



HAL
open science

”C’est quoi ce bazar ?” Pour une anthropologie du désordre domestique

Jean Paul Filiod

► **To cite this version:**

Jean Paul Filiod. ”C’est quoi ce bazar ?” Pour une anthropologie du désordre domestique. Jean-François Staszak; Béatrice Collignon. *Espaces domestiques : construire, habiter, représenter*, Éditions Bréal, pp.225-236, 2003, 978-2749501932. halshs-00971655

HAL Id: halshs-00971655

<https://shs.hal.science/halshs-00971655v1>

Submitted on 11 Jun 2024

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.

“C’est quoi ce bazar ?”. Pour une anthropologie du désordre domestique **Jean Paul Filiod**

In *Espaces domestiques. Construire, habiter, représenter*, B. Collignon et J.-F. Staszak (éd.), Paris, Bréal, 2004, pp. 225-236.

Pas d’ethnographie domestique sans désordre

Tout chercheur *sur* l’espace domestique qui s’aventure *dans* l’espace domestique rencontre le désordre. Habitant lui-même quelque part, construit comme tout autre humain sur des modes d’intelligibilité du monde qui laissent une place à la catégorie “désordre”, il rencontre des dispositifs domestiques, des espaces, des lieux, des coins et des recoins, des agencements d’objets qui peuvent être perçus et compris comme désordres. Sans qu’il porte forcément un jugement sur ces dispositifs et sur les sujets individuels ou collectifs qui les ont façonnés, le chercheur a au moins une impression, qui s’atténue à force de visites ethnographiques et de familiarité avec eux. On le lui dit parfois d’emblée : « je déteste ranger et je n’aime pas faire le ménage ». On lui suggère qu’il ne s’agit pas là que de psychologie : « Pouvoir être bordélique, c’est une liberté difficile à acquérir dans cette société ». On lui parle d’un cohabitant « pas très porté sur le ménage, sauf quand c’est à son bureau ». Un couple fera même ce drôle constat teinté d’inachèvement : « on est tous les deux bordéliques, mais on aimerait tous les deux que ce soit plus rangé ». Le chercheur, reçu comme un visiteur ordinaire, s’entend même dire « ne faites pas attention au désordre », alors qu’il n’avait même pas remarqué qu’il y en avait un...

Que faire de ces manifestations qui se rangent sous le terme générique de “désordre” ? Dans les entretiens et les conversations, la référence au désordre apparaît souvent en négatif d’un ordre, et peut-être faut-il commencer par constater que des couples d’opposition permettent de penser, classer, catégoriser, d’identifier les choses, les êtres, les phénomènes ; que par la langue – *anti, in, non-, dé* –, des préfixes fixent et déficient nos manières d’appréhender le monde, de le regarder, de le mettre en question ou en cause. Et le chercheur, ne pouvant pas ne pas composer avec l’héritage scientifique, fût-ce en le contestant, cherche un ordre, “l’ordre caché derrière le désordre apparent”, selon la formule consacrée.

Pour avoir été confronté de manière récurrente au désordre dans mes recherches sur l’univers domestique, il m’a semblé important d’examiner la place qu’il prend ou peut prendre dans divers modèles d’interprétation qui ont cours ou ont eu cours dans les sciences humaines et sociales. Je propose ici de visiter les principaux, afin de tenter de répondre à la question du traitement du désordre dans une anthropologie qui, si elle est nourrie d’observations ethnographiques, doit à un moment les dépasser. On observera à juste raison que cette question est posée à une époque où l’anthropologue ethnographe n’est plus systématiquement assigné à l’étude de sociétés “primitives”, “traditionnelles”, “non-occidentales” : il s’agit donc aussi de contribuer à une interrogation méthodologique sur l’ethnographie et l’anthropologie du proche, de l’ici et du maintenant.

L’ordre universel de l’habiter

Les chercheurs en sciences humaines et sociales héritent d’un chemin tracé par quelques philosophes au milieu du XX^e siècle. « Habiter serait, dans tous les cas, la fin qui préside à toute construction », écrivit M. Heidegger (1958 : 171). Comme il y a le boire, le manger, le déjeuner, le coucher, il y aura l’*habiter*. G. Bachelard contribuera à cette recherche d’un universel de l’habiter, en précisant que certains chercheurs y veilleront plus que d’autres :

« Pour un phénoménologue, un psychanalyste, un psychologue (ces trois points de vue étant rangés par ordre de prégnance décroissante), il ne s'agit pas de décrire des maisons, d'en détailler les aspects pittoresques et d'en analyser les raisons de confort. Il faut, tout au contraire, dépasser les problèmes de la description – que cette description soit objective ou subjective, c'est-à-dire qu'elle dise des faits ou des impressions – pour atteindre les vertus premières, celles où se révèle une adhésion, en quelque manière native à la fonction première d'habiter. Le géographe, l'ethnographe, peuvent bien nous décrire des types très variés d'habitation. Sous cette variété, le phénoménologue fait l'effort qu'il faut pour saisir le germe du bonheur central, sûr, immédiat. Dans toute demeure, dans le château même, trouver la coquille initiale, voilà la tâche première du phénoménologue » (1957 : 23-24). Une conception essentialiste de l'habiter prédomine, et on agite volontiers la métaphore zoologique : grâce à la rêverie de maison, « nous revivons, en une sorte de naïveté, l'instinct de l'oiseau » (id. : 102). Nid, coquille, cocon, terrier, la métaphore est tout autant biologique : bulle, cellule, la maison est l'équivalent symbolique du corps, comme le déclameront tout autant J. Baudrillard (1968 : 39) et G. Durand (1969 : 278).

Le contexte de l'époque incite sans doute à de tels élans, car l'habitat, production juridique, politique et économique, et le logement, production fonctionnelle et technico-rationnelle, tendent à étouffer l'habiter, production poétique et onirique de l'habitant. En philosophe sociologue, Henri Lefebvre s'alarme de cette emprise de l'habitat-logement sur l'habiter (1981 : 94), en recourant à l'argument de Bachelard, chez qui l'universel de l'habiter recouvre une « fonction ». « Fonction d'habiter », l'expression fait titre de premier chapitre dans l'ouvrage d'un géographe de la maison (Pezeu-Massabuau, 1983), et dont l'entame est justement une référence à l'animal, à l'instinct de protection. Il n'est pas anodin de constater que le même auteur précisera dans un ouvrage ultérieur (1993), à la suite d'autres chercheurs, dont Lefebvre, que la « fonction » d'habiter est aussi un « acte ».

« L'appropriation de l'espace est l'acte fondamental d'habiter » (Lawrence, 1982 : 71), voilà qui est dit. Comme si on avait jugé qu'il était temps d'accorder à l'humain ce supplément d'intentionnalité qui lui fait tant défaut lorsqu'on le cantonne à la coquille ou au cocon.

Ethos => Ethnos

On reprendra la formule que Bachelard utilise pour parler du travail que le géographe et l'ethnographe ont en commun : décrire les types très variés d'habitation. Chaque société, chaque culture s'approprie l'espace d'une certaine façon, chacune décline la *fonction d'habiter* en autant de *manières d'habiter*. L'importance de la culture dans la production de l'espace domestique a été maintes fois valorisée dès lors qu'un chercheur, installé dans la durée au sein d'une société restreinte et peu affectée par la modernité promue par les sociétés industrialisées, dévoilait la spécificité de son fonctionnement interne. Un groupe social appelé culture produit une organisation de l'espace en fonction de valeurs, de représentations du monde.

C. Lévi-Strauss fit la démonstration de l'homologie culture-espace suite à son terrain amazonien de la fin des années trente (1955 : 251-255). Il y rencontre des Bororo pour qui l'homme « fait partie d'un univers sociologique : le village qui existe de toute éternité, côte à côte avec l'univers physique, lui-même composé d'autres êtres animés : corps célestes et phénomènes météorologiques ». Le caractère temporaire des villages (les Bororo restaient rarement plus de trente ans au même endroit) n'enlève rien à la force de leur culture : la structure spatiale, constituée par une distribution circulaire des différents lieux réservés aux familles, aux activités publiques, à la vie sociale et à la pratique du culte, est en homologie avec le système social et religieux. L'« entreprise d'extermination méthodique de la culture indigène » à laquelle s'adonnèrent les missionnaires salésiens de la région du Rio das Graças l'illustre à merveille. Auteurs d'« excellentes enquêtes ethnographiques », ceci expliquant en grande partie cela, ces conquérants « ont vite appris que le plus sûr moyen de convertir les

Bororo, consiste à leur faire abandonner leur village pour un autre où les maisons sont disposées en rangées parallèles ». L'entreprise de déculturation repose sur une rupture du lien entre système spatial et système culturel : « Désorientés par rapport aux points cardinaux, privés du plan qui fournit un argument à leur savoir, les indigènes perdent rapidement le sens des traditions, comme si leur système social et religieux, indissociables, étaient trop compliqués pour se passer du schéma rendu patent par le plan du village et dont leurs gestes quotidiens rafraîchissent perpétuellement les contours ».

À la fin des années 1960, l'architecte anthropologue A. Rapoport traitera ensemble de nombreuses études ethnologiques pour démontrer l'importance des « facteurs socioculturels », notamment pour battre en brèche l'idée reçue selon laquelle la forme des maisons dépendrait exclusivement des contraintes du climat, de la technique, des caractéristiques du sol ou de l'économie. Les croyances, les valeurs associées aux positions sociales, jouent leur rôle dans tel choix d'orientation, tel découpage de l'espace domestique. Bien qu'il se défende d'être déterministe, Rapoport parle bien de la « primauté » des facteurs socioculturels (1969 : 83). L'unité d'analyse est « le genre de vie », qui se décline en quatre notions :

« – la *culture* : l'ensemble des idées, des institutions et des activités ayant pris force de convention pour un peuple.

– l'*éthos* : la conception organisée du Sur-moi.

– la *conception du monde* : la manière caractéristique dont un peuple considère le monde.

– le *caractère national* : le type de personnalité d'un peuple, le genre d'être humain qui apparaît en général dans cette société » (id. : 66).

Les études montrant l'homologie entre culture et espace habité fleuriront au cours du XX^e siècle, et, en dépit des contestations et remises en cause dont ils feront l'objet à partir des années 1980, les modèles d'interprétation structuro-fonctionnaliste et culturaliste continueront de faire leurs effets, particulièrement dans le champ de l'espace domestique. Des Béni-Aïssa, société à habitat troglodytique du sud tunisien, G. Libaud dit ceci : « Par la façon dont elle organise son espace, la perception qu'elle en a, les divisions et oppositions qu'elle y imprime, cette société projette sur le sol sa propre conception du monde : *l'espace est le support de sa représentation des rapports entre les individus, les groupes ; de sa relation à la nature, la magie, le surnaturel ; de ses désirs et de ses besoins ; de son propre système de valeur* » (1986 : 94). Des rituels de mariage à l'organisation familiale, en passant par les proverbes, la construction de l'espace domestique et les pratiques qui y ont cours, toute la société est gouvernée par des couples en homologie, dont le premier terme exerce sa « suprématie » sur le second : sud-nord, montagne-mer, droite-gauche, haut-bas, union-division, sacré-profane, homme-femme, lumière-obscurité, extérieur-intérieur. À plusieurs reprises, l'ethnologue constatera le caractère « immuable » et « définitif » de certaines pratiques, soumises à l'hégémonie du système culturel.

Dès lors que le genre de vie est décrypté et formalisé, que "culture" et "science" se superposent et s'associent pour dire l'ordre dominant, la place du désordre domestique dans le modèle est toute trouvée : cas marginal, hors norme, expression singulière, anecdote significative, exception confirmant la règle.

Hors du binaire, point de salut ?

Comme je l'ai suggéré au début de ce texte, affronter la catégorie "désordre" nous entraîne vers une prise en compte des modes d'intelligibilité qu'organisent les couples d'opposition et/ou de complémentarité. Ordre-désordre en est un. Rapporté à l'espace domestique, il est des situations où ce couple cohabite avec d'autres : propre-sale et pur-impur. Par exemple, l'installation résidentielle : ritualisée *a minima*, elle engage les êtres et les corps dans des codes, à des degrés variables de solennité. Certaines pratiques de purification des lieux (Filiod, 1996a : 265 ; Desjeux & al., 1998 : 106-108) prennent parfois une tournure

frénétique : on récuré à l'aide de produits acides, on aspire les poussières, on désinfecte, et ce, même quand les lieux sont propres : car "propre" du point de vue de l'hygiène ne signifie pas toujours "propre à soi".

Lieu purifié, saleté chassée, objets installés, un ordre fait alors référence. Faire le *maisnage* – ainsi s'écrivit le mot, qui signifiait *famille* et avait *maison* pour racine –, c'est entretenir l'ordre référent. Les différentes activités, les déplacements, les effets de la cohabitation des êtres entre eux, des êtres et des choses, des choses entre elles, produisent des désordres, qui devront se faire à la « remise en ordre » ou au « rappel à l'ordre ».

Qu'il s'agisse de l'exceptionnel, de l'occasionnel ou du quotidien, la formule que G. Balandier consacra à d'autres domaines anthropologiques convient ici : « le rite travaille pour l'ordre » (1988 : 29-30). C'est d'ailleurs la même racine indo-européenne védique, *rta*, qui génère l'un et l'autre mot (Rivière, 1995 : 11), famille à laquelle appartient aussi l'*ordinaire*. On pourrait encore valider le modèle structural en constatant que certaines époques et sociétés ont construit un modèle bipolaire d'activités masculines et féminines, réservant aux femmes l'espace domestique et son entretien. Le couple homme-femme apparaît alors tout indiqué pour se greffer aux trois couples homologues. Il résulte cependant de certains travaux une assimilation hâtive entre désordre, sale et impur, soutenue par la caution structurale de l'ouvrage classique de M. Douglas, *Purity and Danger* (Filiod & Welzer-Lang, 1993 : 242-258). Or, de même que le propre n'est pas le pur, le désordre n'est pas toujours assimilable à un danger ou à une pollution. Dans l'enquête citée comme en d'autres, les exceptions semblent là encore ne servir qu'à rappeler le poids d'une société « patriarcale et viriarcale », et ce, malgré les nuances ethnographiques et les pistes d'analyse qu'elles offrent, autres que celle en matière stricte de « rapports sociaux de sexe ».

On reconnaîtra bien sûr la nécessité pour toute recherche « d'avoir recours à l'abstraction, à la généralisation et la formalisation », et que ceci « peut aller de pair avec diverses formes de présentation en tableaux » (Goody, 1977 : 109). Mais dans quel but ? Une modalité très fréquente pour analyser la logique qui gouverne la manière dont pensent et vivent les groupes humains est bien la classification binaire : « on a découvert, ou redécouvert, ou mis au premier plan que l'homme pense par distinctions, et que les oppositions qui en résultent font en quelque sorte système. On a été ainsi conduit à présenter les listes d'oppositions plus ou moins homologues entre elles, des "classifications binaires", comme une sorte de grille dualiste constituant l'essentiel du "système symbolique" indigène, ou à tout le moins un aspect important de ce système » (Dumont, 1983 : 212). Le structuralisme et la sémiologie ont pesé de tout leur poids dans l'analyse des sociétés traditionnelles par les ethnologues, et dans celle de la société de consommation de masse par les sociologues et psychosociologues. Or, il se peut bien que le chercheur ait été pris dans une « tradition des formes de communications écrites » (Goody, id.) qui confère au tableau à double entrée et aux couples d'opposition une forte légitimité scientifique, en particulier en anthropologie. Et si J. Goody traite surtout des sociétés « sans écriture », nous n'excluons pas de l'analyse les sociétés "avec", qui sont aussi et pour longtemps encore, des sociétés de l'oralité.

Nous nous accorderons donc avec C. Rosselin lorsqu'elle se demande si ces couples ne seraient pas des « catégories pratiques pour le chercheur », et lorsqu'elle déclare que « les catégories de l'ordre et du désordre, du pur et de l'impur, du propre et du sale, si elles peuvent expliquer grossièrement le rangement et le nettoyage, si elles peuvent donner une idée des déterminations culturelles qui président à l'emplacement de certains objets ou à la gestion des espaces, ne traduisent en fait qu'une image figée d'une réalité plus mouvante » (1998 : 264). Sans aller donc jusqu'à rejeter aux oubliettes l'opérationnalité du modèle structural, il se cadenasse quand il se double du modèle culturaliste. La délimitation de l'objet d'étude est en effet fondamentale : si Libaud a choisi l'« entité » béni-aïssa, c'est parce qu'elle « a su conserver plus que tout autre le "modèle culturel" qu'exprime, en tout premier lieu, l'habitat du groupe ; tout en préservant cette originalité profonde qui fait qu'à Matmata [région voisine], il n'est pas deux villages identiques. Béni-Aïssa est considéré comme le foyer vivant

de cette culture, la mémoire des valeurs et traditions qu'oublient peu à peu, ou qu'ont déjà perdues, les autres agglomérations » (id. : 31). Il en va de même pour les groupes bororo de Lévi-Strauss : « Le village de Kejara où nous venions d'arriver restait avec les deux autres qui composent le groupe du Rio Vermelho : Pobori et Jarudori, un des derniers où l'action des Salésiens ne s'était pas trop exercée ». L'époque voulant que l'ethnologue étudie la culture et déchiffre le système qui la constitue, l'objet de la recherche ne consistait pas dans une comparaison des modes de vie "plus ou moins bororo", c'est-à-dire en tenant compte des différents degrés d'acculturation auxquels auraient été soumis tous ces "Bororo originels".

Méthode au logis

La critique, si elle est aisée, est cependant indispensable, et pas seulement pour mettre à jour l'imagerie ordinaire de l'ethnologie. D'une part, l'anthropologie n'a pas disparu avec son objet historique, les sociétés primitives : elle s'est créée de nouveaux objets d'études, pas toujours définis par une population, qu'on la nomme groupe social, classe sociale ou ethnie. D'autre part, « il est de plus en plus clair que le travail concret de représentation d'une culture, d'une subculture ou, en fait, de tout domaine cohérent d'activité collective, est toujours stratégique et sélective. Les sociétés du monde sont trop systématiquement et étroitement liées pour qu'il soit possible d'isoler facilement des systèmes séparés ou fonctionnant de façon indépendante. L'accélération des changements historiques, la réapparition actuelle d'une saturation dans les systèmes étudiés, impose une nouvelle prudence sur la manière dont les ensembles et les frontières culturels sont construits et traduits » (Clifford, 1988 : 231-232).

L'anthropologue plongé dans la contemporanéité ne peut alors faire l'économie d'une réflexivité critique. Une manière de s'emparer de la question est de prendre à son compte la proximité méthodologique entre l'implication ethnographique et l'attitude phénoménologique. L'usage du terme n'est pas sans risque, puisque la phénoménologie est tour à tour définie comme théorie, philosophie, science, et même pré-science... ce qui fait d'elle un objet controversé. Nous admettons cependant qu'elle permet, « non pas de remplacer les sciences de l'homme, mais de mettre au point leur problématique, sélectionnant ainsi leurs résultats et réorientant leurs recherches », et qu'une manière d'y parvenir est d'adopter « une position implicite par laquelle je *trouve là* le monde et l'accepte comme existant » (Lyotard, 1954 : 18). Le terrain de l'ethnologue n'est pas loin de ce « souci de naïveté » (id.) : « ce contact avec le matériel vivant », qui « est notre signe distinctif », « demande la volonté de suspendre son jugement » et « de s'attendre à ce qui ne peut même pas être formulé, d'être au service de notre matériel et de se fier à ce qu'il nous dit quand nous le rencontrons » (Mead, 1961 : 14).

Nous ne sommes pas pour autant dans la phénoménologie essentialiste que défendit Bachelard : l'ethnographie incline l'observateur à se soumettre aux mondes offerts par les sujets et les choses, mais en tenant compte de la situation d'enquête, des interactions qu'elle comporte, de la position du chercheur et ce qu'elle est susceptible de déclencher. En même temps, le chercheur du quotidien « ne peut jamais entrer comme consocié dans un modèle d'interaction avec l'un des acteurs de la scène sociale sans abandonner, au moins temporairement, son attitude scientifique » (Schütz 1953 : 49). La subjectivité, et donc l'intersubjectivité, reconnue comme incontournable par l'ethnologue, lui impose de devenir « homme parmi ses semblables » (id.). Il s'agit donc bien d'éviter les « cadres de références trop rigides » (Mead, id.), qui peuvent être les modèles critiqués ci-avant, et d'éviter de se projeter dans le terrain à partir de catégories préconçues. Ces préceptes, essentiels à une anthropologie du chez-soi chez soi, c'est-à-dire dans sa propre société, invitent à une certaine prudence, notamment en matière de jugements esthétiques. Le chercheur devra en quelque sorte quitter ses éventuelles opinions sur le "kitsch", "l'harmonie de l'ordre domestique bourgeois", "le désordre toléré des classes moyennes", "le bordel du logement étudiant", et

d'autres formes de pensée étiquetée. Tout en étant conscient que cette abstraction ne peut être complète et qu'il ne peut redevenir culturellement vierge, l'ethnographe anthropologue se convainc toutefois que cette entrée dans l'espace domestique des autres est une véritable *aventure*, au sens premier du terme : il *advient* quelque chose : une ambiance générale, mais aussi des détails, qui, pour peu qu'on aiguisse sa perception, n'ont rien d'ordinaire. Dans ces conditions, et considérant que l'expérience fait partie intégrante de la démarche ethnologique, le quotidien domestique devient littéralement *exo-tique*. Idée qui oblige à se départir de certains propos anthropologiquement désenchantés : « Mais pour parler net, ce qui caractérise la question de l'autre dès lors qu'elle se pose pour une ethnologie de l'ici et du maintenant (dans notre société), c'est que cet autre-là manque sérieusement d'exotisme ; il se dérobe aux regards et devient paradoxalement "invisible". Pour le rencontrer, on ne traverse pas l'océan » (Althabe & al., 1989 : 57).

Les considérations méthodologiques que je propose ici veulent signifier que le souci de naïveté, la volonté de suspension de jugement, l'attention et la sensibilité au détail, rendent plus probable la présence du désordre domestique dans le matériau collecté. Elles s'inscrivent aussi dans un mouvement de recherches en ethnologie et sociologie de l'espace domestique, caractérisé par un regain d'intérêt pour les usages et les objets matériels. Dans l'introduction d'un numéro de la revue *Terrain* consacré à la consommation et faisant place à des recherches ethnologiques de l'*ici*, on lit : « Habituellement spécialiste d'un groupe restreint, d'une culture, entités créatrices de significations auxquels sont rapportés faits et comportements, l'ethnologue s'est ici attaché à une activité – la lessive, la conservation des aliments, l'usage de la micro-informatique, la décoration intérieure...– qu'il étudie comme un champ de pratiques » (Morel, 1989 : 5). Ainsi s'approche-t-on des habitants, de leurs usages et de leurs objets, qui ne sont plus considérés comme des supports d'aliénation ou des signes de distinction sociale, mais comme supports de « créations », pour reprendre le terme étendard d'un autre ouvrage collectif (Le Wita & Segalen, 1993). Le lieu de l'observation s'est déplacé, mais la notion d'appropriation comme fondement de l'habiter reste au cœur de la recherche.

Les raisons du désordre domestique

Dans les deux ouvrages collectifs cités, qu'il s'agisse de la France urbaine, rurale, de la Norvège ou du Japon, les références au désordre sont explicites et s'analysent en différents termes derrière lesquels se cachent plusieurs bonnes raisons de parler de « désordre ». Ces raisons, que j'ai développées dans un ouvrage destiné à la publication, sont présentées ici de manière résumée.

Tout d'abord, chez certains chercheurs, les catégories de « désordre » et de « chaos » ont servi à qualifier les effets de l'irruption de la « modernité » dans les logements de la « tradition ». L'arrivée de l'électroménager et des appareils de télécommunication, l'entrée de nombreux objets de la dite société de consommation, ont produit de l'envahissement, de l'encombrement, ce qui a poussé les « chercheurs d'ordre » à un aveu : l'impossibilité de « déchiffrer » un quelconque « système ». Mais leur souci de mettre en valeur la manière dont les résidents vivent ou conçoivent ce désordre domestique, a dirigé l'analyse vers une traduction de ce désordre comme étant abondance, opulence, richesse, confort, chaleur, charme, plaisir, vie, liberté d'usage des lieux,... S'invitant ainsi comme forme expressive dans l'interprétation, le désordre est bien une manière d'appropriation, qui s'intègre donc sans mal dans l'ordre universel de l'habiter.

Certains vont un peu plus loin en relevant la dimension esthétique. Une manière de s'approprier les lieux est en effet de produire des compositions esthétiques singulières où se côtoient des objets de différents styles. On peut y voir l'influence de courants culturels et artistiques, surréalisme ou *pop art*, largement diffusés dans la société. Mais au bout du compte, ce qui ressort de ce désordre défini par le mélange des choses, l'hétérogène,

l'hétéroclite, la combinaison complexe, c'est l'absence de « style » (sinon celui de ne pas en avoir). Pris dans ce sens, le désordre serait bien moins marginal qu'on pourrait le penser : du point de vue esthétique, le mélange créé constitue un ordre culturel caractéristique de l'univers domestique contemporain.

Mais, puisque le chercheur s'est interposé entre les résidants et leurs objets, jusqu'au plus petit, au plus caché, il a accédé à leurs diverses provenances, à leurs divers modes d'acquisition. S'engage ainsi, à force d'inventaire, de récits, d'histoires, une reconstitution qui permet de définir le désordre comme un « ordre singulier de la mémoire biographique » (Filiod, 1995 : 461). Une mémoire qui, pour être rendue significative, a cependant besoin d'autres temporalités : histoire contemporaine ou plus lointaine, antiquité, archéologie, éternité de la nature (Filiod, 1996b),... Rendues cohérentes dans un univers domestique particulier, elles produisent ainsi un agencement particulier, bref un désordre singulier.

L'ethnographie en milieu domestique permet donc de mettre en valeur des univers de l'identité, qui rassemblent dans une cohérence fragments et sédiments. Mais on ne s'en tiendra pas à cette version stabilisée et rassurante de l'identité dans un contexte contemporain caractérisé aussi par la dynamique, l'incertitude, la mobilité. Les trajectoires suivies par certains sujets, dans leurs interactions avec les mondes du travail, des loisirs, des relations familiales, amicales, amoureuses et conjugales, donnent des indications précieuses sur les trajectoires des objets domestiques, qui accompagnent les enjeux identitaires liés à un changement de statut social, qu'il soit changement de métier, mise en couple, départ à la retraite, position différente dans la famille, etc. (Filiod, 1999). Cette approche diachronique montre comment le destin des objets n'est pas scellé et suivent des logiques de migration interne : ils s'exposent, se cachent, ressortent, restent en sursis à la lisière du rebut, deviennent déchets, sont donnés à d'autres sujets individuels ou collectifs, tandis que d'autres objets réapparaissent alors qu'on les avait oubliés, endormis qu'ils étaient dans un carton, un tiroir, un fond d'armoire ou de placard. « Dans l'armoire vit un centre d'ordre qui protège toute la maison contre un désordre sans borne », disait Bachelard (id. : 83), mais sa vision était nourrie de lavande et de piles de linge, ce qui lui fit dire aussi, juste avant : « Dans une armoire, seul un pauvre d'âme pourrait mettre n'importe quoi. Mettre n'importe quoi, n'importe comment, dans n'importe quel meuble, marque une faiblesse insigne de la fonction d'habiter » (id.). Qu'aurait-il pensé de ces gens qui, dans des contenants aussi valorisés, voire sacralisés, que des coffres de provenance familiale, traces d'un déplacement en temps de guerre, d'une émigration, d'un séjour prolongé en pension, disent y mettre « du merdier », « des machins », « des trucs », « du foutoir », « du bordel », « du bazar », « le souk »... ? Le désordre se plaît dans ces termes génériques, indéfinis, vagues, connotant l'excrémentiel, la sécrétion, le sexe, l'immoralité ou... les marchés orientaux. Prendre en compte ces désignations et ces espaces de réserve et de rebut, invite plutôt à penser la potentialité de recomposition des dispositifs et le rôle qu'elle joue dans les mobilités domestiques (déménagements, ou réaménagements intérieurs... en anthropologie de l'ici comme de l'ailleurs, cela va sans dire).

Enfin, une raison du désordre est liée à la temporalité plus courte du quotidien. Lorsqu'on s'intéresse aux autels domestiques, lieux où vivent plutôt les temporalités longues de l'histoire culturelle et de la biographie, on rencontre parfois un objet déposé là suite à une activité temporaire : une boîte de médicaments, un boîtier d'enregistrement sonore, un stylo, un briquet, un verre de vin vide. Sujette à une « complexité des flux » (Kaufmann, 1993), la vie domestique est faite de pluriactivité. L'espace domestique se donne alors à voir comme un univers d'actions, de gestes, de conduites motrices, connectés à des espaces, à des temps, à des êtres et à leurs actions. À la fois plus complexe et plus conforme aux réalités observables par l'ethnographie, cette approche dévoile plus facilement les entrecroisements d'actions auxquels nous convie la vie domestique, et dans lesquels se faufile le désordre. On peut alors s'intéresser à la durée de vie de l'objet déplacé, qui dépend de la durée de l'action de remise en ordre. Or, cette durée est variable selon les sujets, et, pour un même sujet, selon les

moments, les périodes de vie, l'état physique ou mental,... Les enjeux de la cohabitation, prise dans un sens non restreint à la tendance dominante d'une sociologie de l'individu conjugal, deviennent finalement l'objet central d'une anthropologie du désordre domestique, si on avait à la construire.

Appropriation et altérité : l'acte d'habiter est acte de cohabiter

Une anthropologie du désordre domestique peut-elle être utile à une compréhension d'un monde contemporain fait de tant de contacts, de rencontres, d'aventures communes, de partages, d'évitements, d'altérités, de cohabitations plus ou moins heureuses ? La relativité du rapport au désordre, modulé par l'appartenance à une région du monde, à un milieu, à un sexe, à une génération, et à la singularité des itinéraires personnels (quels que soient la région, le milieu, le sexe, la génération), invite à adjoindre à l'appropriation, acte fondamental de l'habiter, la dimension altéraitre. Dans ce sens, on proposera de substituer au classique « acte d'habiter », l'*acte de cohabiter*, sans doute mieux arrimé aux enjeux contemporains. Personnel, conjugal, familial : on considère généralement ces trois échelles pour traiter la question. Mais la vie domestique mérite mieux : on ajoutera l'échelle hospitalière, en nous rappelant que l'*hôte* est autant celui qui reçoit que celui qui est reçu (ce qui signifie la réciprocité de l'action de recevoir, ainsi que l'interchangeabilité des positions), et si l'on veut appréhender une diversité la plus large des manières de cohabiter, il faudrait étendre cette palette anthropologique multiscalaire aux voisins, aux défunts, aux fantômes, aux esprits, aux animaux domestiques, à l'environnement naturel. Tout ceci avec les différentes modalités du désordre comme guides. En tenant compte du fait que le désordre peut, soit être en concurrence permanente ou en relation de complémentarité avec l'ordre, soit être lui-même créateur d'ordre, soit encore être une forme expressive qui n'a rien à faire avec l'ordre, cette anthropologie du désordre domestique permettrait, en se situant au cœur des espaces-temps habités, d'aborder l'acte de cohabiter dans la diversité des contextes et dans la diversité d'attitudes et de comportements qu'ils font subir aux sujets que nous sommes.

Références

- Althabe G., Cheyronnaud J., Le Wita B., 1989, « L'autre en question », in M. Segalen (éd.), *L'autre et le semblable*, Paris, Presses du Cnrs, 53-59.
- Bachelard G., 1957 [1989], *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.
- Balandier G., 1988, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard.
- Baudrillard J., 1968, *Le système des objets*, Paris, Gallimard.
- Clifford J., 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press. Trad. : *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, École nationale supérieure des beaux-arts, 1996.
- Desjeux D., Monjaret A., Taponier S., 1998, *Quand les Français déménagent*, Paris, PUF.
- Douglas M., 1967, *Purity and Danger*, London, Routledge and Kegan Paul. Trad. : *De la souillure*, Paris, Maspéro, 1971, La Découverte, 1992.
- Dumont L., 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- Durand G., 1969 [1992], *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- Filiod J.P., 1995, *L'univers domestique au singulier-pluriel. Contribution à une ethnographie de l'habiter*, Thèse pour le doctorat de sociologie et sciences sociales, Université Lumière Lyon 2.
- , 1996a, « "Ça me lave la tête". Purifications et ressourcements dans l'univers domestique », *Ethnologie française*, XXVI/2 : *La ritualisation du quotidien*, 264-279.
- , 1996b, « Présence et représentations de la nature dans l'univers domestique », in F. Laplantine, J.-B. Martin (eds), *Architecture et nature. Contribution à une anthropologie du patrimoine*, Lyon, PUL, 125-147.
- , 1999, « L'épluchure, le matelas, la statuette. L'univers domestique à l'épreuve de la conservation », in J.-C. Beaune (dir.), *Le déchet, le rebut, le rien*, Seyssel, Champ Vallon, 151-171.
- Filiod J.P., Welzer-Lang D., 1993, *Les hommes à la conquête de l'espace... domestique. Du propre et du rangé*, Montréal, VLB.
- Goody J., 1977, *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press. Trad. : *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 1979.
- Heidegger M., 1958, « Bâtir, habiter, penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard.
- Kaufmann J.-C., 1993, *Sociologie du couple*, Paris, PUF.
- Lawrence R.J. , 1982, « L'espace domestique : typologie et vécu », *cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXII : *Habiter - Produire l'espace*, Paris, Seuil, 55-75.

- Lefebvre H., 1981, *Critique de la vie quotidienne. III. De la modernité au modernisme. Pour une métaphilosophie du quotidien*, Paris, L'Arche.
- Lévi-Strauss C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- Le Wita B., Segalen M. (dir.), 1993, *Chez-soi. Objets et décors : des créations familiales ?*, Paris, Autrement.
- Libaud G., 1986, *Symbolique de l'espace et habitat chez les Beni-Aïssa (Sud tunisien)*, Paris, Éditions du CNRS.
- Lyotard J.-F., 1954 [1986] *La phénoménologie*, Paris, Puf.
- Mead M., 1961 [1971], « Rappports de l'anthropologie avec les autres sciences », in *L'anthropologie comme science humaine*, Payot, 11-23 [v.o. in *American anthropologist*, vol. 63, n° 3].
- Morel A., 1989, « Avant-propos », *Terrain*, 1989, n° 12 : *Du congélateur au déménagement. Pratiques de consommation familiale*, Paris, Mission du patrimoine ethnologique, Ministère de la culture, de la communication et des travaux du Bicentenaire, avril, 5-6.
- Pezeu-Massabuau J., 1983, *La maison, espace social*, Paris, PUF.
- , 1993, *La maison, espace réglé, espace rêvé*, Paris, GIP-Reclus.
- Rapoport A., 1969, *House form and culture*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall Inc. Trad. : *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod, 1972.
- Rivière C., 1995 *Les rites profanes*, Paris, PUF.
- Rosselin C., 1998, *Habiter une pièce. Une ethnographie des espaces par la culture matérielle*, Thèse pour le doctorat d'anthropologie sociale et sociologie comparée, Université Paris V.
- Schütz A., 1953, « Common-sense and scientific interpretation of human action », *Philosophy and Phenomenological Research*, 14, 1, 1-37. Trad. : « Sens commun et interprétation scientifique de l'action humaine », in *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1983, 8-64.