
- Lenoir, R. (1974). *Les exclus*. Paris: Seuil.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Maffiolo, D. (1996-1997). *Stratégies de créolisation des minorités indiennes à México: enjeux communicationnels et métacognitifs des trajectoires culturelles métisses 1 & 2*. Projets de Recherche. Paris: Fondation Fyssen.
- Maffiolo, D. (1999). *Signes, pouvoirs et diversités. Outils et matériaux pour une anthropologie métacognitive et politique des relations entre cultures, communications et connaissances*. Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses.
- Mauger, G. (2001). Les politiques d'insertion. Une contribution paradoxale à la déstabilisation du marché du travail. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N°136-137, mars, 5-14.
- Perez, M.L. (1993). La identidad entre fronteras. In G. Bonfil Batalla (Ed.), *Nuevas identidades culturales en México*. México: Conaculta.
- Ramonet, I. (2001). *Marcos. La dignité rebelle*. Paris: Galilée.
- Ricœur, P. (1996). L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable. *Diogène*, N°176, octobre-décembre, 166-176.
- Roche, P. (1997). Rapports sociaux d'exclusion et dimensions corporelles. *Coloquio de Sociologia Clinica e Investigacion Qualitativas en Ciencias Sociales*, Cuernavaca, Mexique, 30 Juin - 6 Juillet.
- Roche, P. (2001). Le laboratoire secret de la production de l'exclusion. In F. Abécassis & P. Roche (Eds.), *Précarisation du travail et lien social*, 27-40. Paris: L'Harmattan.
- Sommier, I. (2001). *Les nouveaux mouvements contestataires. A l'heure de la mondialisation*. Paris: Flammarion.
- Soustelle, J. (1967). *Les quatre soleils*. Paris: Plon.
- Soustelle, J. (1993). *La familia otomi-pame en el México central*. México: Fondo de Cultura Economica.
- Soutrenon, E. (2001). Faites qu'ils (s'en) sortent... A propos du traitement réservé aux sans-abri dans le métro parisien. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N°136-137, mars, 38-48.
- Taracena, E. (2001). Modernité et précarisation de l'emploi au Mexique. In F. Abécassis & P. Roche (Eds.), *Précarisation du travail et lien social*, 71-86. Paris: L'Harmattan.
- Wacquant, L. (1999). *Les prisons de la misère*. Paris: Raisons d'Agir.

Yoseff, J.J., Perez, G. & Ortega, R. (1994). La construccion de la individualidad y la subjetividad en la infancia en familia Mazahua. *Revista de Poblacion*, Ano 4, N°10, mayo-agosto, 35-44.