



**HAL**  
open science

## L'éthique des déclassés.

Benoit Hazard

► **To cite this version:**

Benoit Hazard. L'éthique des déclassés.. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 2003, 167-168, pp.285-296. <halshs-00947200>

**HAL Id: halshs-00947200**

**<https://shs.hal.science/halshs-00947200v1>**

Submitted on 14 Feb 2014

**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.



HAL Authorization

## L'éthique des déclassés

**A propos de Philippe Bourgois, *En quête de respect. Le crack à New York*, Paris, éd. Seuil, 2001, 458 pages, index. (Benoit Hazard, Ceaf-EHESS)**

***Paru dans L'homme, 167-168, 2003, pp. 285-296.***

Dans l'introduction d'*Outsiders* (1963), Howard S. Becker avançait que la déviance résulte d'une interaction entre des normes et des types de comportements particuliers et de sa désignation. Et l'auteur ajoutait : " Mais nous devons conserver à l'esprit que les normes créées et conservées par cette désignation, loin d'être unanimement acceptées, font l'objet de désaccords et de conflits parce qu'elles relèvent de processus de type politique à l'intérieur de la société " (p.41). Cette veine de la réflexion sur les tensions politiques qu'une société exprime à partir de son rapport aux normes établies, n'est pas étrangère à l'entreprise de Ph. Bourgois, auteur d'une ethnographie des revendeurs de crack du Barrio<sup>1</sup>. Mais toute déviance constitue-t-elle un discours à l'endroit des normes établies par la société dominante ? Jusqu'où le relativisme moral de l'anthropologie peut avancer dans la compréhension de ces comportements ? Telles sont les questions posées par la lecture d'*En quête de respect* dont je présente le contenu avant de discuter, dans un second temps, la portée heuristique de la " culture de rue ", puis dans un troisième temps, les attendus éthiques.

Avant de plonger dans la lecture suffocante, les descriptions parfois insoutenables, les récits douloureux, qui composent cette ethnographie, dont on doit vanter l'extrême sensibilité, les premières pages de l'ouvrage consacrées au quotidien actuel des rues de East Harlem, invitent à une profonde respiration. Passer ce répit, le lecteur entre avec l'ethnographe dans le Barrio qui, au début des années quatre-vingt, connut une explosion du commerce et de la consommation de

---

<sup>1</sup> Le Barrio est le quartier portoricain de East Harlem (New York).

crack ; il suit d'une impassible torpeur les logiques impitoyables et les rationalités d'actes déments d'une bande de dealers issus de l'immigration portoricaine avec lesquels l'auteur a vécu pendant cinq ans.

Guidé par la volonté de construire une ethnographie de " l'économie de la rue ", Ph. Bourgois s'attache à montrer les relations entre le commerce du crack et l'émergence d'une culture de rue. Portée par de jeunes *nuyoricains*, devenus inutiles à l'économie légale, " décrochés " de la protection sociale et des droits humains, cette culture circonscrite par une économie clandestine qui autorise à survivre entre un système pénitentiaire en pleine expansion et la toxicomanie, définit l'espace social des Portoricains du Barrio (p. 20-23). A cet égard, les données officielles sur le niveau de vie du Barrio dénotent, avec éloquence, l'indécence et la violence des pouvoirs publics américains (chapitre 1), qui, ignorant l'économie du crack, nient la réalité de la pauvreté et des stratégies de survie induites par cette situation. Ce constat justifie la démarche : la logique des vendeurs de crack doit être comprise au regard de la vie quotidienne des habitants d'un quartier fragilisé. Rapportée à une logique de survie, fut-elle rémunératrice, l'économie clandestine fournit des stratégies alternatives de production de revenus pour les déclassés. En ce sens, ces stratégies sont le ferment d'une " culture de rue ", c'est-à-dire d' " un réseau complexe et conflictuel de croyances, de symboles, de modes d'interactions, de valeurs et d'idéologies émergeant en opposition à l'exclusion suscitée par la société dominante " (p.36). Elles nous mènent devant la candeur brutale des faits réservés à des sans droits, plus que désespérés, dans une cité faite d'élus : la société américaine.

L'action des revendeurs de crack trouve son fondement objectif dans une " marginalisation structurelle " que retrace le second chapitre à travers l'histoire du déclassement des *nuyoricains* et de leur ancrage dans une écologie liée à la criminalité et à la délinquance. Pris dans un " marathon de l'histoire économique " (p.87), trois générations ont suffi pour transformer successivement les paysans portoricains en aliénés des plantations de Portorico,

puis en migrant vers les usines new-yorkaises, pour échouer, en définitive, dans l'économie de l'*Inner City* bâtie sur des ruines faites d'ampoules de crack. De cette chevauchée sauvage, des débris culturels comme la figure du *jibaro*, incarnation paysanne d'une résistance la domination coloniale, à l'aliénation sociale et politique, passant par le respect de soi et de la culture agraire portoricaine, nourrissent l'*ethos* des revendeurs de crack.

Cette objectivation de la situation des dealers ne vise pas à justifier leurs actions, non plus qu'à trouver une quelconque caution morale laquelle est par ailleurs absente dans la culture de rue. Elle restitue le décalage entre la structure et l'action et pointe " la façon dont des individus réagissent aux forces qui les oppriment " (p.89). Ainsi, elle entre en résonance avec les occurrences d'une culture forgée par " l'enchaînement des économies clandestines " (p.104) au fil des recompositions démographiques de East Harlem. Sur ce point, l'histoire du Barrio prend un tour, presque cinématographique, où le lecteur voit défiler en un même espace, la vie quotidienne de *Little Italy*, *The Ghetto*, *Spanish Harlem*, *El Barrio*. Sous les ampoules de crack, les strates, allant des pavés de 1880 à l'asphalte du Barrio, communiquent et sont chargées de stéréotypes éternels, toujours négatifs — la " Ligue des nations ", " un kaléidoscope de races " (p.91). L'auteur fait revivre les passants : les hommes du clan Genovese, les lieux où les organisations maffieuses s'enchaînent les unes aux autres, où les bars clandestins deviennent lieux de prostitution, puis maisons de crack. Marqué par le sceau de la criminalité, le Barrio apparaît sous l'angle des activités qui, autrefois réservées à la mafia, perdurent et deviennent des " métiers " sur un marché libre (p.105-106), puis sous l'angle de la vitalité de la culture de rue et de ses expressions artistiques emblématiques de East Harlem. De sorte que Ph. Bourgois va au-delà des représentations ethnographiques visant la dénonciation et de la condamnation morale de la pauvreté<sup>2</sup> laquelle serait vécue par les *nuyoricains* comme l'ultime manque de

---

<sup>2</sup> L'auteur décèle ces attitudes dans la compréhension écologique de F.M. Trasher (1932) et dans la " culture de pauvreté " décrite par O. Lewis (1966).

respect (*respeto*) constitutif de l'identité *jibara* parce qu'elle participe au dénie du dernier droit : celui d'être pauvre. La Barrio dépeint alors un monde où tout est inversé, centré sur une " culture de la rue oppositionnelle " qui symbolise la dignité et la résistance culturelle à la pauvreté mais définit le bon sens du côté du crime et de la violence (p.100-106). Dans ce style d'opposition, la résistance des nuyoricains se révèle autodestructrice.

Les activités de la rue sont vécues comme de vrais métiers, analogues aux emplois du travail officiel, avec leurs hiérarchies et leurs " smicards du crack " (p.128-135). Structurées par les relations entre les vendeurs, ces activités mêlent l'univers culturel portoricain et une division classique du travail : entre autres, elles sont normées par des logiques clientélistes<sup>3</sup>, le degré d'accoutumance au crack qui déterminent la confiance entre les membres du réseau, la volonté d'établir un *distinguo* entre revendeurs qui se respectent et consommateurs " accros ". Ces normes régissent l'intégration dans l'organisation et les relations hiérarchiques entre propriétaires, gérant et guetteurs (p.119-121) tout comme elles illustrent les relations des revendeurs à la société dominante, c'est-à-dire : les désirs d'autonomie, la quête de dignité et le respect (p.140-141), la reproduction à l'excès du consumérisme de la société américaine, et l'espoir, toujours entretenu, de l'impossible retour dans l'économie officielle.

Entre le rêve de " devenir réglo ", la quête de respect et le rejet forcé du travail légal, le destin des *nuyoricains* est scellé à une " désintégration culturelle " (p.152) née de l'effondrement des secteurs d'activités secondaires et de la réorganisation de l'économie New-Yorkaise autour d'une économie de services (chapitre 4) dans laquelle les revendeurs, en butte à de nouveaux " conflits culturels " se montrent très vulnérables. Poursuivant le rêve de l'immigrant prolétaire de leurs parents, les expériences des *nuyoricains* dans l'économie de service sont vécues dans une distorsion temporelle en opposition avec la culture de la rue : alors que la culture ouvrière

---

<sup>3</sup> L'auteur montre que la relation d'amitié sacrée du *compadrazgo* régent la solidarité et les obligations entre le propriétaire d'une *crackhouse* et ses revendeurs.

fondée sur la virilité masculine s'accommodait avec le style oppositionnel de la rue, la culture de bureau, n'offrant qu'un emploi subalterne et socialement disqualifiant, est perçue par les nuyoricains comme la valorisation d'un style de relations féminisé et une imposition des normes de la classe moyenne anglo-saxonne. Ces normes procèdent d'une inversion des relations hiérarchiques et des rôles sexués admis dans le Barrio (p.177). En ce sens, l'économie légale renforce une opposition identitaire fondée sur une divergence de sens commun entre la rue et le bureau, soit un " conflits culturels " (p.152). De fait, le retour dans la rue est vécu comme une résistance, un triomphe du libre-arbitre, ou encore une " célébration oppositionnelle de la marginalité de la rue " (166) en dépit de l'échec confortant l'attitude autodestructrice des revendeurs.

Les récits de l'enfance composant dans le dernier temps de l'ouvrage interrogent les relations entre les instances de la socialisation (école, groupe de pairs, familles explosées entre des mères célibataires et des pères vulnérables) et la construction de la marginalisation sociale. Pris entre l'identité *nuyoricaine* assignée par le Porto Rico rural et les stigmates hérités de la confrontation entre l'institution scolaire et le capital symbolique des mères (p.214-217), l'enfance des fils de migrants portoricains reflète une situation d'indétermination culturelle<sup>4</sup> qui alimente la résistance à l'école et la construction de personnalités violentes (chapitre 5). Face à cette exclusion de prime jeunesse, les groupes de pairs (*peer group*) proposent un espace de sociabilité qui favorise l'intériorisation de conduites délinquantes et qui organise, à travers la mise en œuvre d'actes délictueux, la satisfaction de besoins purement instrumentaux et la solidarité rituelle du groupe. Du reste, sous la forme d'agressions purement gratuites, ces actes exaltent une rage plus individuelle, c'est-à-dire une cruauté conçue à la fois comme une pathologie consciente et comme une " mauvaise portoricanéité " (p.240). Cette opposition entre la violence imputable à des normes collectives et celle, plus individuelle, relevant

habituellement de la pathologie, s'efface devant la dimension la plus brutale et déconcertante, pour l'anthropologue comme pour son lecteur, de la socialisation de la rue : le viol collectif adolescent (p.241-248). Sur ce point, l'auteur s'engage contre une "conspiration du silence" qui pérennise le contrôle social sur les femmes ; il inclut le viol dans sa représentation ethnographique et s'interroge : Comment comprendre que cet acte démesuré constitue une norme dans la culture de rue sans produire une représentation humiliante des pauvres et des sans pouvoirs ? Le viol traduit-il une mode de domination des dominés passant par le stade ultime de la brutalité des relations entre les sexes ? En quête de sens, l'auteur voit dans cet acte l'exercice d'un contrôle social autant sur les individus du réseau que sur les victimes féminines, ce qu'affirme la parole scabreuse de l'un revendeurs : "c'est le prix de la liberté" (p.245). En ce sens, ces violeurs poussent à l'outrance la logique patriarcale des gangs, laquelle justifie leur action, dans le même temps qu'elle exprime l'intériorisation de leur propre dévalorisation (p.248).

Expression d'une crise du modèle patriarcal portoricains, les violences sur les plus faibles traduisent l'anachronisme new-yorkais d'une économie domestique *jibara* articulée autour d'un "mâle autocratique productif" (p.252). Cette crise pousse les femmes vers des carrières dans l'économie clandestine où elles négocient une trajectoire entre la violence, la maltraitance sexuelle et l'aspiration à des droits individuels incarnés par les modèles patriarcaux de la classe moyenne anglo-saxonne. Toutefois, tantôt balisée par les résidus de l'identité *jibara*, tantôt structurée par la logique patriarcale des gangs (276), cette résistance des femmes n'échappe pas à la logique d'autodestruction : elle l'a propage. La dislocation des anciennes structures familiales *jibara*, consécutive à l'intériorisation des normes machiste par les femmes atteint son paroxysme, en suscitant le rejet d'une maternité assimilée à la transmission de la souffrance

---

<sup>4</sup> La "situation d'indétermination culturelle" est au cœur des travaux d'A. Sayad sur *La double absence* (1999)

vécue. Vu sous cet angle, le droit des femmes du Barrio se définit d'abord à l'aune de la liberté individuelle, plutôt que de la solidarité de groupe (279).

L'éclatement des structures familiales affecte enfin l'identité masculine des pères (chapitre 8) et les hiérarchies du Barrio : aspirant idéalement à une progéniture généreuse, les pères restent prisonniers d'une rue oubliée du foyer et des enfants et vivent une " crise historique de la virilité " (p.334). À une logique des " cycles familiaux de violence "—entendons une transmission intergénérationnelle de la brutalité masculine— répond la formation de " foyer en série " (p.344-349) dirigés par des femmes et où circulent les hommes. Dans le même temps, l'incompatibilité entre le vécu dans la rue et la responsabilité qui incombe à l'entretien d'une progéniture, alimente la frustration des pères en quête de paternité.

Les conclusions de l'ouvrage sont dirigées sans appel vers les politiques des pouvoirs publics (p.363-364). Elles essaient de lier l'agenda politique de la lutte contre la drogue aux Etats-Unis au programme d'une anthropologie préoccupée par les formes de pauvreté. Elles appellent d'un côté, à l'identification des formes d'apartheid fondées sur les classes sociales et les races, de l'autre côté à un regard sur le vécu des souffrances sociales, enfin, à une économie politique du commerce de la drogue dont l'existence est rendu possible par la structure du marché du travail légal. Guidés par la recherche de dignité et de respect, les revendeurs ne peuvent endosser toute la responsabilité de leurs actes dès lors qu'ils sont les victimes d'une société où tout le poids de l'échec est porté par l'individu et ses présumées tares psychologiques. À la responsabilité individuelle des revendeurs, Ph. Bourgois oppose le regard de la société tout entière : " Ce ne sont pas des "autres exotiques" opérants dans un enfer irrationnel. Au contraire, ils sont *Made in America* " (p.371).

### **La culture de rue : résistance ou ruse ?**

Au risque de produire une réflexion culturelle sur la culture de rue *nuyoricaine*, celle-ci constitue la toile de fond sur laquelle se tissent les logiques des revendeurs du Barrio. Incarnée,

tantôt par les revendeurs, tantôt par les *nuyoricains*, la culture de rue, bien qu'elle traduise, sans conteste, une spécificité de l'*inner City*, reste une configuration poreuse qui n'exclue pas la circulation des stéréotypes négatifs envers les habitants du Barrio. Cette ambiguïté de la représentation ethnographique dont on ne sait, par moments, si elle concerne l'ensemble des *nuyoricains* ou les revendeurs, émane du modèle cyclique qu'induit la thèse de la domination des portoricains en tout temps et en tout lieu. Sans avoir à remettre en cause, cette réalité objective, la vision de la culture de rue à travers une expression enracinée dans l'histoire ne limite-t-elle pas la compréhension de son génie créatif ? En effet, la réflexion historico-culturelle qui d'une part, éclaire la marginalisation sociale des *nuyoricains*, d'autre part fonctionne comme un clivage de classe et de race, et enfin donne un contenu à la résistance (*respeto*), dilue la spécificité de la culture de rue des revendeurs dans une séquence historique teintée d'une " sorte de nouveau diffusionnisme " (Friedman, 1995 : 421-422 ; Amselle, 2000). De la même façon, le poids de la culture *jibara* sur les générations issues de l'immigration portoricaine contribue à désincarner les membres du réseau par rapport au reste des habitants du Barrio et, me semble, en tant qu'expression d'un culturalisme résiduelle, contradictoire avec la situation d'indétermination culturelle des *nuyoricains*. En effet, l'histoire de la marginalisation structurelle dont les acteurs n'ont pas une conscience " objective " tend à culturaliser—mais peut-on procéder autrement ?— une situation qui, en tant que telle, constitue une logique d'action visant une production culturelle. Ph. Bourgois admet d'ailleurs que la drogue n'est que l'expression " épiphénoménale de dilemmes structurels plus profond " relatif aux inégalités de races et de classes (p.364). Mais son obstination à comprendre les codes culturels des aïeux portoricains aux dépens des clivages nés de la situation migratoire<sup>5</sup>, traduit une représentation idéalisée de la culture *jibara* de Porto Rico. En dépit des intentions de l'auteur, elle débouche

---

<sup>5</sup> Cf. C.-H. Pradelles de Latour dans sa relecture du constat posé par F. Boas au début du siècle : " Les enfants d'immigrés européens arrivés aux Etats-Unis s'éloignent ostensiblement des coutumes et façons de penser de leurs

sur une remise en cause partielle de la construction des catégories raciales aux Etats-Unis. Certes, ces catégories reflètent largement la polarisation de la société américaine entre dominant et dominés, mais ne sont-elles pas traversées par des codes sociaux et des modes d'intériorisation de la domination divergents ?

Sous de multiples aspects, la culture de rue relève d'une tradition vers laquelle convergent les études sur les ghettos américains (K. Clark, 1965 ; Horwitz, 1971), les observations sur la " culture de pauvreté " (Hoggart, 1957 ; Lewis, 1961) et sur les cultures des dominés (Waquant, 1993 ; Lepoutre, 1997). Tout en empruntant les sentiers de la " culture de pauvreté " d'O. Lewis— entendons la transmission intergénérationnelle d'un mode de vie centré sur la pauvreté et structuré par la relation entre un modèle culturel (*cultural pattern*) et la formation d'une personnalité de base—, le modèle compréhensif de Ph. Bourgois, acte l'abandon du caractère nécessairement pathologique de la pauvreté et examine les relations entre les contraintes sociales structurelles et la responsabilité individuelle (p.46), ouvrant ainsi de nouvelles pistes. De ce fait, la notion de culture s'inscrit dans les rayonnages d'une anthropologie dont l'objet diffère de la compréhension de mondes construits sur " les mirages de la fuite, de l'exil ou de l'exotisme " (Augé, 1994 : 61-62) : elle traduit un monde où coexiste une pluralité d'ordres normatifs dans lequel il n'y a plus de règles établies qui puissent situer la transgression de l'ordre social.

Dès lors, qu'entendre sous la notion de " culture de rue " ? Alors que certains auteurs ont érigé la culture de rue en système (Whyte, 1943 ; Lepoutre, 1997)<sup>6</sup> représentatif d'une forme de résistance à la marginalisation sociale, la culture oppositionnelle des *nuyoricains* fait apparaître

---

parents, bien que celles-ci aient été vivement entretenues dans des communautés fermées ne regroupant chacune que des Siciliens, des Calabrais, des Polonais ou des juifs " (2001 : 151).

<sup>6</sup> Par exemple, dans *Street corner society* (1943), W.F. Whyte, la culture de la communauté italo-américaine formait un système social organisé autour des activités de la rue. Plus récemment, cette culture a été définie comme " un système culturel composé d'un ensemble ordonné de pratiques, un système unifié d'attitudes personnelles et de relations " (Lepoutre, 1997 : 22- 23). Ses grands traits se retrouvent dans les pratiques d'une sociabilité adolescente, les formes de l'interaction verbales valorisant la parole et la croyance en son efficacité

des relations complexes et conflictuelles. Par ce tour de force, la culture de rue devient un référent pour l'ensemble des Portoricains, qu'ils soient les agents actifs de leur propre histoire, ou qu'ils en soient les agents passifs. Elle rue combine l'intérêt personnel, l'affirmation de soi et de la collectivité (p.369) tout en se donnant comme le reflet cynique des normes de l'idéologie américaine centrée sur l'ascension sociale d'individus psychologiquement prédisposés. En ce sens, la rue rejoint le panthéon des cultures qui mobilisent le " banditisme social " (Hobsbawm, 1998) et le commerce aux marges de la loi (Mac Gaffey & Bazenguissa, 2000) pour résister à la domination. Mais en situant l'acte de résistance dans un processus inéluctable de reproduction de la domination, c'est-à-dire dans l'affirmation d'une opposition passant par la destruction, la violence et l'oppression des plus faibles, n'établit-on pas une confusion entre des expressions stratégiques et d'autres tactiques du refus de la domination ? Pour le dire autrement, les catégories dialectiques de résistance et d'autodestruction sont-elles satisfaisantes pour rendre compte de pratiques culturelles d'oppositions intériorisées, soit en définitive d'une ruse des faibles ?

### **Exotique versus Contemporain : une question d'éthique et de convictions ?**

Parler de résistance au sujet d'individus vivants au purgatoire ne conduit-il pas à dissocier la logique d'une action et la responsabilité individuelle du sujet agissant ? Sans proposer un point de vue purement moral, force est de constater que des passages d'*En quête de respect* tendent à dégager les revendeurs de leurs actes en y opposant le contexte (l'histoire, l'exclusion de classe et de race). Plus généralement, je voudrais suggérer que cette approche doit susciter une réflexion sur les modèles anthropologiques " hors-jeu " <sup>7</sup> dès lors qu'ils sont hors de la loi ou

---

symbolique, l'échange de violence physique, les formes ludiques et sportives des pratiques agonistiques (*ibid.*:22-23).

<sup>7</sup> Dans son manifeste *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, M. Augé distingue cinq modèles de révisions qui assurent de renouvellement de la discipline dont celui du " hors-jeu " : " Est déclaré " hors-jeu ", l'anthropologue qui, du fait des objets empiriques qu'il choisit ou de la manière de les traiter, est considéré par une partie de la profession comme se situant au-delà des limites du jeu, au-delà du dernier défenseur de la légitimité anthropologique " (Augé, 1994 : 62). (cf. chapitre III).

des règles établies et qu'ils renvoient le chercheur à sa propre éthique et à ses modèles théoriques. En effet, la démarche ethnographique en " territoires dominés ", est bâtie sur les relations entre l'anthropologue, ses interlocuteurs et la société dominante, sur l'apprentissage des codes de conduite et des relations pouvoirs (Lepoutre, 2001 : 91). Les méthodes d'observations s'expriment sous la forme de " codes de conduites " et d'un " devoir moral " de l'observateur, en théorie conforme à la réalité empirique, mais indissociable de son éthique personnelle (Schwartz, 1993 : 12). Cette éthique personnelle peut être fortement sollicitée dès lors qu'elle doit s'ajuster à des conduites déviantes, illicites, voire criminelles. En ce sens, à travers la démarche ethnographique, l'ethnologue choisit ou non de s'engager.

A la différence de l'anthropologie des rationalités divergentes<sup>8</sup>, des auteurs avancent que les terrains nés du renouvellement des contextes (Augé, 1994 ; Scheper-Hugues, 1995) et la remise en cause de l'autorité ethnographique (Clifford, 1998), génèrent des " expériences de situations caractérisées par une obligation d'engagement " (Agier, 1997 : 9-28)<sup>9</sup>. Pour l'anthropologie sociale, ces situations semblent alimenter deux épistémologies différentes qui, bien que relevant d'une même démarche, se fondent sur l'éthique pour l'une, sur la science pour l'autre. À l'appui d'une polémique sur les fondements de l'anthropologie engagée de N. Scheper-Hugues, parue dans *Current Anthropology* (1995), on peut s'interroger sur le rôle joué par l'évolution des contextes dans la redéfinition des projets de l'anthropologie. Selon N. Scheper-Hugues, idéalement, la discipline libérait la vérité à partir de la remise en cause de ses préjugés eurocentristes et de ses présuppositions orientalistes, mais se heurtait à un relativisme moral, c'est-à-dire une caution éthique implicite de l'observateur neutre à son objet (*ibid.*, 1995 : 415-416). Et l'auteur ajoute que les contextes contemporains de la recherche ne peuvent

---

<sup>8</sup> Par cette expression, N. Scheper-Hugues désigne l'anthropologie culturelle.

<sup>9</sup> Ces situations dans lesquelles l'objet et le rapport de l'anthropologue à cet objet relèvent d'un contexte commun sont couramment désignées sous l'expression hâtive de " nouveaux terrains ". Plusieurs réflexions récentes usent des terminologies différentes : A la suite de M. Augé (1994), M. Agier (1997) parle " d'évolution des contextes " ;

plus se limiter à la seule question de savoir : “ comment les hommes pensent ” ? ; Ils exigent de comprendre : “ comment ils se comportent les uns envers les autres ” ? Dès lors, ces situations rendent inapproprié le relativisme moral et exigent un fondement éthique de l’anthropologie, soit la construction d’un engagement politique et moral (*ibid.*, 1995 :418-419) . Dans cette perspective, l’engagement n’est plus inhérent à la démarche ethnographique, mais résulte alors de l’analyse d’un contexte.

Allant à l’encontre de ce modèle éthique (*versus* un modèle scientifique objectif), Roy D’Andrade dénonce le risque qu’encourrait la discipline de se conformer à un modèle moral du monde et assigne à la description objective de se limiter à comprendre les choses décrites. De suite, D’Andrade rejette les descriptions subjectives orientées sur l’explicitation de la relation entre les agents, l’ethnographe et ses interlocuteurs, et leurs contextes (D’Andrade, 1995 : 399-408). Sans se focaliser sur ce que doit être l’objet de l’anthropologie, les contextes, en tant que théorie générale sur le monde, dans les constructions ethnographiques de N. Scheper-Hugues (1992) et de Ph. Bourgois (2001) occupent une place problématique. En effet, en centrant la description sur les réactions des agents à la domination et sur le rapport de l’ethnographe à cette société dominante, ces auteurs ne prennent-ils pas le risque de substituer une critique des contextes à la construction de leur objet ?

Sans remettre en cause les théories critiques mobilisées chez ces deux auteurs, il reste qu’ils légitiment l’anthropologie en la fondant sur une utilité sociale, entendue comme la réitération de la figure du “ porte-parole de la culture des pauvres ” (Lewis, 1961)<sup>10</sup>. Par là même, cette conviction impute un sens aux contextes à analyser qui détermine la compréhension d’une

---

la revue *Ethnologie française* (2001) avance l’expression de “ terrains minés ” ; plus récemment, J. Mac Lancy (2002) avance l’idée d’“ une anthropologie des lignes de fronts ”.

<sup>10</sup> Ph. Bourgois écrit : “ Cet ouvrage est donc l’espoir que l’écriture anthropologique peut être un lieu de résistance ”, et traduit ma conviction que les chercheurs en sciences sociales doivent et peuvent tenir tête au pouvoir ” (p. 47)

production culturelle et de ses *items*<sup>11</sup>. Se faisant l'ethnographie renoue avec la littérature au magnétophone, met en scène le langage de la rue, relate les interactions verbales entre l'anthropologue et ses interlocuteurs, cède le pas aux discours des sujets. Elle documente par le contexte les actions individuelles des dominés (Bourgois, 2001 : 45), y compris les brutalités infligées aux femmes comme le viol. Mais dans ce dernier cas, il me semble que l'utilité sociale débouche sur un autre relativisme moral qui assigne l'éthique de la responsabilité à l'œuvre collective et au pouvoir des dominants, c'est-à-dire à l'interprétation du contexte, cependant qu'elle dégage l'individu de sa volonté de passer à l'acte. Sauf à soumettre l'éthique de la responsabilité à une finalité, une cause ou une conviction, celle-ci ne peut se réduire ni une œuvre collective, ni à la psychologie de l'individu. Certes, les idées qui dirigent nos actions sont le fait de l'expérience<sup>12</sup>, mais nous les orientons, et cela, en fonction d'une individualité mais aussi de la relation à autrui.

Au-delà des enjeux théoriques, le travail de Ph. Bourgois ouvre d'autres pistes de réflexions sur le mode de présentation des matériaux ethnographiques, les études sur le genre, les relations hiérarchiques dans l'économie clandestine etc., qui témoignent d'une extrême sensibilité. Loin de toutes fascinations pour les actes déviants, l'ouvrage démontre, sur un sujet peu anodin, l'efficacité critique de l'anthropologie sociale, c'est-à-dire sa capacité à ébranler les convictions les plus ancrées, à plonger les certitudes dans le chaos, à brouiller les pistes, parfois trop balisées de la réflexion. Sans concessions pour les dealers et la société dominante, l'ethnographie prouve, aux anthropologues désireux comme aux responsables politiques, que les conditions d'un dialogue fondé sur le respect sont encore possibles.

---

<sup>11</sup> Un rapide inventaire de la littérature sur East Harlem (E.F. Frazier, 1957 ; K. Clark, 1965 ; J. Horwitz, 1970) montre que les *items* de la drogue, de la prostitution et de la violence sont récurrents.

<sup>12</sup> Cf. J. Locke. *Essai sur l'entendement humain*. Paris, éd. Vrin, 1972 (prem. éd. 1690)

## Bibliographie

Agier, M.

[1997] *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Paris, éd. Jean Michel Place.

Amselle, J.-L.

[2000] “ La globalisation. “ Grand partage ” ou mauvais cadrage ?, *L'homme*, 156, pp. 207-226.

Anderson, N.

[1993] *Le hobo. Sociologie du sans abri*, Paris, Nathan.

Augé, M.

[1994] *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, éd. Aubier.

Bazenguissa Nanga, R.; Macgaffey, J.

[2000] *Congo-Paris. Transnationals traders on the margins of the law*, Oxford, J. Currey.

Becker, H. S.

[1985] *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, éd. Métailié

Bourgois, Ph.

[1992] “ Homeless in El Barrio ”, Actes de la recherche en sciences sociales, 93, 59-68.

Clark, K.B.

[1966] *Ghetto noir*, Paris, Payot.

Copans, J.

[1975] *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero.

Dionigi A.

- [2001] “ Terrains minés en ethnologie ”, Ethnologie française, XXXI (1), pp.5-8.
- Friedman, J.
- [1995] (cf. D’Andrade).
- Hoggart, R.
- [1970] *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, éd. Minuit (prem. éd 1957).
- Horwitz, J.
- [1971] *Journal d’une fille de Harlem*, Paris, éd. Seuil.
- Lepoutre, D.
- [1997] “ Cœur de banlieue. Codes, rites et langage ”, Paris, Odile Jacob.
- [2001] “ La photo volée. Les pièges de l’ethnographie en cité de banlieue ”, Ethnologie française, XXXI (1), pp. 89-101.
- Lewis, O.
- [1985] *La Vida : une famille portoricaine dans une culture de pauvreté*, Paris, Gallimard (prem. éd. 1966).
- [1986] *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d’une famille mexicaine*, Paris, Gallimard (prem. éd. 1961).
- MacClancy, J.
- [2002] *Exotic no more. Anthropology on the Front Lines*, Chicago – Londres, University of Chicago Press.
- Pradelles de Latour, C.-H.
- [2001] “ Clivages et dérapages. Première et deuxième générations d’Africains en banlieue parisienne ”, L’homme, 157, 2001 : 151-166.
- Scheper-Hugues, N. & D’Andrade, R.

[1995] “ Objectivity and militancy : a debate”, Current Anthropology, 36 (3),  
pp.399-440.

Schwarz O.

[1993] “ l’empirisme irréductible ”, in *Le hobo. Sociologie du sans abri*, pp. 265-308

Wacquant, L.J.D.

[1992] “ The zone ”, Actes de la recherche en sciences sociales, 93, pp. 39-58.