



institut universitaire
graduate institute
d'études du développement
of development studies

Itinéraires

Prétextes anthropologiques IV

Textes réunis par Gilbert RIST, Yvan DROZ
et Alessandro MONSUTTI

Notes et travaux n° 58

ITINÉRAIRES
Notes et Travaux
n° 58

PRÉTEXTES ANTHROPOLOGIQUES IV

Textes de

Maud BERNARD d'HEILLY – Yves Francis DANTEU
María Inés FERNANDEZ-ALVAREZ
Edgar ODJO-CLEDJO – Alexandre ROIG
Pavel SAVITCH – Sofia VERGARA

réunis et édités par

Yvan DROZ, Alessandro MONSUTTI et Gilbert RIST

© IUED, mai 2001

FS 12.–

INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT
Service des publications
Case postale 136 – CH-1211 GENÈVE 21
www.iued.unige.ch – publications@iued.unige.ch

Table des matières

Avant-propos	5
Pavel SAVITCH	
Le triomphe des oncles : richesse et pauvreté des termes de parenté en Russie	7
Introduction	9
La parenté : la langue comme moyen de fixer la hiérarchie familiale	10
Les oncles classificatoires	12
La perception de la taille de la famille rurale russe	15
Conclusion	16
Bibliographie	19
Edgar ODJO CLEDJO	
Se placer, se déplacer : les usagers dans les bus	21
Les Transports publics genevois (TPG) et leurs usagers	23
Aux arrêts des bus : monter et descendre	24
Où s’asseoir ?	25
Proxémie et « bulles »	26
Le slogan et la raison	27
Pratique des bus et vie quotidienne	28
Conclusion	28
Bibliographie	29
Maud BERNARD D’HEILLY	
Les secrets de l’espace dans les cafés de banlieue	31
Présentation de l’espace physique et première délimitation intérieur/extérieur	35
La population des cafés : fréquentation différenciée et catégories de clients	36
Les inscriptions sociales dans l’espace « café »	37
La sociabilité dans l’espace du café	39
Bibliographie	46
Sofia VERGARA	
<i>Las fiestas latinoamericanas : tant va la danse qu’à la fin elle se classe...</i>	47
L’« ambiance latino-américaine », c’est quoi ?	49
Première approche	50
Un autre regard	51
A la recherche... de quoi ?	53
On peut aussi ne pas les aimer, ces <i>fiestas latinas</i>	54
<i>Pueblo chico... infierno grande</i>	55
<i>Fiestas latinas</i> : « soirées nettoyage »	56
Conclusion	57
Bibliographie	59

María Inés FERNANDEZ-ALVAREZ

Un rythme à deux temps : Genève et Buenos Aires	61
Introduction	63
Le temps à Genève	64
Le temps à Buenos Aires	65
Le temps « commun »	66
En guise de conclusion	68
Bibliographie	69

Alexandre ROIG

L'identité dans unealebasse : le <i>mate</i> en Argentine et en Uruguay	71
Introduction	73
L'histoire du <i>mate</i>	74
Objets, rites et rituels	74
« <i>Como un jugo americano</i> » ?	77
« <i>Mate de plata, mate de lata</i> » : le « p » dominant	78
Echec et <i>mate</i> ? Une pratique qui résiste à la mondialisation ?	79
Conclusion : le <i>mate</i> comme mode de distinction	80
Bibliographie	81

Yves Francis DANTEU

Passion du foot et enjeux sociaux : une équipe interafricaine à Vernier	83
Introduction	85
Problématique	85
Le football : un élément de la sociabilité	86
Briser la solitude : le rôle des tontines	87
Expression de la liberté	89
Enjeux socio-économiques	89
Conclusion	91
Bibliographie	91

Avant-propos

Voici donc la quatrième livraison des *Prétextes anthropologiques*. Ceux-ci commencent à créer une sorte de tradition dans le cadre du cours d'anthropologie de l'Institut. Mais les anthropologues le savent bien: « tradition » ne signifie pas « routine ». La dérive de l'une vers l'autre est d'ailleurs impensable pour une excellente raison : les étudiantes et les étudiants ne cessent de nous surprendre par l'originalité des thèmes qu'ils choisissent de traiter, par l'imagination avec laquelle ils les abordent... et par l'effort auquel ils consentent (et que nous avons partagé avec eux !) pour donner à leurs travaux une forme digne d'être publiée.

Cette série rassemble en effet les résultats de petites recherches de terrain menées en vue de l'examen d'anthropologie. Chacune d'entre elles part d'une question apparemment banale ou d'un étonnement face à l'un de ces multiples petits gestes de la vie quotidienne qui sont devenus invisibles par excès de familiarité. Il s'agit donc d'abord de se laisser surprendre et, ensuite, de se mettre à l'écoute du langage des pratiques. Tout en restant conscient qu'à l'arbitraire du signe correspond l'arbitraire du geste. Il est donc illusoire de vouloir comprendre les pratiques en elles-mêmes, mais il convient de les mettre en relation les unes avec les autres afin d'élucider les règles qui les gouvernent. « En effet, tout moyen d'expression reçu dans une société repose en principe sur une habitude collective ou, ce qui revient au même, sur la convention. »¹ N'est-ce pas cette régularité des pratiques qui permet de leur donner un sens en les rapportant aux diverses positions qu'occupent les acteurs à l'intérieur de l'espace social ?

C'est bien cette démarche que l'on retrouve dans l'ensemble des textes qui composent ce recueil. Ainsi, Pavel SAVITCH s'est lancé (alors que sa formation d'économiste ne l'y préparait guère !) dans une passionnante étude des termes d'adresse dans les familles de la campagne russe. Il montre de manière très convaincante comment ils permettent à chacun des locuteurs de se situer par rapport aux autres. C'est encore d'une question de positions que traite Edgar ODJO-CLEDJO, qui s'interroge sur la manière dont se comportent les usagers des Transports publics genevois et qui dégage les règles implicites qui structurent le choix des places et la manière de monter ou de descendre d'un bus. Sans doute fallait-il un regard totalement extérieur à notre société pour voir dans ces pratiques autre chose que l'effet du hasard...

Quant à Maud BERNARD D'HEILLY, elle compare minutieusement trois cafés de la banlieue parisienne, à la fois proches les uns des autres et complètement différents, non seulement par leur agencement intérieur mais aussi par leur type de clientèle. Là encore, l'espace n'est pas neutre et l'enquête fait apparaître les diverses stratégies d'occupation des lieux et de marquage par chacun de son propre territoire. Cette problématique n'est pas très éloignée des réflexions de Sofia VERGARA sur les *fiestas latinas*, c'est-à-dire les soirées dansantes, placées sous le signe de l'« ambiance latino-américaine », qui réunissent à Genève, semaine après semaine, un public bien particulier aux motivations diverses. Or, par-delà l'exubérante liberté des danseurs et la

¹ De SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (édition critique préparée par Tullio de Mauro), Payot, Paris, 1973 [1915], pp. 100-101.

convivialité des rapports informels, ce sont les codes qu'il s'agit de découvrir, car ils font le tri entre celles et ceux qui forment la catégorie des habitués et les autres, et qui définissent d'imperceptibles frontières entre ce qui est autorisé et interdit. Cette pratique permet de révéler un jeu subtil de distinction au sein des immigrants latino-américains.

Après ces considérations relatives aux espaces, c'est le temps qui est au centre du texte de María Inés FERNANDEZ-ALVAREZ, mais l'enjeu est bien toujours le même : en quoi le temps de Buenos Aires est-il différent de celui de Genève et, surtout, quelles sont les règles qu'imposent ces perceptions contrastées ? Pourquoi les pratiques qui, là-bas, sont simultanées sont-elles ici disjointes ?

Avec la contribution d'Alexandre ROIG, on reste en Amérique latine pour examiner les rituels qui se sont créés autour de la consommation du *mate*, ce breuvage d'origine amérindienne qui permet aux Uruguayens et aux Argentins – après avoir exterminé les Indiens – de se distinguer les uns des autres. Les subtiles nuances qui interviennent dans le choix des feuilles, du récipient et des accessoires nécessaires, mais aussi dans la manière de partager le plaisir de l'instant sont autant de marques qui définissent la position sociale de chacun.

Enfin, Yves Francis DANTEU s'est intéressé à un obscur club genevois de football de quatrième ligue, dont la particularité tient au fait qu'il ne comporte que des joueurs africains. Quoi de plus naturel pour un Africain que cette curiosité pour les exploits sportifs de ses « compatriotes » ? Or on découvre progressivement que les enjeux de ces rencontres dominicales dépassent largement le jeu lui-même : réseaux de sociabilité, vente de produits africains, c'est tout un écheveau qui se dévide et un « morceau d'Afrique » qui se recrée sous l'apparence d'une simple activité associative.

Ces textes démontrent à l'envi que le champ de l'anthropologie est inépuisable et que les pratiques sociales les plus anodines ont une signification plus générale quoique le plus souvent méconnue par leurs acteurs. Mais l'essentiel tient aux questions que l'on peut poser à partir de ces diverses enquêtes. Tantôt elles portent sur des « évidences » qui méritent d'être remises en question, tantôt elles dévoilent les subtilités de certains « arts de faire » dont les règles ne sont pas anodines. Notre ambition, ou notre espoir, en publiant ces quelques textes, n'a pour seul objet que de multiplier les interrogations.

Yvan DROZ

Alessandro MONSUTTI

Gilbert RIST

Le triomphe des oncles :
richesse et pauvreté des termes
de parenté en Russie

Pavel SAVITCH

*A mon arrière-grand-mère,
femme d'une famille nombreuse
et à la langue riche*

Introduction

Après avoir passé presque toute ma vie dans la grande ville de Moscou (10 millions d'habitants), j'ai été obligé de me rendre à la campagne, dans le petit village de Lopatino, qui se trouve à quelque 60 kilomètres au sud (à l'échelle des distances russes, une grandeur dérisoire) de la capitale russe. C'était la première fois que je séjournais à la campagne pour une longue période (six mois), et évidemment beaucoup de choses m'ont étonné : le mode de vie, les traditions et même la langue. Né et habitant à Moscou, j'ai absorbé avec le lait de ma mère la façon dont les gens parlent. Mais à la campagne, j'ai entendu un type de langage et de mots que je ne connaissais pas. Une grande partie de ces mots sont ceux qui expriment le degré de parenté et la proximité des relations. Ce ne sont pas les paroles elles-mêmes (elles proviennent de la langue ancienne), mais ce contraste entre disparition et conservation des termes de parenté qui me semblait intéressant.

Je ne me suis pas seulement intéressé aux enjeux des termes, mais aussi au type de relations qu'ils impliquent entre les membres d'une famille et aux valeurs qu'ils véhiculent. Les mots que nous allons examiner reflètent les catégories psychoaffectives et psychocognitives des gens. Ils nous permettent de comprendre comment les relations sociales s'expriment dans une famille. Un certain nombre de termes de parenté disparaissent et ne sont donc pas transmis aux jeunes générations. On peut avancer l'hypothèse que ce processus s'accompagne d'un affaiblissement des relations et renforce le caractère nucléaire de la famille. Il est donc difficile de nier que « l'anthropologie linguistique qui est une discipline carrefour est loin de concerner l'étude de seuls dialectes »¹. Dans ce texte fondé sur mon observation participante, je vais chercher à répondre aux questions suivantes : Pourquoi les termes de parenté considérés comme classiques tendent-ils à disparaître du langage contemporain ? Pourquoi sont-ils remplacé par de nouvelles expressions ? Pourquoi ces mots sont-ils toujours en usage à la campagne ?

Malgré l'importance du changement de la langue pour la société et de la disparition de nombreux mots, une théorie déductive de la décadence du langage et de sa mort n'existe pas encore². Pour analyser les substitutions de mots, plusieurs approches existent. Un des courants qui cherchent à proposer une solution est le courant structurofonctionnaliste. C'est l'approche que j'adopte, tout en sachant que de nombreuses critiques existent à son égard. Notamment, C. Lévi-Strauss critique A. Radcliffe-Brown en disant que « [...] de nombreux exemples ont été fournis de groupes où le tableau des termes de parenté ne reflète pas exactement celui des attitudes familiales, et inversement »³. Pourtant, d'un côté cette approche souligne l'idée que les faits sociaux sont fortement liés dans un système et, de l'autre, les nouvelles expressions servant à désigner les relations de parenté reflètent largement les attitudes au sein de la famille.

¹ LAPLANTINE, *L'anthropologie*, Seghers, Paris, 1987, p. 18.

² DRESSER, « Language Death », *Language : the Socio-Cultural Context*, NEWMAYER (ed.), Linguistics : the Cambridge Survey volume IV, Cambridge University Press, The Bass Press, Avon, 1988, p. 184.

³ LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 46.

Parmi les nombreux éléments qui peuvent frapper les résidents des grandes villes qui se rendent à la campagne, il y a les discours. Les sujets de discussion à la campagne sont largement concentrés autour de la vie quotidienne locale : le travail du jardin, les voisins, les prévisions météo, la vie des membres de la famille, etc. Les discours concernant la vie familiale tiennent une place sans doute prioritaire. Dans la famille où j'ai vécu et dans celles où j'ai été invité, les personnes âgées, voire d'âge mûr, pouvaient parler pendant des heures des occupations de leurs proches, de mariage, de divorce, etc. Le sujet, au bout du compte, concernait non seulement la vie privée, mais aussi le travail, et même la manière dont les gens en question doivent parler ou se conduire.

Peu à peu, je me suis intégré à la société rurale et les gens ont commencé à oublier que j'étais un étranger (ce qui était évident au début, lorsque tout le monde me demandait – peut-être pour en discuter après – d'où je venais et qui étaient mes parents). Je me suis aperçu que les gens parlaient habituellement de leur cercle familial (même de gens qu'ils n'avaient pas vus depuis plusieurs années) et que très souvent ils utilisaient des mots dont je pouvais seulement deviner la signification grâce au contexte : des termes de parenté. Ces termes étaient plus courants dans les discussions entre personnes âgées et les vieux paysans les maniaient avec une grande facilité. Par contre, dans ma famille d'accueil, composée de personnes plus jeunes, je n'ai eu l'occasion qu'à trois ou quatre reprises d'entendre le père de la femme s'adresser à son gendre en lui disant : « *Mon gendre* », et celui-ci répondre : « *Oui, beau-père.* » Mais ce sont des cas exceptionnels, car les membres de cette famille s'appellent par leur prénom, se tutoient ou se vouvoient. Mais « pour nos parents, tous ces mots de parenté étaient des mots vivants »⁴, qui étaient utilisés non seulement comme termes de référence (dans le discours indirect), mais aussi comme termes d'adresse (pour parler directement aux personnes). Il est intéressant de noter que dans un ouvrage paru en 1978⁵ consacré aux mots en voie de disparition, aucun des mots que j'ai pu entendre durant mon séjour à Lopatino n'était mentionné.

La parenté : la langue comme moyen de fixer la hiérarchie familiale

En Russie, chaque famille s'inscrit dans un réseau de parents formé des consanguins et des alliés. Pour nommer chaque membre, il existe un mot particulier, mais, comme l'écrit Claude Lévi-Strauss : « La parenté ne s'exprime pas seulement dans une nomenclature : les individus, ou les classes d'individus qui utilisent les termes, se sentent (ou ne se sentent pas, selon les cas) tenus les uns par rapport aux autres à une conduite déterminée : respect ou familiarité, droit ou devoir, affection ou hostilité. Ainsi, à côté de ce que nous proposons de nommer le *système des appellations* [...], il y a un autre système, de nature également psychologique et sociale, que nous désignerons comme *système des attitudes*. »⁶ La place autour de la table lors des repas, les

⁴ FEDOSYUK, *Ce qui n'est pas évident chez les auteurs classiques ou l'encyclopédie du XIX^e siècle*, Flinta, Moscou, 1998, p. 25.

⁵ COMRIE, STONE, *The Russian Language since the Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1978, 258 p.

⁶ LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 45.

possibilités de tutoyer ou les nécessités de vouvoyer, l'obligation de suivre les ordres sans objecter, etc., dépendent et reflètent la position d'une personne dans la hiérarchie familiale. En Russie, cette hiérarchie ne coïncide pas nécessairement avec la position dans la société, mais elle est fondée en premier lieu sur l'âge (surtout en milieu rural), le statut marital et le nombre d'enfants. Le système des attitudes est lié à la place de la personne dans l'échelle familiale. Ce système trouve son reflet dans les appellations différentes attribuées à chaque membre de la famille.

Les termes de parenté sont des éléments importants de signification, mais, comme le dit Lévi-Strauss, « ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; "les systèmes de parenté", comme "les systèmes phonologiques", sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente »⁷. Dans le système de parenté russe, les termes donnent une indication non seulement sur le sujet dont on parle, mais également sur la position du locuteur. Les mots ont une connotation positive (dans le sens de Lévi-Strauss) en ce qui concerne la génération, le sexe, l'âge relatif, l'affinité. Les termes de parenté cimentent encore plus cette hiérarchisation par la construction de relations réciproques. Quasiment chaque mot (à l'exception de quelques-uns⁸) attribue sans ambiguïté une place au locuteur et à celui dont il parle en définissant la relation qui les unit. L'expression *moj ziat'* (« mon beau-fils ») révèle que le locuteur est le *test'* (« beau-père ») de celui dont il parle.

Tableau 1 – Termes de parenté en voie de disparition

Otec	Pe (père)	Ziat'	MaFI (gendre), MaSo (beau-frère)
Mat'	Me (mère)	Snocha	EpFs (belle-fille/bru)
Brat	Fr (frère)	Nevestka	EpFr, EpFrEp, EpFrMa (belle-sœur)
Sestra	So (sœur)	Shurin	FrEp (beau-frère)
Muj	Ma (mari)	Dever'	FrMa (beau-frère)
Jena	Ep (épouse)	Zolovka	SoMa (belle-sœur)
Sin	Fs (fils)	Svojnica	SoEp (belle-sœur)
Doch'	FI (fille)	Svojak	MaSoEp (beau-frère)
Svekr	PeMa (beau-père)	Svat	PeEpFs, PeMaFI
Svekrov'	MeMa (belle-mère)	Svatija	MeEpFs, MeMaFI
Test'	PeEp (beau-père)	Plemianik	FsFr, FsSo (neveu)
Tesha	MeEp (belle-mère)	Plemianica	FIFr, FISo (nièce)

Note : suivant la tradition anthropologique, nous utilisons des symboles spécifiques : par exemple, PeMa signifie le « père du mari », le MaFI signifie le « mari de la fille », etc. Un nombre illimité de relations de parenté peut être composé sur la base de ces symboles.

⁷ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁸ Le mot *nevestka* indique le sexe, la génération, l'âge relatif, mais ne permet pas de décrire sans ambiguïté la relation de parenté en question. Le même terme désigne l'épouse du frère et l'épouse du frère de l'épouse. Cette coïncidence peut refléter l'assimilation classificatoire du frère de l'épouse au frère.

Les termes du système d'appellation eux-mêmes ont aussi leurs particularités. Les mots (à l'exception des mots « arrière-grand-mère » [*pra-babushka*] et « arrière-grand-père » [*pra-dedushka*] composés avec le préfixe *pra*) ont des racines différentes, ce qui n'est pas le cas dans toutes les langues. Si la langue chinoise permet de composer un nombre illimité de termes de parenté à travers des mots qui existent déjà⁹, les capacités d'innovation sont très limitées en russe et la disparition des mots peut être irréversible. Les termes de parenté en voie de disparition que j'ai recueillis lors de mon séjour et dont j'ai vérifié la signification sont définis dans le tableau 1¹⁰.

Nous utilisons la classification de Radcliffe-Brown en distinguant la famille élémentaire, qui est fondée sur les relations de « premier ordre » (mariage, germanité et filiation), des relations de deuxième ordre, qui consistent dans la connexion de deux familles élémentaires par un membre commun, et des relations de troisième ordre, qui passent par deux intermédiaires (le fils du frère du père, la femme du frère de la mère, etc.). Dans les relations de deuxième ordre, les membres d'une famille sont capables de distinguer sans ambiguïté leurs positions dans la hiérarchie. De plus, non seulement cette terminologie détaillée reflète le rôle important de la communication familiale dans les pratiques sociales en milieu rural, mais elle montre bien qu'il doit exister une contrepartie dans une famille parallèle. Quand je disais que je ne comprenais pas la signification des mots, les gens me proposaient d'esquisser le schéma de parenté, qui était toujours symétrique, avec les gens âgés à la tête. Donc, à l'aide des termes de parenté, la structure de la famille se cristallise et se cimente, car ceux-ci véhiculent une information sur l'âge, et donc sur le respect. Mais les marques de respect ont considérablement changé dans la société actuelle, comme le révèlent l'analyse de discours sur la parenté et les termes d'appellation.

Les oncles classificatoires

Pour comprendre pourquoi certains termes de parenté disparaissent, il est important de voir par quels mots ils sont remplacés. Dans les discours courants, les termes de parenté de deuxième et de troisième ordre tendent à disparaître¹¹ et, dans ce cas, la version plus longue est utilisée pour nommer les parents. Quand il faut désigner telle ou telle relation de parenté, les formes oncle (*diadia*) + prénom, ou tante (*tetia*) + prénom sont utilisées. Par exemple, au lieu de dire « *Tvoj shurin segodnia pridet pozno* » (« Ton beau-frère viendra tard »), on dit « *Diadia Sasha...* » (« Oncle Sasha viendra tard »). Cette substitution par le mot « oncle » ou « tante » ne supprime pas l'indication du sexe de la personne dont on parle, mais elle fait disparaître complètement la référence à l'âge relatif, à la génération et à l'affinité.

⁹ LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 89.

¹⁰ Je le donne ici d'un côté comme base d'analyse et de l'autre pour éviter leur disparition, pour que l'on ne puisse pas dire comme pour la France : « On connaît mal ce vocabulaire pour les siècles passés... Il est probable que notre vocabulaire de l'alliance a été autrefois plus vaste. » BURGUIERE, KLAPISCH-ZUBER *et al.*, *Histoire de la famille. Le choc des modernités*, Armand Colin, Paris, 1986, pp. 516-517.

¹¹ A Lopatino toutefois, les vieux et beaucoup de jeunes connaissent ces mots, tandis que les gens de Moscou et de Saint-Petersbourg avec lesquels j'ai parlé les ignorent.

Cette substitution apporte dans le système de parenté des éléments ambigus : le mot « oncle »¹² devient très courant, car il sert à désigner pratiquement toutes les personnes liées par des relations de deuxième ou de troisième ordre. Il acquiert donc un usage classificatoire très important. En outre, les termes « oncle » et « neveu » sont symétriques : une personne dira « neveu » à tous ceux qui lui disent « oncle », usage qui rend inutile de nombreux autres termes de parenté. Déterminer lors des interactions sociales qui sera nommé « oncle » ou « neveu » reflète à mon avis un autre trait important. En effet, les relations oncle-neveu évoquent une différence de génération, et le mot « oncle » doit désigner la génération plus âgée. Pourtant, très souvent aujourd'hui, le choix est déterminé par la position sociale. Cela est particulièrement visible lorsque l'âge des deux personnes concernées est presque le même.

D'un côté, la substitution de certains termes de parenté par des expressions plus englobantes peut révéler la volonté inconsciente d'ignorer le système des attitudes traditionnelles lié à la hiérarchie familiale. De l'autre, la nouvelle terminologie qui apparaît au sein des groupes de parenté reflète plutôt les valeurs économiques dominantes dans la société : réussite dans la vie, bien-être matériel, etc. Les gens se positionnent les uns par rapport aux autres en fonction de leurs valeurs. La position sociale à l'extérieur de la famille détermine le choix des termes servant à désigner les parents. Dans ce cas, de nombreux termes portent une information inutile et tombent en désuétude.

On aperçoit également un point moins visible. « Les règles de conduite empiètent sur l'individu de deux façons générales : directement, en tant qu'*obligations*, contraintes morales à se conduire de telle façon ; indirectement, en tant qu'*attentes* de ce que les autres sont normalement tenus de faire à son égard. »¹³ En appelant une personne de même âge « oncle », un « neveu » reconnaît la position supérieure de celui-ci. Mais l'oncle acceptera à son tour d'être traité avec une certaine familiarité et recevra les demandes émanant du neveu avec indulgence. Toutefois, cette position d'infériorité est illusoire car l'oncle ne possède pas de droits sur son neveu de même âge. Dans la situation où le neveu n'a rien à craindre de son oncle et n'est pas contraint de lui obéir, tout en ayant des privilèges (ou des attentes), sa position devient même plus intéressante. L'utilisation de cette construction linguistique et l'acquisition des droits sans les obligations qui lui correspondent sont devenues une pratique sociale si répandue que les gens ne se posent même pas la question de savoir qui est l'intermédiaire entre eux ni par quel lien ils sont unis.

Cette évolution terminologique a aussi l'avantage de pouvoir unir les gens dont les liens de parenté sont très lointains. Le mot « oncle » suppose un seul intermédiaire et remplace les termes de parenté indiquant une plus grande distance. Quand une personne souhaite aborder une connaissance, elle peut l'appeler « l'oncle », au lieu d'utiliser les mots qui le désignent comme un lointain parent.

Les mots « oncle » et « tante » ont eux-mêmes une nuance de familiarité. Quand il s'agit de personnes ayant une position économique et sociale élevée et un âge différent, la construction prénom + patronyme est souvent utilisée. Cette formule de politesse reflète simultanément le respect et la distance. Au sein de la famille, elle

¹² On examine ici seulement le terme « oncle », mais la même tendance s'applique à « tante ».

¹³ GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, Ed. de Minuit, Paris, 1974, p. 44.

exprime une différence de position sociale. Ce procédé, qui tient compte de la position sociale, est tangible dans le milieu rural. En effet, lorsque j'ai voulu savoir pourquoi certaines personnes appelaient leur beau-frère de même âge par le prénom et le patronyme, un paysan m'a répondu : « *Quoi ? Tu ne le sais pas ? Aleksandr Stepanovic est devenu maintenant un homme solide et important, comment l'appeler autrement que comme ça ?* »

De plus, le mot « oncle » perd son sens et son contenu originaux. Cette désémantisation change la signification du mot « oncle » en la rendant très vaste ; aujourd'hui, ce mot permet de désigner toute personne liée par des liens de parenté, parfois très vagues. La vision de la famille comme un système ordonné avec une hiérarchie basée sur l'âge disparaît. Les mots qui se substituent aux expressions classiques révèlent que les relations économiques et sociales déterminent le choix des dénominations. En effet, alors que les termes traditionnels ne mettaient pas l'accent sur les facteurs économiques, ils sont remplacés par des termes moins nombreux (ce qui facilite la mémorisation) et très englobants, se référant à une dimension économique.

Dans ce processus de disparition des termes de parenté, il y a des exceptions qui confirment la règle, des mots qui persistent. A la campagne, où la langue, comme les linguistes le disent, est plus rigide, les définitions des termes de parenté peuvent poser problème, surtout parmi les jeunes.

Tableau 2 – Reconnaissance des termes de parenté

← Plus	Reconnaissance	Moins →
Mat', Otec, Brat, Sestra, Babushka, Dedushka, Prabadushka, Diadia, Tetia, Muj, Jena, Tesha, Ziat'	Test', Svekr, Svekrov', Snocha, Nevestka	Svatija, Svojachnica, Svojak, Shurin, Zolovka, Svat, Dever'

Les gens connaissent les mots, mais ont parfois du mal à en définir la signification exacte. Les exceptions marquantes sont *tesha* et *ziat'* : « belle-mère » et « gendre ». Il faut d'abord être attentif au fait que ces deux mots reflètent une seule relation réciproque, qui unit deux générations, mais aussi deux agents puissants dans la structure familiale. C'est la mère de l'épouse qui s'occupe de la préparation de sa fille à la vie et au mariage et qui, au bout du compte, a le plus de pouvoir dans la maison rurale (car c'est elle qui s'occupe de la maison, des enfants, des repas, lorsque son mari travaille à l'extérieur de la maison). Comme le mariage est une affaire qui unit deux unités domestiques, la belle-mère joue un rôle fondamental. Le gendre est aussi une figure très importante, parce que c'est lui qui tient le rôle actif dans l'organisation d'une nouvelle famille, et qui est considéré dans la société rurale comme *dobitchik* : la personne qui procure les biens matériels et nourrit la famille (c'est aussi un mot j'ai entendu à la campagne pour la première fois). Ces deux figures possèdent une fonction très particulière dans la structure de parenté et, à cause de leur influence, deviennent souvent l'objet de discours, ce qui peut expliquer la persistance de l'usage de ces

termes. Cette exception confirme donc la règle selon laquelle la disparition des termes de parenté est liée à la diminution de l'importance des rôles qu'ils désignent.

Grâce au mariage, deux familles nucléaires établissent des liens. Mais la perception de cette nouvelle famille est aussi particulière à la campagne.

La perception de la taille de la famille rurale russe

Dans une situation où les termes de parenté s'effacent dans les discours ainsi que dans la vision du monde des Russes, et où on commence à utiliser certains termes qui ne décrivent aucune relation de parenté, la question « Qu'est-ce que la famille ? » se pose avec acuité. J'ai donc interrogé plusieurs résidents de la campagne. Les réponses obtenues convergeaient, comme s'ils s'étaient concertés pour répondre à cette question : « *La famille, ce sont tous mes parents.* »

Lorsque j'ai demandé à une femme de faire la liste des relations qu'elle incluait dans sa parenté, elle a nommé la plupart des termes mentionnés dans le tableau 1. « *La famille, c'est notre sang, notre proche, notre parent.* » Par ailleurs, lors de mon dernier séjour en Russie, j'ai posé la même question aux « vrais Moscovites », et les réponses étaient tout autres : « *Ma famille, ce sont mes parents, mon mari, ma fillette.* » « *Notre famille... C'est comme partout : mes enfants et ma femme. Quelle question bête !* »

La différence est énorme entre ces deux réponses, malgré le fait que les gens pensent que la famille, « c'est comme partout ». Si les résidents d'une grande ville définissent le cercle familial en donnant une liste exhaustive de ceux qui, à leurs avis, font partie de la structure familiale, les habitants de la campagne ont une conception beaucoup plus englobante. Pour eux, la famille inclut tous les parents.

Une autre chose m'a paru surprenante au début : la peur que les paysans ont d'oublier quelqu'un en énumérant les membres de leur famille. Quand je leur ai demandé de nommer toutes les personnes qu'ils incluent dans la famille, les gens le faisaient soigneusement ; comme si l'oubli d'un nom pouvait passer pour une faute grave, les paysans donnaient même les noms des « membres » de la famille qu'eux-mêmes n'avaient jamais vus, mais dont ils connaissaient l'existence. Donc, chaque personne de la famille rurale se considère comme un membre d'une grande famille. Ils ont peur d'être exclus ou d'exclure quelqu'un d'autre de ce réseau. La structure de la famille s'imprime dans la tête des paysans et est indissociable de leur vie. Mais pourquoi ont-ils besoin de cette structure familiale étendue, et de tous ces termes d'appellation ? Pourquoi rendent-ils la vie plus complexe par rapport à la ville, où les gens ne se considèrent pas comme des membres d'une grande famille ?

La réponse à cette question n'est pas si simple, mais d'après les entretiens que j'ai eus, les paysans ont affirmé que « *la famille est notre pilier dans la vie* » ou encore que « *ta famille, c'est ta parenté, ceux que tu dois aider et sur qui tu dois compter dans la vie. Quoi de mal si elle est grande ! Sur qui d'autre pourrais-tu compter ?* ».

Cette remarque est largement vraie. La vie sans services sociaux ni sécurité sociale développée contraint à disposer d'un grand réseau, rôle que peut remplir une structure familiale. La famille, les enfants, les proches sont souvent invités à aider. Ce n'est pas comme dans les villes industrielles qui bénéficient d'une bonne infrastructure

diversifiée et d'une sécurité sociale développée, et où les gens peuvent survivre les uns sans les autres. Cette évolution confirme l'adéquation de la famille aux caractéristiques économiques de la société contemporaine. Pour Talcott Parsons, « les processus d'industrialisation segmentent la famille, d'abord en l'isolant de son réseau de parenté, ensuite en réduisant la taille du groupe domestique à un ménage conjugal, avec un petit nombre d'enfants. Ce groupe n'est plus qu'une unité de résidence et de consommation ; il a perdu ses fonctions de production, ses fonctions politiques et religieuses ; il partage ses responsabilités financière et éducative avec d'autres institutions ; la principale fonction qui lui reste est de socialiser l'enfant, et surtout d'assurer l'équilibre psychologique des adultes »¹⁴. Donc, dans cette perspective, la disparition des termes de parenté est le résultat de leur inutilité due au changement de la structure familiale que reflète la forte réduction du cercle familial dans les villes (processus moins prononcé à la campagne).

La nouvelle famille nucléaire est caractérisée par trois types de relations : une relation fondée sur la sexualité (mari-femme), une relation fondée sur la filiation (parents-enfants), et une relation fondée sur la germanité (frère-sœur). La famille nucléaire est fondée sur le libre choix des partenaires et orientée vers des valeurs de rationalité et d'efficacité. Elle comprend les parents et les enfants non mariés. Une des caractéristiques importantes de la famille nucléaire tient au fait qu'elle s'effrite lors du mariage de chaque enfant. Au contraire, à la campagne, la nouvelle famille continue souvent d'habiter avec la parenté ou près d'elle. Cette vision différente de la structure de la famille rurale explique la préservation de termes de parenté, même ceux de troisième ordre. Concernant l'utilisation de ce vocabulaire en milieu urbain, et notamment dans les grandes villes comme Moscou, on peut constater que les termes d'appellation apparaissant dans la deuxième et la troisième colonne du tableau 2 sont presque oubliés¹⁵.

Conclusion

Il est généralement vrai que les premiers mots que prononce l'enfant lorsqu'il commence à parler et à se socialiser sont les termes exprimant la parenté : « mère » et « père ». Paradoxalement, certains termes de parenté disparaissent. L'observation participante nous a permis de porter un regard nouveau sur l'ignorance du vocabulaire classique et le recours à des substituts. L'abandon de nombreux termes de parenté résulte du fait qu'ils ne reflètent plus les structures familiales : d'une part, les rapports hiérarchiques se sont déplacés ; de l'autre, le poids de la parenté lointaine s'estompe : « La langue n'est pas seulement un instrument de communication. C'est aussi un ordre symbolique où les représentations, les valeurs et les pratiques sociales trouvent leurs fondements. »¹⁶ Les transformations des pratiques sociales dans la famille ont des conséquences sur la langue. La disparition de termes de parenté lointaine reflète la diminution de la taille du cercle familial. A son tour, la disparition de tout un vocabulaire a des effets sur la représentation que les gens se font de leur parenté.

¹⁴ Cité dans SEGALIN, *Sociologie de la famille*, Armand Colin, Paris, 1981, p. 70.

¹⁵ Par exemple, pendant le jeu télévisé « *Pole Tchudes* », la signification du mot *svatija* n'a pas été trouvée.

¹⁶ LADMIRAL, LIPLIANSKY, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989, p. 95.

En l'absence de termes de parenté de deuxième et de troisième ordre, qui portent en eux l'information nécessaire pour bâtir une vision de la parenté comme une structure, les gens ne se rendent pas compte que la famille peut être plus grande : « Les représentations et les valeurs à travers lesquelles une société construit sa vision du monde et son identité résident essentiellement dans le langage ; celui-ci est ainsi l'agent fondamental de la socialisation de l'individu et de son intégration à la culture. »¹⁷ Les enfants adoptent les valeurs de la société contemporaine et se socialisent par la langue ; pour eux, la famille ne comporte que le père et la mère et exclut « toutes les autres personnes apparentées ». Ils ne pourront donc pas transmettre un savoir qu'ils ignorent aux futures générations. Avec le resserrement du cercle familial disparaissent le soutien familial, l'assistance mutuelle, la responsabilité envers les proches ; bref, ce qui constituait historiquement les valeurs du peuple russe.

Les expressions qui apparaissent pour remplacer les termes de parenté dits classiques reflètent et portent en elle les valeurs individualistes. La nouvelle terminologie illustre l'adaptation de la famille à des valeurs utilitaristes et marchandes. Ainsi, la terminologie de la parenté représente un enjeu important dans la Russie d'aujourd'hui. Elle s'adapte aux changements de la structure familiale et des attitudes. De nombreux mots sortent de l'usage, peut-être de façon irréversible ; cette évolution conduit à un appauvrissement des moyens de communication et de socialisation.

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

Schéma 1 – Termes de parenté, ego masculin

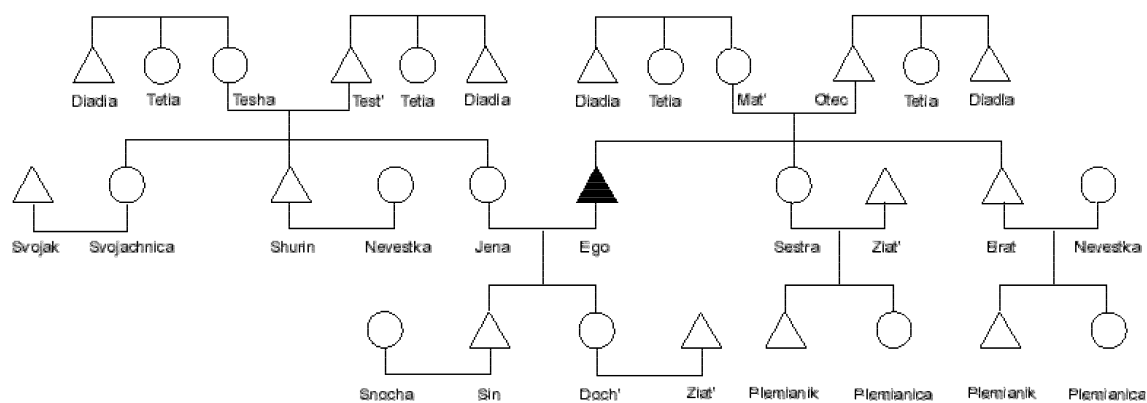
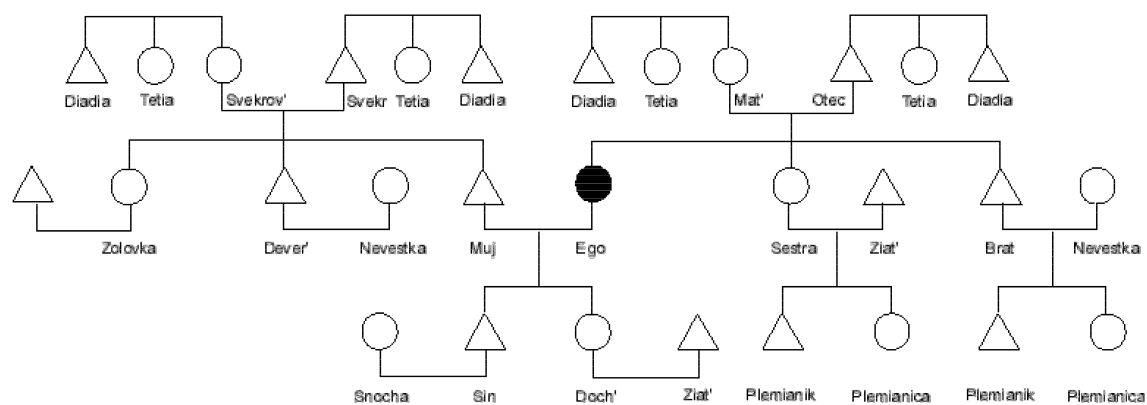


Schéma 2 – Termes de parenté, ego féminin



Bibliographie

- BURGUIERE André, KLAPISCH-ZUBER Christiane, SEGALEN Martine, ZONABEND Françoise (dir.), *Histoire de la famille. Le choc des modernités*, Armand Colin, Paris, 1986, 560 p.
- COMRIE Bernard, STONE Gerald, *The Russian Language since the Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1978, 258 p.
- DRESSER U. Wolfgang, « Language Death », *Language : the Socio-cultural Context*, pp. 184-192, NEWMEYER J. Frederick (dir.), *Linguistics : the Cambridge Survey volume IV*, Cambridge University Press, The Bass Press, Avon, 1988.
- FEDOSYUK Urij, *Chto ne poniatno u klassikov, ili enciklopedija XIX veka (Ce qui n'est pas évident chez les auteurs classiques ou l'encyclopédie du XIX^e siècle)*, Flinta, Moscou, 1998, 264 p. (en russe).
- GHASARIAN Christian, *Introduction à l'étude de la parenté*, Seuil, Paris, 1996, 276 p.
- GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974, 230 p.
- GUY R. Gregory, « Language and social class », *Language : the Socio-Cultural context*, NEWMEYER J. Frederick (dir.), *Linguistics : the Cambridge Survey volume IV*, Cambridge University Press, The Bass Press, Avon, 1988, pp. 37-63.
- KONOPNICKI-MIOT Danielle, « E. D. Polivanov et les lois de la linguistique », *Revue des études slaves*, tome 65, fascicule 3, IES, Paris, 1993, pp. 525-536.
- LADMIRAL Jean-René, LIPLIANSKY Edmond Marc, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989, 318 p.
- LAPLANTINE François, *L'anthropologie*, Seghers, Paris, 1987, .223 p.
- LEFEBVRE Henri, *L'idéologie structuraliste*, Anthropos, Paris, 1971, 251 p.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, 447 p.
- SEGALEN Martine, *Sociologie de la famille*, Armand Colin, Paris, 1981, 283 p.

Se placer, se déplacer : les usagers dans les bus

Edgar ODJO CLEDJO

Qu'est-ce qui peut frapper un étranger dans les transports publics à Genève ? L'effectif important des bus¹, la ponctualité aux arrêts, le silence à l'intérieur des bus, la couleur orange dominante, la diversité des véhicules, la grande fréquentation du public, l'uniforme vert des conducteurs et autres agents des TPG, le self-service et la fluidité des contrôles des titres de transport, autant de faits qui ne manquent pas de susciter l'étonnement lorsqu'on connaît des transports publics différents de ceux qu'on observe à Genève. Mais en deçà de ces étonnements qui peuvent retenir l'attention, nous nous proposons de limiter nos investigations à trois aspects : *monter, s'asseoir et descendre du bus*. En d'autres termes, comment les gens entrent-ils dans les bus ? Comment en descendent-ils ? Comment choisissent-ils les places à l'intérieur des bus ? Cet ensemble de gestes, de comportements et d'échange de politesses ne va toutefois pas de soi. Sinon, comment comprendre l'exhortation qui défile sur les afficheurs électroniques à l'intérieur des bus : « Petit geste... Grand cœur... Merci de céder votre place assise à celles et ceux qui en ont besoin » ? L'observation de cet espace de sociabilité pose donc des questions qui vont au-delà des simples prestations d'un service de transports en commun.

Les Transports publics genevois (TPG) et leurs usagers

Les TPG (Transports publics genevois) gèrent de nos jours un ensemble de 340 véhicules (autobus, trolleybus, tramways et minibus), conduits par près de 800 conducteurs et conductrices sur 50 lignes.

A Genève, on ne peut pas ne pas les remarquer. Ils font partie intégrante du décor et du charme de la ville. Les bus des TPG sillonnent par temps de pluie, de neige, de brouillard ou de soleil, par temps chaud, frais ou froid, tout le canton. Les bus orange se suivent, se croisent, se dépassent et constituent à n'en point douter, avec le jet d'eau, l'une des caractéristiques les plus remarquables de Genève.

Chaque jour, en moyenne, 321'000 personnes sur une population genevoise de l'ordre de 400'000 habitants sont transportées par les TPG. On y rencontre des personnes des deux sexes avec une légère dominance féminine, mais surtout des enfants, des adolescents et des personnes âgées. Ce type de fréquentation est aussi fonction des lignes ; sur celles qui desservent les quartiers ou communes-dortoirs, les personnes âgées sont les plus nombreuses, tandis que celles qui passent à proximité des écoles, collèges, universités sont surtout fréquentées aux heures de pointe par des jeunes et/ou des adolescents des deux sexes.

Il n'est pas facile de deviner les catégories socioprofessionnelles des usagers. En fait, à Genève, l'expression *L'habit ne fait pas le moine* prend tout son sens parce qu'il est extrêmement difficile de classer les gens à partir de leur façon de s'habiller. De fait, il semble bien que quasiment toutes les catégories socioprofessionnelles utilisent les transports en commun, sauf peut-être les membres de la moyenne ou de la haute bourgeoisie, selon ce qu'ont dit les personnes avec lesquelles nous nous sommes

¹ Le terme « bus » sera utilisé pour désigner l'ensemble des véhicules des TPG. Ils comprennent les autobus simples et articulés, les trolleybus articulés, les tramways et les minibus.

entretenu. Enfin, les origines des usagers sont aussi diverses que variées et il semble que, dans les bus, le nombre des personnes étrangères dépasse celui des indigènes.

Aux arrêts des bus : monter et descendre

La manière dont les gens montent dans les bus ou en descendent constitue une scène quotidienne remarquable pour tout observateur extérieur. L'intensité des mouvements de personnes qui y participent dépend de la période de la journée², des lignes de grande fréquentation (comme les tramways) et des arrêts situés ou non à des points stratégiques (par exemple la gare de Cornavin).

Au vu du nombre parfois très élevé de personnes qui descendent ou qui montent aux arrêts, on peut avoir l'impression que tout se passe un peu « n'importe comment », et d'avoir affaire à un mouvement plutôt désordonné et aléatoire où chacun se comporte et se laisse guider selon son empressement, son humeur, son degré de courtoisie, son état d'âme ou même encore selon son origine ou sa personnalité. Mais à y regarder de plus près, tout se passe autrement. Ce ne sont ni les sentiments, ni l'état d'âme, ni l'humeur et encore moins le degré de courtoisie ou l'origine qui guident le comportement des voyageurs car ces flux de personnes s'effectuent presque toujours de la même manière.

Ainsi, les passagers qui désirent descendre au prochain arrêt s'y préparent généralement à l'avance en se rapprochant de l'une des portes (le plus souvent celle qui est la plus proche d'eux), prenant soin d'actionner le bouton qui commande l'ouverture. Une fois les portes ouvertes, les passagers préparés « se précipitent » pour descendre pendant que les nouveaux voyageurs attendent patiemment à l'extérieur la descente du dernier passager avant de commencer à monter à leur tour. En fait, l'attente n'est pas si longue puisque tout se déroule très rapidement et ne dure que quelques secondes. Il arrive cependant que certaines personnes, surtout des étrangers, s'empressent d'entrer dans le bus au moment où d'autres descendent. Dans ce genre de situation, l'individu « fautif », puisque c'est bien de cela qu'il s'agit, se rend aussitôt compte qu'il est déphasé par rapport à ce qu'on pourrait appeler le « sens commun ».

Ainsi, tout se passe comme s'il existait une prescription formelle sur la manière de descendre ou de monter dans le bus. De toute évidence, pratiquement personne ne se trompe dans ce schéma qui se reproduit presque toujours de la même façon et en l'absence de règles écrites et affichées. Cela devient une loi implicite que tout le monde respecte. Ce comportement illustre l'habitus selon P. Bourdieu³, c'est-à-dire une façon d'agir et de se comporter de façon adéquate : il s'agit d'un « système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement “réglées” et “régulièrement” sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et étant tout cela, collectivement orchestrées

² Les heures de pointe se situent autour de 8 h, 12 h et 18 h.

³ BOURDIEU, *Le sens pratique*, Ed. de Minuit, Paris, 1980, 480 p.

sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre »⁴. Pour le vérifier, il suffit de tenter de faire le contraire : tenter de descendre ou de monter « à contre-courant », comme nous avons essayé de le faire plusieurs fois pour mieux apprécier à la fois les sentiments que l'on éprouve dans ce cas et les réactions des usagers. Les regards interrogateurs, voire réprobateurs, que l'on essuie sont suffisamment éloquents pour se rendre compte que l'on vient de commettre une faute relativement grave ou de passer outre aux règles du jeu. D'ailleurs, la plupart de ceux qui se trouvent dans cette situation se confondent en excuses, tant est fort le sentiment d'avoir transgressé une loi. D'ailleurs, certaines personnes ont été formelles : dès qu'on observe un comportement de ce genre, il y a de fortes chances qu'il s'agisse d'un « étranger ». En fait, à quoi est-il étranger ? A la ville de Genève, mais aussi au principe qui consiste à laisser descendre avant de monter. Ces personnes affirment en même temps ne pas savoir exactement pourquoi elles se comportent ainsi, ou l'expliquent en disant que cela paraît plus simple ou plus logique. Certaines ont même soutenu que cela allait de soi et qu'elles ne voyaient pas pourquoi ni comment on ferait autrement. Or, de toute évidence, le bon sens et la raison ne suffisent pas à expliquer que cela se passe de cette façon et que tout le monde soit inspiré par la même dose de raison et de bon sens.

La manière dont les passagers montent et descendent des bus à Paris pourrait servir de contre-exemple. En effet, aux arrêts, ils descendent par la porte arrière du véhicule alors que ceux qui montent le font par l'avant. En effet, à Paris, les titres de transport sont validés dans un appareil proche du conducteur et donc de la porte avant. Pourtant, cet agencement technique n'est pas la cause de cette pratique, mais sa conséquence. Il existe donc bien d'autres manières possibles d'aborder les bus ou de les quitter ; celle qui a été retenue à Genève n'est pas plus rationnelle qu'une autre. Il reste qu'il convient de l'assimiler rapidement lorsque l'on séjourne dans cette ville...

Une comparaison avec les pratiques béninoises ferait apparaître d'autres différences. Certes, les transports en commun n'y sont pas très développés, car pour se déplacer en ville, on utilise surtout des taxis-motos, communément appelés *zémidjan*⁵. Néanmoins, les bus existent aussi dans la ville de Cotonou et il est facile de remarquer qu'aux arrêts, les montées et les descentes se font simultanément. Cela peut s'expliquer par le fait que le nombre de voyageurs dépasse la capacité des autobus et que le temps qui sépare deux passages consécutifs de bus peut atteindre trois heures. Les mouvements désordonnés de montée et de descente au niveau des portes pourraient donc en être une conséquence.

Où s'asseoir ?

Une telle question peut paraître insensée. Mais une observation plus attentive du comportement des voyageurs et quelques entretiens avec des personnes de tous âges nous ont fait comprendre que l'espace et les sièges ne sont pas occupés au hasard. Pour mieux nous en apercevoir, nous avons pris le bus, à plusieurs reprises, en montant le premier à partir du terminus de plusieurs lignes ; nos observations, confirmées par les

⁴ BOURDIEU, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁵ Le *zémidjan* est un système de transport qui utilise des motos comme taxis. Il est pratique en raison du mauvais état des voies de circulation, difficilement accessibles aux automobiles, dans certains quartiers.

propos de certains usagers, nous ont permis de constater, sans qu'il faille en faire une règle absolue, que les sièges étaient généralement occupés dans l'ordre de priorité suivant :

- 1) les sièges individuels ou isolés ;
- 2) les sièges doubles non encore occupés ;
- 3) les groupes de trois ou de quatre sièges non encore occupés ;
- 4) les sièges doubles à moitié occupés ;
- 5) les groupes de trois ou quatre sièges partiellement occupés.

Bien entendu, il s'agit des préférences des passagers voyageant seuls, et non de ceux qui retrouvent fortuitement une connaissance dans le bus, ou voyagent en groupe de copains ou d'amis.

Ainsi, même si les usagers n'ont pas réellement l'impression qu'ils recherchent « leur » place à l'intérieur du bus, certains d'entre eux cependant évoquent volontiers, pour expliquer leur choix, des raisons diverses, tel le besoin de ne pas se sentir confiné, de pouvoir s'asseoir ou descendre librement sans déranger un voisin. Beaucoup pensent qu'il est plus agréable de ne pas être obligé de s'asseoir auprès d'une personne inconnue. Par exemple, une femme d'une quarantaine d'années affirme : « *Cela demande assez d'efforts de prendre place à côté de quelqu'un et d'être sûre de ne l'avoir pas importuné... Cela n'a absolument rien à voir avec les origines des gens, c'est pareil avec n'importe qui.* » Cette remarque rejoint une autre : « *Cela représente une charge émotionnelle assez intense de s'asseoir auprès d'un inconnu... surtout pour occuper le siège situé près des fenêtres. Quelquefois, je préfère rester debout.* »

Ces raisons ne semblent pas partagées par les usagers latino-américains, africains ou asiatiques qui estiment qu'il existe une certaine réticence genevoise, et à plus large échelle européenne, à prendre librement place à leur côté. D'aucuns évoquent, comme preuve de cette attitude, le fait que certains voyageurs préfèrent rester debout même s'il reste des sièges libres, pour éviter une proximité « indésirable », comme nous l'a confié un fonctionnaire international d'origine africaine : « *Si un Genevois s'assied à côté de toi, c'est certainement parce qu'il ne reste plus de siège libre et qu'il ne veut pas rester debout.* » Certes, il est difficile de vérifier ces affirmations car il arrive aussi souvent de voir des personnes debout dans un bus à moitié vide. « *Je n'éprouve pas toujours le besoin de m'asseoir, surtout si je dois redescendre à un prochain arrêt* », affirme un étudiant genevois. Bien que nous ayons assisté à plusieurs scènes de ce genre, la plupart des usagers ont prétendu que leur comportement n'était pas déterminé par l'origine culturelle des voyageurs.

Proxémie et « bulles »

L'étude des distances interpersonnelles pourrait peut-être expliquer le phénomène. Edward Hall⁶ définit quatre types de distance dans les sociétés américaine, allemande et suisse alémanique : la distance *intime*, la distance *personnelle*, la distance *sociale*, la distance *publique*.

⁶ HALL, *La dimension cachée*, Ed. du Seuil, Paris, 1971 [1966].

Dans le cas de la distance intime (jusqu'à 40 cm du voisin), celle à laquelle sont contraints les usagers dans les transports publics, « la présence de l'autre s'impose et peut même devenir envahissante par son impact sur le système perceptif ». Ainsi, « l'affluence dans les transports en commun peut placer de parfaits étrangers dans des rapports de proximité... mais les usagers disposent d'armes défensives qui permettent de retirer toute vraie intimité à l'espace intime dans les transports publics ». Ce que confirme un étudiant camerounais : « *Les gens s'asseyent auprès de vous comme si vous étiez le diable sorti de l'enfer... Vous les sentez raides, immobiles et au moindre contact corporel dû à une secousse, ils s'écartent rapidement en s'excusant.* » Comme le dit Hall, « la tactique de base consiste à rester aussi immobile que possible, et [...] à s'écartier au premier contact étranger »⁷.

Dans ses travaux, Hall a montré qu'au Japon les relations rapprochées, à distance « intime », sont tolérées alors qu'elles sont déplaisantes pour les Occidentaux. Ainsi, la distance proxémique est éminemment culturelle. De plus, les Africains, les Asiatiques et les Latino-Américains auraient des *bulles protectrices* plus petites que celles des Occidentaux et supporteraient de ce fait une plus forte proximité sans se sentir importunés. Hall explique ainsi ce qu'il entend par « bulles protectrices » : « Il se trouve immédiatement protégé par une petite sphère d'isolement considérée comme inviolable. »⁸ Ces remarques rejoignent celle d'un usager africain : « *Chez moi à Yaoundé, cette fuite de contact est assimilable à un sentiment de dédain vis-à-vis du voisin et c'est très mal vu.* »

Le slogan et la raison

En nous intéressant à l'occupation spatiale des sièges dans les bus, nous nous sommes aperçu que les personnes âgées préfèrent toujours les sièges proches des portes. Ce choix n'a rien de surprenant puisque c'est justement là que se trouvent les boutons qui commandent l'ouverture des portes et l'on sait que ces personnes ont souvent des difficultés à se déplacer. Il paraît donc logique que, pour éviter de retarder le départ des bus aux arrêts, elles préfèrent occuper ces places-là. C'est du moins ce que nous ont confié la plupart des personnes âgées que nous avons interrogées.

Mais pourquoi donc ce message défile-t-il sur les écrans dans les bus : « Petit geste... Grand cœur... Merci de céder votre place assise à celles et ceux qui en ont besoin » ? Au cours de nos observations, nous avons noté que les personnes qui occupent les sièges proches des portes tendent à céder spontanément leur place aux personnes très âgées, qu'il reste ou non des sièges disponibles. Tout se passe comme si ces places leur étaient réservées en priorité. D'autre part, en dehors de ces sièges « *potentiellement réservés* », comme les appelait un usager, certaines personnes, plutôt jeunes, cèdent naturellement et spontanément leur place aux femmes enceintes ou aux handicapés. Mais ce geste n'est pas toujours accompli spontanément par tous les voyageurs. Quant au message, il semble que ce soit plus un slogan qu'autre chose et qu'il relève surtout de la politique de marketing des TPG qui veulent donner pleine satisfaction à leur clientèle. Les usagers sont-ils sensibles à ce slogan ? Sur ce point les

⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁸ *Ibid.*, p. 190.

avis divergent. Certains estiment qu'ils n'ont pas besoin qu'on le leur dise pour le faire spontanément mais puisque d'aucuns ne le font pas, ils sont d'avis que « *si cela peut amener les autres à changer, c'est une bonne chose* ». D'autres estiment qu'il est difficile d'apprécier le besoin qu'a une personne de s'asseoir, sauf s'il s'agit d'une personne âgée, d'une femme enceinte ou d'un handicapé. Une étudiante française nous disait : « *J'ai vraiment des problèmes avec les personnes qui sont autour de la soixantaine parce que je n'arrive pas à savoir si elles ont impérieusement besoin de s'asseoir.* » Par ailleurs, un jeune réfugié congolais nous a confié qu'il aurait bien voulu laisser « *généreusement* » sa place à un voyageur dans la cinquantaine et que ce dernier lui aurait répondu : « *Vous êtes bien gentil... mais ce que nous vous demandons, c'est plus que cela, c'est de rentrer chez vous. Comme ça vous seriez un bon étranger.* » Depuis ce jour, il ne cède plus jamais sa place à quelqu'un !

Pratique des bus et vie quotidienne

La pratique des bus fait partie de la vie quotidienne. On peut la rapprocher d'autres pratiques sans rapport avec les transports en commun, mais qui font apparaître ce que P. Bourdieu appelle des « régularités ». Au fil de cette recherche, nous avons souligné combien, à Genève, les comportements des usagers sont caractérisés par une certaine rigueur, par la rationalité et par un effort de courtoisie dans les relations interpersonnelles. De même, nous avons remarqué que la plupart des usagers préféreraient des sièges individuels pour ne pas se sentir « confinés », « étouffés par le voisin », ou « pour ne pas importuner l'autre ». Cette volonté sous-entendue de se sentir plus libre dans les actions reflète peut-être, au-delà des explications à caractère culturel, une société moderne individualisée, que renforce le libéralisme économique ambiant. Pourtant, certaines personnes restent en marge ou choisissent pour des raisons personnelles de ne pas faire comme tout le monde. C'est sans doute pourquoi elles ne céderont jamais spontanément leur place.

Conclusion

Il existe donc des tendances générales, des comportements partagés, des attitudes caractéristiques d'une population même si on trouve évidemment des exceptions. Si l'on s'en tient aux études de Hall, les Français auraient un territoire privé beaucoup plus restreint que celui des Allemands. Il se pourrait donc que les Genevois acceptent plus volontiers que les Suisses alémaniques des relations de grande proximité. Mais il est dangereux de présupposer l'homogénéité d'une population aussi « métissée » que la population genevoise, car il faut se méfier des généralisations hâtives du genre « les Genevois sont... » ou « les Suisses sont... ». On peut néanmoins constater certaines tendances au sein d'un groupe social donné et mettre en évidence les règles implicites et les codes de conduites relationnelles qui le différencient d'un autre.

Bibliographie

- AUGE M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, 195 p.
- BOURDIEU P., « Habitus, code et codification », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 64, septembre 1986, pp. 40-44.
- , *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1980, 480 pp.
- GENOUD A., « Les TPG dressent un cadastre des zones à risques », *Tribune de Genève*, 15-16 avril 2000.
- GOFFMAN E., *La mise en scène de la vie quotidienne : les relations en public*, Editions de Minuit, Paris, 1973, 376 p.
- HALL E.T., *La dimension cachée*, Seuil, Paris, 1971 [1966], 258 p.
- IMHOF M., « Ne fliquons pas les TPG », éditorial de la *Tribune de Genève*, n° 90-15, 15-16 avril 2000.
- ROBERT J., *Le temps qu'on nous vole, contre la société chronophage*, Le Seuil, Paris, 1980, 220 p.
- TPG, <www.tpg.ch>, site Internet des Transports publics genevois.

Les secrets de l'espace dans les cafés de banlieue

Maud BERNARD D'HEILLY

L'origine du café remonte à la taverne et au cabaret, « à coup sûr des lieux de mauvaise fréquentation »¹, mais l'établissement « café » en tant que tel apparaît à la fin du XVIII^e siècle avec l'extension des villes. Sa fréquentation est d'abord urbaine et mondaine avant de s'étendre socialement et géographiquement ; à la suite de la révolution industrielle qui impose aux ouvriers une certaine mobilité, il remplace l'ancienne sociabilité de quartier.

Cette double dimension se retrouve aujourd'hui encore dans l'acception que l'on peut avoir du café. « Ce lieu est assimilé à l'alcoolisme, à la paresse et surtout, à l'insoumission »², mais, parce qu'il se « dérobe aux règles, aux lois, à l'imposition des divers pouvoirs surplombants »³, il permet et crée une sociabilité particulière. En effet, « le café donne une impression d'étanchéité par rapport aux dangers extérieurs »⁴. Il en découle un rapport différent au temps et à l'espace, bien que le café soit relié à la vie socio-économique environnante. Car, chaque fois qu'un consommateur⁵ entre ou sort, le « pouls de la ville » rappelle les attaches qui unissent le café à son environnement.

Alors que certains dénoncent la disparition de l'ambiance particulière des cafés avec leur fermeture progressive et la multiplication de ce que Laforge appelle les aquariums⁶, que nous révèle l'analyse du lien entre espace et sociabilité au café ? Pourquoi choisit-on un café plutôt qu'un autre, une certaine place lorsqu'on entre, et quelle influence ce choix a-t-il sur les interactions sociales ?

Notre étude a eu lieu dans trois cafés de Montreuil, la troisième ville d'Ile-de-France, à l'est de Paris. Actuellement de 100'000 habitants, la commune a prospéré au XIX^e siècle avec l'industrialisation en accueillant des ouvriers parisiens, provinciaux et étrangers. Son histoire est marquée par les luttes ouvrières, sa mairie communiste depuis la Seconde Guerre mondiale et la crise économique consécutive à la désindustrialisation de la région dans les années quatre-vingt. Aujourd'hui Montreuil continue d'être une ville d'accueil car un tiers de sa population y vit depuis moins de huit ans et 20 % de ses habitants sont de nationalité étrangère, principalement de pays n'appartenant pas à l'Union européenne ; 31 % de sa population active est ouvrière, 31,5 % est employée. Nous avons choisi les cafés dans trois quartiers différents et les avons comparés à partir d'une grille d'observation et en nous fondant sur différents concepts anthropologiques.

« L'espace n'est jamais qu'espace social [...] toujours socialement marqué, divisé, disputé ou négocié, ignoré ou exploré, aménagé ou préservé, etc., mais aussi toujours socialement perçu, représenté, vécu et conçu »⁷, comme le souligne Philippe

¹ LAFORGE, « Des cafés et des hommes », *Des bruits, des cafés, des hommes. La ville au quotidien*, Annales du Centre de recherche sociale n° 14, IES, Genève, février 1983, p. 99.

² *Ibid.*

³ BASAS, « De la socialité au café », *Le social dans tous ses états*, coll. Sciences humaines et sociales, L'Harmattan, Paris, 1990, p. 116.

⁴ LAFORGE, *op. cit.*, p. 119.

⁵ Ce terme est délicat car le café n'est pas un simple commerce ; comme le souligne BASAS, *op. cit.*, p. 116, « le verre et son contenu ont aussi le goût de l'instant ».

⁶ Etablissements « industriels » avec de nombreux serveurs, une rotation rapide de la clientèle et l'absence d'un noyau d'habitues.

⁷ FRITSCH, « Espace », *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert, Seuil, Paris, 1999, p. 193.

Fritsch. De plus, en anthropologie de l'espace, « la dimension spatiale ne peut être saisie directement ; elle ne se manifeste que dans l'intimité des systèmes et des structures sociales »⁸. Nous avons alors cherché à analyser la « combinatoire à trois dimensions associant structure spatiale, structure sociale et représentation de l'espace »⁹, suivant les recommandations de A. Vant.

Pour cela, nous avons tout d'abord cherché à décrire l'espace physique. Ensuite, nous nous sommes appuyée sur différents concepts de l'anthropologie de l'espace et ceux du « territoire du moi » d'Erving Goffman. Ce sont notamment les concepts de limite, d'orientation et d'assignation, c'est-à-dire « les faits qui ont trait aux lieux où groupes ou individus doivent se tenir »¹⁰. Le concept d'identification « met l'accent sur l'assimilation plus symbolique d'une personne ou d'un groupe à un lieu ou à une configuration d'espaces »¹¹ alors que celui d'espace de représentation désigne une « figuration de l'espace qui la différencie d'autres sociétés qui ne la possèdent point »¹². Les territoires du moi comprennent l'espace personnel : « portion d'espace qui entoure un individu et où toute pénétration est ressentie par lui comme un empiètement »¹³ ; la place : « espace bien délimité auquel l'individu peut avoir droit temporairement et dont la possession est basée sur le principe du tout ou rien »¹⁴ ; l'espace utile « auquel il a droit en raison de besoins matériels évidents »¹⁵ ; le tour : « l'ordre dans lequel un ayant droit reçoit un bien »¹⁶ ; l'enveloppe et le territoire de la possession comme « tout ensemble d'objets identifiables au moi et disposés autour du corps, où qu'il soit »¹⁷.

Enfin, en partant de la définition de la sociabilité de Pierre Ansart, « existence au sein d'un groupe d'échanges symboliques nombreux ; aptitude pour ses membres d'entretenir un commerce agréable »¹⁸, nous avons tenté d'observer le groupe en question suivant les variables de sexe et d'âge, puis les interactions¹⁹ entre personnes (dont les variables parole, regard, toucher). Nous avons ensuite mis nos observations en relation avec le temps passé au café, les indications sur la fréquentation habituelle des clients et leur qualité de personne accompagnée ou non.

Nous avons alors cherché à relier les trois dimensions de la combinatoire.

⁸ PAUL-LEVY & SEGAUD, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou/CCI, Paris, 1983, p. 30.

⁹ VANT, « A propos de l'impact du spatial sur le social », *Espaces, jeux et enjeux*, Fayard, Paris, 1986, p. 107.

¹⁰ PAUL-LEVY, SEGAUD, *op. cit.*, p. 165.

¹¹ *Ibid.*, p. 192.

¹² *Ibid.*, p. 304.

¹³ GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne, 2. Les relations en public*, Editions de Minuit, Paris, 1973, p. 44.

¹⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸ ANSART, « Sociabilité », *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert, Seuil, Paris, 1999, p. 480.

¹⁹ Selon Berthelot, « action réciproque, volontaire ou involontaire, de divers acteurs impliqués dans une situation ou un système, entraînant la transformation de cette situation ou de ce système ». BERTHELOT, « Interaction », *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert, Seuil, Paris, 1999, pp. 290-291.

Présentation de l'espace physique et première délimitation intérieur/extérieur

Le café *Les Floralties* se trouve à environ 200 m de la place de la Mairie. Il n'y a aucun autre commerce dans l'environnement immédiat, peu de piétons (une dizaine de personnes par heure entre 9 h et 11 h ou entre 15 h et 16 h), mais un passage important de voitures et de bus. Mis à part une école maternelle à quelques dizaines de mètres, il n'y a pas d'infrastructures administratives ; le quartier comporte principalement des habitations. Sur les vitres qui séparent le café de la rue se trouvent des rideaux fixés à hauteur de tête. A l'intérieur du café, les consommateurs peuvent voir la rue mais les passants ne peuvent voir à l'intérieur, le café étant quelque peu surélevé par rapport à la rue²⁰.

Le *Café de la Place* se trouve dans le quartier dénommé la « Croix de Chavaux » ; sur la place se tient, les jeudi et dimanche matin et le vendredi après-midi, le marché alimentaire et vestimentaire. La rue de Paris qui longe la place et dans laquelle se trouve le café est très animée : il y passe des piétons, des transports en commun – une station de métro débouche sur la place – et des voitures qui rallient Paris ou Montreuil. Outre le café, de nombreux commerces, une boucherie, une boulangerie ou encore un établissement de restauration rapide occupent le rez-de-chaussée des immeubles. Le café compte trois tables et neuf chaises sur le trottoir et de grandes baies vitrées.

Le café *Les Monédières* se trouve à l'angle de la place de la Mairie où se termine une ligne de métro. De cette place partent et arrivent cinq lignes de bus. Outre la mairie, un bâtiment de la Sécurité sociale et des allocations familiales et un centre commercial désaffecté bordent la place. Enfin, au rez-de-chaussée des bâtiments formant un des côtés de la place, on trouve des commerces, une banque, une boulangerie, un hôtel. Le café, comme le bâtiment qui l'abrite, est en forme de V et l'entrée, devant laquelle se situent trois tables et sept chaises, se trouve à la partie la plus pointue.

La limite intérieur/extérieur est importante en anthropologie de l'espace. Des trois cafés observés, *Les Floralties* est sans doute l'établissement où la limite entre intérieur et extérieur est la plus marquée : l'absence de terrasse empêche toute ambiguïté, on entre dans le café en franchissant le seuil et la marche. La limite est renforcée par la présence des rideaux sur les vitres. La limite intérieur/extérieur du *Café de la Place* est plus difficile à établir car l'établissement participe à la vie de la rue grâce à ses trois tables sur le trottoir et les baies vitrées le long de la façade. Le café des *Monédières* est celui dont les limites sont les plus perméables. Il possède également une « terrasse » avec trois tables, mais surtout il a de larges portes-fenêtres sur ses deux façades, de plus de 20 mètres sur un côté. L'absence de rideaux permet aux passants de voir l'intérieur et aux personnes situées près des vitres de participer à la vie de la rue. Lorsqu'il fait chaud, la limite est encore plus ténue : les portes vitrées sont ouvertes et des clients les empruntent pour passer du café à la rue et de la rue au café.

²⁰ Pour une description de l'espace physique intérieur des cafés, se reporter aux schémas en fin d'article.

La population des cafés : fréquentation différenciée et catégories de clients

Les clients varient d'un café à l'autre et selon les heures d'ouverture. La population la plus homogène est celle des *Floralies*. Elle est composée à 90 % d'hommes, la majorité ayant entre 40 et 60 ans²¹. On retrouve la plupart des clients d'un jour à l'autre et d'une heure à une autre, ce qu'ils confirment par des « à t'à l'heure » et des « à demain ». Le café compte environ une trentaine de clients par jour, dont cinq couverts à midi pour le menu. Sa fréquentation est la plus importante entre midi et 14 h, et le soir entre 18 et 19 h. Ensuite, le café se vide peu à peu jusqu'à sa fermeture vers 21 ou 22 h. Environ cinq ou six clients passent plusieurs heures par jour au café, souvent en plusieurs fois.

La clientèle du *Café de la Place* varie beaucoup en fonction des heures et des jours de marché. La plus grande affluence a été notée entre 8 et 10 h un jeudi matin, jour de marché, alors que le temps était nuageux et froid. En deux heures, près de 35 personnes se sont succédé au café. Certains clients portent des vêtements de travail caractéristiques d'un corps de métier, ainsi le poissonnier avec ses bottes ou le boucher avec son tablier taché de sang. Environ 10 % de la clientèle est féminine ; en grande majorité, ces femmes travaillent au marché : aucune femme avec des paquets ou un caddie n'est entrée, mais plusieurs portaient des blouses blanches. Cette caractéristique de la population se retrouve également le vendredi après-midi, mais la clientèle est moins importante. Le reste du temps, la clientèle du *Café de la Place* est composée majoritairement d'hommes appartenant à deux classes d'âge : celle des 25-30 et celle des 40-50 ans. Mis à part les jours de marché, l'affluence est la plus importante entre midi et 14 h, puis, plus la journée passe et plus les « clients » se font rares et restent en moyenne plus longtemps. Beaucoup de clients qui repartent rapidement repassent cependant plusieurs fois par jour au café.

Des trois cafés, *Les Monédières* a la population la plus hétérogène et la proportion la plus importante de femmes, environ un quart. Les tranches d'âge sont également mieux réparties, même si les plus de 60 ans sont deux fois plus nombreux que les moins de 30 ans. On compte trois pics journaliers dans la fréquentation de la clientèle, le premier entre 8 et 9 h du matin, le deuxième entre midi et 14 h – la majorité des clients de cette tranche horaire consomment le plat du jour proposé –, et enfin entre 17 et 19 h. Alors que, pendant les deux premières périodes, les clients repartent juste après avoir consommé, le temps passé au café est plus important en fin d'après-midi : entre un quart d'heure et une demi-heure en moyenne. Pendant les « heures creuses » également, le temps passé au café est en général plus long.

Nous notons ainsi une relation entre l'activité socio-économique environnante et la fréquentation quantitative des cafés, mais aussi entre la limite plus ou moins tenue intérieur/extérieur et l'hétérogénéité de la clientèle.

De plus, dans les trois cafés, nous avons pu distinguer les différentes catégories de personnes formant la vie sociale de l'établissement, décrites par James Spradley et reprises par J-R. Laforge : le patron, la serveuse, les familiers (qui viennent

²¹ Selon une estimation visuelle.

quotidiennement), les habitués (qui font des apparitions fréquentes mais pas quotidiennes), les occasionnels et les passants. Leur répartition diverge selon les cafés.

Aux *Floralies*, deux serveurs (et non des serveuses) d'environ 30 ans se répartissent la journée entre 8 h et 15 h et entre 15 h et la fermeture. La majorité des clients sont des familiers, qui passent souvent plusieurs fois par jour, mis à part les clients de midi. Les occasionnels et les passants sont rares.

Aux *Monédières*, le patron est une femme et elle est assistée de quatre autres personnes (deux hommes et deux femmes), toutes âgées de plus de 45 ans. La répartition entre les différentes catégories de consommateurs paraît assez équilibrée, bien qu'un pourcentage soit difficile à établir.

Au *Café de la Place*, l'immense majorité de la clientèle semble être constituée par des habitués et des familiers. Beaucoup saluent des personnes en entrant, souvent en arabe, certains se font la bise, et les jeunes plaisantent avec les deux cafetiers d'une vingtaine d'années qui se relaient au comptoir.

Les caractéristiques de la population du café influencent grandement leur répartition dans l'établissement, faisant du café un espace social.

Les inscriptions sociales dans l'espace « café »

Le café est un espace de représentation. En effet, un nouvel arrivant sait reconnaître la limite intérieure que constitue le comptoir : il est interdit de le franchir car c'est la place assignée au cafetier. De même, les inscriptions « privé » délimitent l'espace réservé au personnel du café, et par conséquent l'interdisent à la clientèle. Néanmoins, mis à part les écriteaux sur les portes, les patrons n'obligent pas les clients à choisir un endroit plutôt qu'un autre, ni par l'apposition de plaques « réservé » sur les tables, ni par des remarques sur les places prises²².

Cependant, d'autres assignations moins répandues ou moins visibles sont intégrées par la population du café dans son ensemble. Ainsi, dès 9 h 30, les sets et les couverts sont mis dans la partie gauche du café *Les Floralies*. Une personne souhaitant s'y asseoir pour boire un café comprend que l'endroit a une autre assignation. De même, si l'espace derrière le comptoir est réservé aux cafetiers, celui qui se trouve devant est assigné aux consommateurs. Un cafetier des *Monédières* refusa en conséquence de balayer devant le comptoir alors qu'un client y mangeait son sandwich. Ce faisant, il respectait aussi l'espace utile du client.

La répartition de la clientèle dépend de l'espace de représentation que constitue le café, mais aussi des caractéristiques de la population du café, les familiers et les habitués étant à l'origine de nouvelles assignations.

Si l'on observe la répartition de la clientèle à un moment donné, d'un point de vue synchronique, on note que les clients se répartissent l'espace en fonction de leurs caractéristiques personnelles. Nous partons ici de l'exemple des *Monédières*, le plus grand café, à la population la plus hétérogène.

²² Et cela contrairement à d'autres cafés, voir notamment GUEX-PIGUET, *Au 10 août, un café vaudois*, Editions de la Thièle, Yverdon-les-Bains, 1985, 98 p.

Certains groupes font des choix bien précis. Les femmes seules qui restent plus de cinq minutes dans le café choisissent, à de rares exceptions près, de s'installer à une table, souvent le plus près possible des vitres ou sur la terrasse. Accompagnées d'un homme ou présentes pendant moins de cinq minutes, elles resteront éventuellement au comptoir. Les jeunes feront le plus souvent le même choix. Il est à noter que les femmes et les jeunes ont longtemps été exclus des cafés. La place près de la vitre permet à la fois d'être excentré par rapport à la vie du café et d'avoir une échappatoire visuelle. Une autre catégorie de personnes choisit les tables : les groupes arrivant à trois ou plus.

Mis à part les « clients utilitaires »²³, les personnes qui consomment au comptoir ne restent pas nécessairement moins longtemps que les personnes installées aux tables. Cependant, les clients qui demeurent le plus longtemps au comptoir, et qui sont également les habitués, s'approprient deux endroits spécifiques : celui où le comptoir fait un coude sur la gauche, près des caisses enregistreuses et où se trouvent donc souvent les cafetiers, et celui qui forme la pointe du V. Les habitués s'identifient ainsi à ces coins, ayant conscience de leur existence, comme le prouve la réflexion d'une habituée à une serveuse : « *C'est le coin des éléphants, c'est pour ça que t'es tout le temps là, toi.* » Et les cafetiers ont intégré l'existence de ces coins, comme cette serveuse qui pose le café d'un habitué dans le « coin » alors que celui-ci le lui avait commandé au milieu du comptoir avant de s'absenter : pour cette serveuse, un habitué se trouve automatiquement dans le coin.

Des « coins » existent également dans les deux autres cafés et se situent à des endroits similaires. Aux *Floralies*, les familiers s'identifient à l'espace délimité par l'extrémité du comptoir, le flipper et la vitre. Assis sur les tabourets, ils peuvent regarder la rue mais aussi voir le café en entier. Certains marquent leur territoire en déposant par exemple leur veste sur le flipper. L'occupation de cet espace constitue un enjeu de pouvoir. Ainsi, un matin, un familier sort du café et un autre s'installe sur le tabouret libéré. Mais il le cède au client précédent lorsque celui-ci est de retour vingt minutes plus tard. Lorsque ce coin est déjà occupé, les autres habitués se mettent à l'autre extrémité du comptoir. Un phénomène similaire est observable au *Café de la Place* : les familiers qui restent longtemps se mettent de préférence sur le tabouret entre la table de devant et le comptoir (ou à cette table), sinon à l'extrémité du comptoir, face à la rue.

Les occasionnels et les passants qui restent debout se mettent alors généralement au milieu du comptoir, respectant ainsi l'espace personnel de chacun, alors que les familiers et habitués n'hésitent pas à se satisfaire d'un espace personnel moindre pour pouvoir conserver celui auquel ils s'identifient. Chaque client occasionnel se placera quant à lui à égale distance de ses voisins. Il est par ailleurs intéressant de noter que, même si le comptoir est vide, un occasionnel choisira de lui-même le milieu du comptoir.

Après que l'on a analysé les différentes assignations et identifications propres à chaque café, la difficulté qu'ont certains à choisir leur place ainsi que les changements de places à l'intérieur du café apparaissent sous un angle nouveau : nous analyserons maintenant les mouvements des clients.

²³ Nous reviendrons sur cette expression.

Certains consommateurs laissent transparaître leur difficulté à choisir une place. Ils hésitent même à entrer, font quelques pas devant le café avant de se décider. C'est notamment le cas d'un homme d'une trentaine d'années qui n'est pas de Paris, qui entre finalement dans *Les Monédières* et s'assoit à une table près de la vitre. A l'inverse, un homme seul en costume-cravate s'est avancé de quelques pas dans le *Café de la Place* puis s'en est retourné. Une fois la décision prise de rester, les clients seuls n'hésitent cependant pas sur la place qu'ils prendront et la choisissent selon les modalités expliquées plus haut. Les personnes qui ont une démarche hésitante sont alors les personnes accompagnées, avant que le groupe ne décide où il consommera, et les habitués lorsque leur « coin » est pris. Ainsi, ce couple des *Monédières*, qui allant d'abord vers le coin des caisses, s'aperçoit qu'il est occupé, pose ses affaires sur une table près du pilier, puis se décide au bout d'un moment pour le coin du V.

Dès lors, la libération des places convoitées engendre parfois un mouvement. Ainsi, un habitué du *Café de la Place* déplace son tabouret pour se rapprocher du « coin » après le départ d'une jeune femme qui était passée au comptoir pour payer.

Une dernière remarque s'impose quant à l'espace social. Nous avons vu que le café constituait un espace de représentation, que certaines assignations et donc interdictions étaient claires pour toute personne entrant dans le café. La présence de familiers rend néanmoins les limites entre assignations plus floues et cela est d'autant plus vrai que les familiers sont nombreux, comme au *Café de la Place* ou aux *Floralies*. Ainsi, au *Café de la Place*, plusieurs personnes déposent ou attrapent des objets derrière le comptoir, espace normalement assigné au cafetier ; un habitué du coin rentre dans l'espace « privé », un autre ramène les tasses laissées dehors par des clients qui viennent de partir. Aux *Floralies*, où les familiers n'ont pourtant pas le même degré d'intimité, le cafetier n'hésite pas à les laisser seuls dans le café pour préparer le plat du jour. Lorsqu'un nouveau client arrive, les familiers vont chercher le cafetier dans l'arrière-salle « privée ».

A travers cette analyse du café comme espace social transparaissent déjà quelques éléments de la sociabilité, qui varie en fonction de l'espace et des personnes.

La sociabilité dans l'espace du café

Si « le verre et son contenu ont aussi le goût de l'instant »²⁴, certains clients utilisent le café seulement à des fins matérielles, que ce soit pour utiliser les toilettes, ce qui est souvent le cas, notamment au *Café de la Place*, ou pour boire rapidement : c'est ce que nous appelons le café « utilitaire ». Il ne se dégage alors du passage dans l'établissement aucune sociabilité particulière, les interactions étant limitées à la commande de la boisson au cafetier et à son règlement. Ces consommateurs se placent dans leur grande majorité au milieu du comptoir et repartent sitôt après avoir fini de consommer, s'ils ne ressortent pas avec leurs cafés dans un gobelet en plastique comme c'est parfois le cas au *Café de la Place*. Ce type de clients se rencontre principalement lors des pointes de fréquentation que nous avons pu observer. Le café peut également

²⁴ BASAS, *op. cit.*, p. 116.

être utilisé comme abri lors d'une averse, situation qui pousse notamment une jeune femme à entrer dans le café seule, ce qui est assez rare.

De plus, si c'est « à la recherche d'un être-ensemble comme à la recherche d'un être ailleurs que l'on pousse la porte du café »²⁵, et que l'on se satisfait du simple fait d'être là, il n'y a pas nécessairement besoin d'interactions spécifiques. Les différents espaces sont alors équivalents pour cette forme de « sociabilité ». C'était le cas d'une professeure qui est venue corriger ses copies à une table du café des *Monédières*, mais aussi des habitués du *Floralies* qui lisent le matin leur journal dans leurs « coins » en n'échangeant que de rares commentaires.

D'autre part, nous observons la prédominance de la sociabilité extérieure au café. Lorsque des personnes entrent à plusieurs dans un café, elles ressortent généralement ensemble et pendant la durée de leur séjour au café, elles n'interagissent généralement qu'avec le cafetier. Cette constatation doit cependant être nuancée : lorsque les personnes qui sont en groupe sont des habitués, elles échangent souvent quelques mots avec les autres personnes présentes avant de continuer leur discussion. De plus, le café est un lieu de ralliement pour des personnes qui se connaissent de l'extérieur, comme les deux jeunes femmes qui se rejoignent aux *Monédières* un vendredi soir à 18 h.

Les interactions spécifiques aux cafés ne sont pas dues à un espace particulier, mais au fait que certaines personnes sont des habitués ; cependant, si l'on ne se trouve pas dans l'espace occupé par ces derniers, on ne peut pas bénéficier des interactions spécifiques au groupe des habitués. D'où cet échange à l'intérieur d'un couple : « *Où on se met ?* » – « *Au fond, on est bien au fond [de la salle].* » – « *Oh là ! [dit l'homme en montrant le « coin » des caisses], on est bien, on se marre bien.* » S'ensuit une discussion et finalement le couple reste au fond, et s'ils rient, ils ne le font qu'entre eux.

Il nous faut avant tout noter que les interactions étudiées ont eu lieu de jour : deux des trois cafés ferment en effet relativement tôt (20-21 h) et dans le troisième, le *Café de la Place*, les habitués se font de plus en plus rares à partir de 19 h et ne sont pas remplacés par d'autres clients.

Les interactions sont liées d'abord au regard. Les lieux qu'occupent les habitués leur permettent généralement d'embrasser l'ensemble du café mais aussi la rue proche. Des échanges de regards sont alors possibles, préludes éventuels à une discussion. D'autres interactions sont tactiles : certains familiers du *Café de la Place* font la bise aux cafetiers, des habitués se donnent des tapes dans le dos, touchant ainsi au plus petit territoire du moi physique qu'est son enveloppe.

L'interaction la plus intime peut cependant être la discussion. Elle concerne, en effet, les domaines réservés de la conversation et implique de choisir les personnes avec lesquelles on les partage. La discussion s'engage ordinairement entre habitués ; elle tourne autour de l'actualité, de préoccupations personnelles ou d'habitués absents. Souvent, l'humour fait partie des conversations, parfois aux dépens des personnes présentes ; on plaisante ainsi sur l'aspect physique d'une personne mince en l'appelant « *haricot* ». Mais le café est aussi l'endroit où l'on partage les tracasseries quotidiennes, tel ce familier du *Floralies* qui informe le cafetier qu'il va acheter des draps au

²⁵ *Ibid.*

« Carrefour » le plus proche, ou tel autre qui déplore qu'il faille avoir un niveau bac + 2 pour trouver du travail alors qu'il n'a qu'un CAP.

Les conversations qui s'engagent dans les cafés sont communément méprisées comme en témoigne l'expression « discussion du café du commerce » utilisée pour qualifier des propos peu « scientifiques ». Pourtant les discussions qui ont lieu au café ne sont que la relecture des nouvelles régionales ou nationales par un espace social particulier. De plus, le partage des tracasseries quotidiennes et des problèmes personnels est une forme de partage de son intimité. De là naissent des « filiations de café », qui font que deux habitués du *Floralies* s'appellent « père » et « fils » alors qu'ils ne le sont pas.

La boisson n'est alors souvent qu'un prétexte pour se retrouver, la majorité des habitués du *Floralies* mais surtout du *Café de la Place* ne buvant que rarement de l'alcool. D'autant que la boisson, prélude à la sociabilité, peut aussi exclure du groupe. Les règles sociales propres aux cafés font que la consommation d'alcool y est admise plus facilement que dans la société qui l'entoure ; cependant, passé un certain seuil, l'alcool détruit les liens sociaux, y compris au café²⁶. De même, les jeux présents dans tous les cafés ne sont qu'un prétexte (rarement utilisé) à discussion, comme peut l'être la télévision. Un client du *Floralies* propose ainsi à un homme du « coin » de faire un billard. Alors que celui-ci lui a dit qu'il allait bientôt partir, le client reprend : « *De toute façon dans un quart d'heure t'es encore là, et puis on peut bien rigoler.* » L'essentiel des interactions ne s'organise pas autour du jeu mais découle simplement de la présence régulière au café ; c'est pourquoi un habitué ira à « son » café et non pas uniquement « au » café, l'identification s'étendant de son « coin » à l'établissement tout entier.

Le café nous apparaît ainsi comme un espace social complexe à la croisée de multiples espaces et sociabilités. D'abord, divers aspects de la sociabilité du café dépendent de la société environnante, ne serait-ce que de la venue de certaines personnes au café ou du fait qu'elles soient seules ou en groupe ; ensuite, l'importance de l'environnement socio-économique immédiat varie entre les cafés selon la visibilité de la limite intérieur/extérieur et à l'intérieur de chaque établissement en fonction des différents espaces, ce qui fait de chaque café un espace social particulier ; enfin, malgré la spécificité de chaque café, des points communs à ces établissements sont apparus, dont l'existence de « coins » ou la place en retrait des jeunes et des femmes.

Il est en effet difficile pour une jeune femme de mener à bien une observation participante dans des cafés. Parce qu'elle appartient d'abord aux groupes des « femmes » et des « jeunes », sa présence fréquente suscite des regards interrogateurs ; les jeunes femmes seules sont rares dans ces cafés, nous l'avons constaté. Dès qu'elles sont accompagnées, leur statut change ; les interactions, notamment avec les cafetiers, se font plus longues. D'où la difficulté pour le groupe que constituent les clients d'un café d'accepter une observatrice participante non déclarée dont ni l'apparence ni le statut ne correspondent aux caractéristiques communes à la population familière des lieux. Le dilemme de l'observatrice non déclarée tient en ceci qu'elle est consciente du fait que sa manière d'être et de se comporter ne correspond pas aux normes implicites des lieux, mais qu'elle se sent en même temps incapable de s'y conformer, tout en

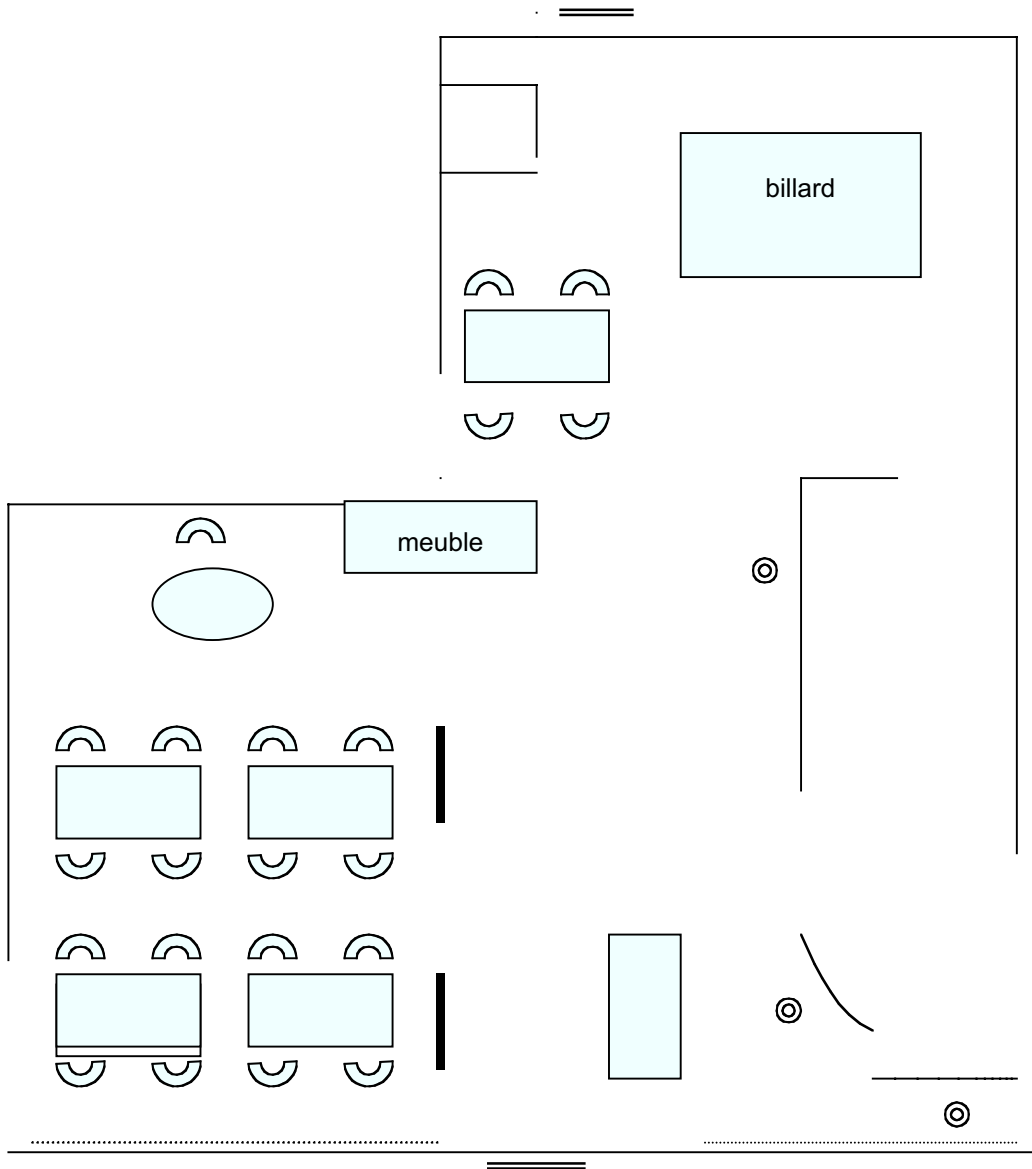
²⁶ Lire à ce sujet CASTELAIN, « L'anthropologie des manières de boire : à contre-courant », *De l'alcoolisme au bien boire*, tome 2, coll. Logiques sociales, L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 300-303.

sachant que cela pourrait lui permettre de recueillir plus d'informations. Eternel décalage entre l'anthropologue et son terrain, impossible de rester soi-même tout en jouant le rôle attendu !

Face à ses interrogations, les habitués et familiers apparaissent comme des privilégiés dans les interactions du café, notamment grâce à leur maîtrise des assignations. La réorganisation de la sociabilité de chaque établissement fait de celui-ci un espace social particulier, dont le simple client ne fait que soupçonner les enjeux en choisissant sa place. Pour le promeneur, le café reste avant tout cet espace qui « accueille volontiers l'instant de répit, ces pauses que l'on s'alloue tant au physique qu'au moral »²⁷.

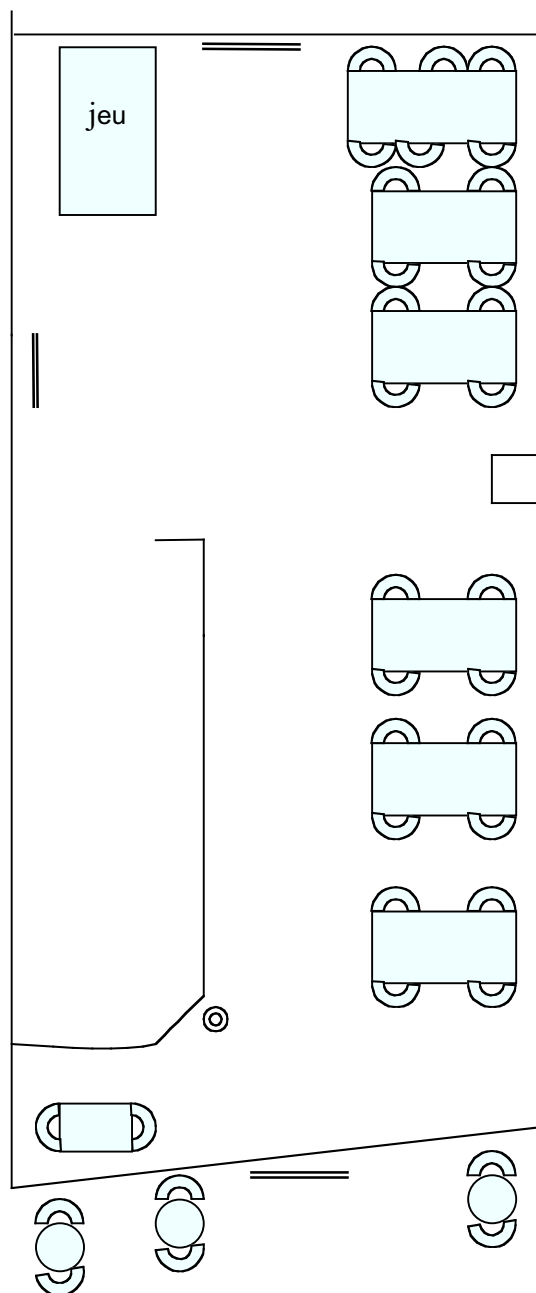
²⁷ BASAS, *op. cit.*, p. 115.

Schéma 1 – Les Floralties



- Paravent
- Rideau
- Porte
- Tabouret

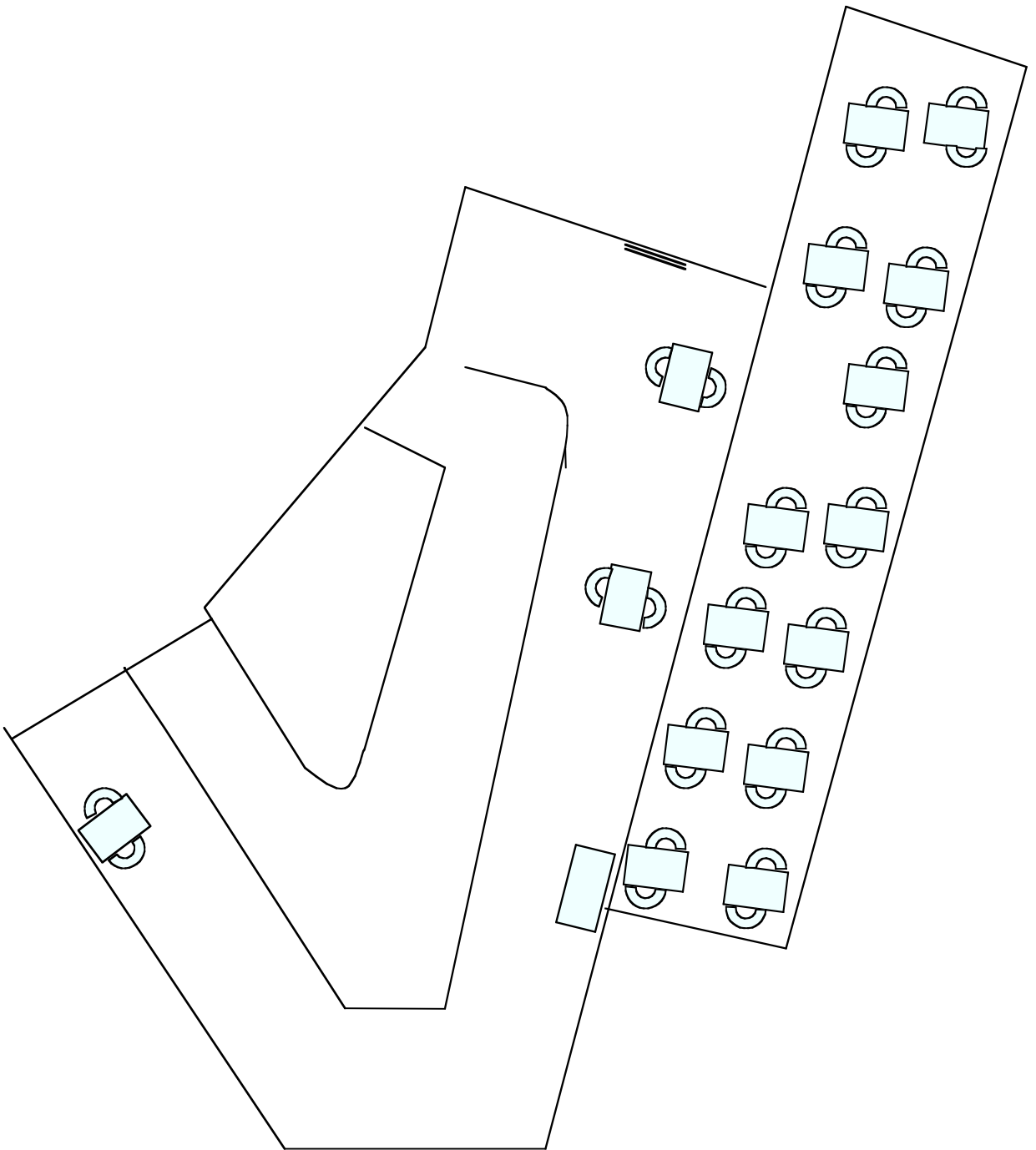
Schéma 2 – Café de la Place



== Porte

⊙ Tabouret

Schéma 3 – Les Monédiaires



== Porte

Bibliographie

- ANSART Pierre, « Sociabilité », *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert, Seuil, Paris, 1999, pp. 480-481.
- BASAS Anne, « De la socialité au café », *Le social dans tous ses états*, coll. Sciences humaines et sociales, L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 115-123.
- BERTHELOT Jean-Michel, « Interaction », *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert, Seuil, Paris, 1999, pp. 290-291.
- BUCHWALDER Patrick, GMUR Eric, SCHINDELHOLZ Pascal, *Le bistrot au centre de la vie sociale*, IES, Genève, 1996, 131 p.
- CASTELAIN Jean-Pierre, « L'anthropologie des manières de boire : à contre-courant », *De l'alcoolisme au bien boire*, tome 2, coll. Logiques sociales, L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 300-303.
- , « Vers une anthropologie du boire », *De l'alcoolisme au bien boire*, tome 1, coll. Logiques sociales, L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 70-72.
- DESJEUX Dominique, JARVIN Magdalena, TAPONIER Sophie, *Regards anthropologiques sur les bars de nuit*, L'Harmattan, Paris, 1999, 208 p.
- DUFOUR Hélène, « Cafés des hommes en Provence », *Terrain*, n° 13, octobre 1989, pp. 81-86.
- FRITSCH Philippe, « Espace », *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert, Seuil, Paris, 1999, pp. 193-194.
- GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, 2. Les relations en public*, Editions de Minuit, Paris, 1973, 372 p.
- GUËX-PIGUET Solange, *Au 10 août, un café vaudois*, Editions de la Thièle, Yverdon-les-Bains, 1985, 98 p.
- LAFORGE Jean-Roger, « Des cafés et des hommes », *Des bruits, des cafés, des hommes. La ville au quotidien*, Annales du Centre de recherche sociale n° 14, IES, Genève, février 1983, pp. 89-168
- PAUL-LEVY Françoise, SEGAUD Marion, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou/CCI, Paris, 1983, 346 p.
- SPRADLEY James, MANN Brenda, *Les bars, les femmes et la culture. Femmes au travail dans un monde d'hommes*, PUF, Paris, 1979, 255 p.
- TERRETTAZ Catherine, *De la nécessité d'un café*, Travail de recherche IES n° 369, Genève, 1992, 60 p.
- VANT André, « A propos de l'impact du spatial sur le social », *Espaces, jeux et enjeux*, Fayard, Paris, 1986, pp. 99-111.

Las fiestas latinoamericanas :
tant va la danse
qu'à la fin elle se classe...

Sofia VERGARA

Quand je suis revenue à Genève après dix ans d'absence, en octobre 1999, je fus très étonnée de constater que, parmi toute la série des divertissements ou activités culturelles offerts par cette ville, une grande partie était directement liée à la culture latino-américaine ou aux Latino-Américains. Evidemment, en ma qualité d'Equatorienne, j'ai été favorablement surprise puisque cela réduisait, d'une certaine façon, mon sentiment de dépaysement.

En effet, la gamme des « manifestations culturelles latino-américaines » est large ; il y a des festivals périodiques de cinéma, des pièces de théâtre, des présentations de livres, des concerts, des cours de danse, des cours d'espagnol, des conférences, mais aussi des bars « latino-américains », des discothèques qui n'offrent que de la musique latino-américaine et, surtout, des soirées latino-américaines, appelées couramment *fiestas latinas*.

Cette situation paraît normale, surtout dans une ville internationale comme Genève où résident de nombreux Latino-Américains qui se montrent toujours enthousiastes lorsqu'il s'agit de participer à des événements qui ont une relation avec leurs pays. Néanmoins, je fus de plus en plus surprise de voir de la publicité pour au moins une *fiesta latina* par semaine.

Vu leur ambiance, les gens qui y assistent, leur organisation et les commentaires dont elles font l'objet, je me suis intéressée à ces *fiestas latinas* pour essayer de mieux comprendre leur dynamique, surtout par rapport aux Latino-Américains qui vivent à Genève¹ : à quels besoins répondent-elles ? S'agit-il d'offrir un espace pour danser sur la musique de cette région ?² Qu'est-ce que ces soirées offrent de plus ? Une forme de sécurité ? Une ambiance spéciale typiquement « latino-américaine » ? Un défolement après une dure semaine de travail ? Autre chose ?

L'« ambiance latino-américaine », c'est quoi ?

Tout le monde a une idée de ce que veut dire cette expression, mais il est difficile d'en donner une définition exacte. L'« ambiance latino-américaine » implique, évidemment, la présence de personnes provenant de différents pays d'Amérique latine,

¹ L'observation des panneaux publicitaires concernant ces soirées, quelques petites conversations avec des amis sur l'abondance de divertissements « latino-américains » et, surtout, leur avis par rapport à ces soirées constituent les principaux points de départ de cette analyse. J'ai complété mes informations par d'autres moyens tels que l'observation participante et des entretiens. Ainsi, j'ai assisté à des *fiestas latinas*, mais aussi à d'autres, de type « solidaire », organisées dans des squats et qui offraient de la musique hispanique et où il y avait des Latino-Américains ; pour finir, j'ai fréquenté des bars qui proposaient les mêmes distractions. Enfin, j'ai eu des entretiens avec 17 personnes : parmi mes informateurs latino-américains, certains fréquentent assidûment les *fiestas latinas*, alors que d'autres n'y sont allés qu'une fois ou même n'y sont jamais allés et n'y iront jamais ; j'ai également interrogé des Latino-Américains qui ont travaillé ou travaillent encore dans ces soirées, ainsi que des Européens (y compris des gens qui ne vont pas à ces fêtes). Toutes les personnes interrogées ont l'habitude de sortir assez souvent le soir (une fois par semaine ou tous les quinze jours) et constituent un groupe d'individus qui connaissent bien la vie nocturne de Genève et ses offres. Ils aiment aussi danser sur la musique latino-américaine. La plupart sont Latino-Américaines ou ont des relations très étroites avec les pays d'Amérique latine, ce qui leur permet de donner des avis comparatifs qui, peut-être, échapperaient à des personnes qui ne sont pas vraiment en relation avec la société latino-américaine. Enfin, j'ai choisi des personnes différentes par l'âge (compris entre 19 et 45 ans), par l'activité (étudiants, travailleurs), et par leur temps de résidence à Genève (des Latino-Américains qui habitent ici depuis plus de six ans et ceux qui viennent d'arriver).

² Même s'il y a des bars et des discothèques moins onéreux.

mais surtout de ceux qui sont les plus attrayants et chaleureux pour les touristes comme la République dominicaine, Cuba ou le Venezuela. On pense à des gens ouverts et sympathiques, qui aiment faire la fête, à des hommes beaux et des femmes séduisantes. Tout cela connote un climat, la chaleur, le mouvement, la gaieté, le rythme et, bien sûr, la musique. L'« ambiance latino »³ doit être accompagnée d'une musique salsa, merengue, vallenato qui invite à la danse. C'est pourquoi, lorsqu'on assiste à une réunion amicale organisée par des Latino-Américains, on est presque certain qu'elle aboutira en une fête « dansée ». On peut compléter ce cadre par un peu de nourriture et surtout des boissons, soit de la bière, soit des cocktails spéciaux (caipirina, cuba libre ou autres). Ainsi, l'« ambiance latino-américaine » serait la garantie d'une soirée où l'on va s'éclater.

La meilleure façon de savoir quand il y aura une *fiesta latina* est de se promener dans les rues de la ville. En effet, presque chaque dimanche ou, au plus tard, chaque lundi matin, on peut trouver, collées sur les murs des immeubles, les publicités qui annoncent la soirée du week-end prochain : même type d'annonce monochrome (jaune ou violet, plus noir), les données nécessaires (date, lieu, nom des « disc-jockeys »⁴) accompagnées de la photo ou du dessin d'une ou plusieurs belles femmes en minijupe, séduisantes, avec des caractéristiques physiques qui sont censées évoquer des femmes latino-américaines (mulâtres, cheveux longs frisés). Remarquons que ces publicités ne se retrouvent pas à l'université.

Première approche

Le plus souvent, la fête se tient à la salle du Môle ou à la salle du Faubourg. On peut y arriver vers 22 h. C'est tôt, mais c'est aussi une bonne heure pour voir un peu tout. Le prix d'entrée est assez cher, entre 10 et 15 francs. Dès qu'on entre, après avoir déposé au vestiaire son sac ou son pull-over, on découvre le bar où plusieurs sortes de boissons sont vendues et où les prix sont moins chers qu'ailleurs. La piste de danse se situe au milieu de la salle, entourée de quelques tables et de chaises. Les disc-jockeys sont placés sur une estrade qui leur permet d'avoir une vue d'ensemble ; des lumières multicolores finissent de donner l'ambiance. La musique enchaîne entre la salsa, le merengue, la bachata, le boléro, la cumbia et le vallenato, selon le goût et la spécialisation du disc-jockey.

La salle se remplit et sera bientôt presque pleine. Les gens arrivent par petits groupes, surtout de filles. La plupart des participants sont Latino-Américains ; hypothèse confirmée en regardant la piste de danse et le rythme sur lequel hommes et femmes bougent au son de la musique⁵. La majorité est composée de Dominicains, Péruviens et Colombiens, plus quelques Cubains et Equatoriens. Et, puisqu'on est à Genève, il faut bien qu'on retrouve quelques Suisses et autres Européens (Yougoslaves, Albanais). Bien sûr, l'espagnol est la langue la plus utilisée.

³ On utilise aussi cette expression pour se référer à tout ce qui est latino-américain.

⁴ Normalement il s'agit de deux ou trois disc-jockeys par soirée. Savoir qui sera chargé de la musique est essentiel pour décider de se rendre ou non à la *fiesta*. Par exemple, « el Colombiano Issac » ne met pas la même musique que « Bolívar, el Ecuatoriano ».

⁵ Quoique actuellement beaucoup d'hommes et de femmes européens aient appris à danser sur ces musiques.

Pour les habitués, l'ambiance est chaleureuse et familiale ; la musique est forte, le disc-jockey anime, les gens retrouvent des amis ou font assez facilement de nouvelles connaissances, ils discutent, prennent un verre. Quelques-uns, surtout des hommes, vont rester au bar pour observer les femmes danser. Celles qui ne dansent pas en profitent pour se raconter leurs histoires et apprendre les dernières nouvelles des autres. De toute façon, la piste est constamment pleine : des couples dansent, mais aussi, comme c'est normal en Europe, des hommes et des femmes dansent seuls ou par petits groupes. Chaque rythme implique un style différent, les gens font des pas précis et coordonnés avec leur partenaire, selon leur niveau de connaissance et leur aptitude ; ils tournent, vont vers l'avant, vers l'arrière ; si bien que, lorsqu'on observe la piste, on peut voir une gamme variée de façons de danser ; les plus timides restent, à peu près, à leur place⁶ alors que les experts et extravertis occupent toute la piste. Certes, il est beau de voir un couple qui danse bien, sans exagérations, en suivant un rythme. On le regarde et on le commente : « La danse est bien aussi regardée, évoquée, commentée. »⁷ La soirée s'achèvera vers 3 h du matin.

Telle est l'ambiance qui caractérise ces *fiestas latinas*. On sait que, si l'on y revient, on va retrouver à peu près la même chose. Voilà ce que n'importe qui pourrait constater en se rendant à une *fiesta latina* en observateur : une sorte de soirée comme il y en a des dizaines d'autres.

Un autre regard

Pourtant, comme je l'ai dit, les différents commentaires que j'ai recueillis à propos de ces soirées m'ont conduit à m'interroger sur ce qu'elles pouvaient représenter de particulier pour les Latino-Américains qui habitent à Genève.

Maria⁸, une Colombienne qui habite à Genève depuis neuf ans, connaît l'histoire de ces soirées. Dès qu'elle est arrivée dans cette ville, et grâce à quelques connaissances, elle s'est vite mise en relation avec le milieu latino de Genève, lequel, à l'époque, était beaucoup plus restreint qu'aujourd'hui. Maria se souvient des lieux où l'on pouvait aller manger des plats typiques, danser la salsa et rencontrer des Latino-Américains : le « Bacha », le « Para ti » et, plus tard, vers 1994, le « Rincon Latinoamericano ». La plupart de ceux qui fréquentaient le « Bacha » étaient des personnes comme elle, c'est-à-dire des Latino-Américains qui avaient quitté leur pays pour venir travailler en Europe. Par contre, au « Para ti », on pouvait trouver surtout des étudiants latino-américains. Mais, à partir de 3 h du matin, quand le « Bacha » fermait, tout le monde se retrouvait au « Para ti » et la fête continuait jusqu'à 5 h du matin : « *L'ambiance était très sympathique, on se connaissait, on dansait un peu, on buvait.* »

A la même période, vers 1994, on commença à organiser dans les salles du Môle, du Faubourg ou au Palladium certaines soirées latinos « solidaires » ou

⁶ C'est le cas le moins fréquent.

⁷ DORIER-APPRILL (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre. Tango, cumbia, fado, samba, rumba, capoeira...*, Musiques et champ social, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 101.

⁸ La plupart des personnes interrogées, surtout celles qui ont eu des relations de travail avec les organisateurs ou qui sont trop impliquées, n'ont pas voulu que leur nom soit indiqué. Donc, par facilité, tous les noms ont été modifiés.

consacrées à une cause particulière, comme la fête d'indépendance d'un pays en particulier. Ces espaces pouvaient être considérés comme des sortes de structures organisées par des immigrés latino-américains qui cherchaient des « formes de participation sociale [...] dans la société suisse »⁹.

Par la suite, en deux ou trois ans, grâce à leur succès et à la demande, ces soirées sont devenues de plus en plus fréquentes jusqu'à atteindre le rythme actuel d'une soirée par semaine. L'objectif de solidarité ou d'autres raisons spéciales ne sont plus leur motif principal. En même temps, selon Mario, un Equatorien qui habite à Genève depuis huit ans, on assiste aux premières initiatives visant à donner des cours de danse latino-américaine. Mario est l'un des fameux disc-jockeys qui est souvent engagé pour se charger de la musique. Il connaît bien la « chose » de l'intérieur et affirme que, dès le début, ce sont des Dominicains qui ont introduit la musique latino et, par la suite, ce seront eux aussi qui introduiront l'idée d'organiser ce genre de soirées, et qui en sont toujours les principaux organisateurs.

Pour eux, l'organisation des *fiestas latinas* représente une activité qui s'ajoute à leur profession ou à leur travail formel. C'est pourquoi, étant donné la fréquence de celles-ci, chaque organisateur a déjà son petit groupe de collaborateurs qui se chargent de la logistique : les publicités, l'affichage, la location de la salle, les disc-jockeys, etc. Le plus souvent, ce sont les mêmes personnes qui font ce travail.

Mario estime que, chaque semaine, on peut s'attendre à un minimum de 600 personnes et, si les conditions sont plus favorables, ce chiffre peut aller jusqu'à 1000. Pour lui, le rôle du disc-jockey est indispensable pour créer une bonne ambiance avec le public car il connaît ses goûts en matière de musique ; ainsi les disc-jockeys mentionnés dans la publicité sont essentiels pour décider les habitués de ces soirées à y aller ou pas. Selon Mario, la plupart des personnes qui assistent à ces soirées sont des Latinos : des Dominicains, des Colombiens, des Péruviens, âgés de 15 à 45 ans. Il ajoute que le nombre d'Européens, de Suisses, de Yougoslaves a augmenté récemment ; le plus souvent, il s'agit de filles qui vont pour danser (pratiquer ce qu'elles ont appris dans les cours de salsa) et d'hommes qui veulent profiter un peu de cette fameuse ambiance latino ; une grande partie de ces Européens se seraient déjà rendus en Amérique latine, à Cuba ou Saint-Domingue, et auraient beaucoup aimé la musique et l'ambiance latino-américaine. En tout cas, Mario retrouve presque toujours les mêmes gens qu'il connaît déjà ou au moins qu'il reconnaît. Ils travaillent, pour la plupart, dans le secteur hôtelier, celui du nettoyage ou de la construction. Une grande partie n'a pas de papiers ; en général, tout le monde se connaît ; et quand il s'agit de se détendre, ils ne vont nulle part ailleurs¹⁰. Il sait aussi que ces soirées n'attirent guère les étudiants.

Isabel et Luisa, deux Latinas qui font leurs études à Genève et ne sont allées qu'une ou deux fois à ces soirées, le confirment. A la question de savoir quel type de personnes s'y retrouvent, Isabel répond : « *Je ne sais pas, je ne connais pas les gens ; mais, d'après ce que j'ai pu constater, je dirais qu'il s'agit de Latino-Américains nostalgiques de leur patrie qui essaient de se donner l'illusion d'être chez eux ; il y a aussi quelques Suisses un peu perdus à la recherche de l'“exotique”.* » Luisa a

⁹ BOLZMAN, FIBBI, VALENTE, « Les racines locales des immigrés ou comment inventer une nouvelle citoyenneté », *Espaces et sociétés. Revue scientifique internationale*, n° 68, août 1992, pp. 47-63.

¹⁰ A part le football qu'ils pratiquent chaque dimanche.

« l'impression que ces soirées réunissent des personnes qui sont venues en Suisse surtout pour trouver un travail, étant donné la crise économique de leur pays. Beaucoup d'entre elles peuvent être illégales, sans papiers et travaillant au noir ».

A la recherche... de quoi ?

Selon Mario, « ils viennent ici pour retrouver l'ambiance latino qu'ils ont quittée. Les femmes sont très bien maquillées, elles portent des minijupes ou des habits moulants car elles connaissent les habitudes des Latino-Américains ; quand ils les invitent à danser, elles acceptent facilement et, au moins, elles savent comment réagir, alors que les filles européennes se sentent plutôt agressées par l'invitation et la conduite des Latino-Américains. Or, pour tous les Latino-Américains qui aiment ces musiques, la danse et le contact avec la partenaire sont très importants. Si l'on danse avec une Suissesse, même si on est assez coordonné dans le rythme, on peut sentir une espèce de barrière qui sépare le couple et qui ne permet pas de jouir complètement du moment. Les gens recherchent la musique du pays pour retrouver leurs souvenirs. Ils préfèrent venir ici parce qu'ils peuvent parler l'espagnol¹¹ et discuter sans la contrainte de la langue étrangère. Par ailleurs, puisque tout le monde se connaît, *el chisme corre*¹² [« le commérage court »], on se raconte des choses, on parle de la vie des autres, on rigole. Enfin, il se peut que certains qui viennent d'arriver prennent quelques contacts utiles pour leur nouvelle vie à Genève ».

Cet avis sera confirmé par Juana, jeune fille péruvienne de 19 ans qui fréquente assez souvent ces soirées avec ses amis. Pour elle, les Latino-Américains qui viennent d'arriver à Genève essaient tout de suite de trouver un milieu qui leur convienne ; une fois qu'ils ont trouvé leur espace dans les soirées latino-américaines, ils ne vont plus bouger. Ils préfèrent cette ambiance « *familiale* » où ils savent « *ce qu'il faut faire* » plutôt que d'aller ailleurs et devoir entrer en contact avec des Suisses avec lesquels « *ils vont se sentir bizarres et mal à l'aise*. On sait que, si on va à une soirée, on va retrouver les copains, on va raconter des blagues, on va draguer un peu avec les nouvelles connaissances, on va bien s'amuser et se détendre après une dure semaine de travail ».

Selon Erving Goffman, « le plus sûr moyen de prévenir le danger est d'éviter les rencontres où il risque de se manifester »¹³ et c'est justement ce que ces Latino-Américains essaient de faire. En effet, « la vie sociale est fluide et ordonnée dans la mesure où les gens se tiennent volontairement éloignés des lieux, des sujets et des moments où ils seraient importuns ou bien rabaissés. Ils coopèrent à sauver la face, estimant qu'il y a beaucoup à gagner à ne rien risquer »¹⁴.

Par ailleurs, Juana « sait » que la plupart de ces gens sont illégaux en Suisse ; elle ne le leur a pas demandé mais c'est une chose qui se « sait ». Tout le monde le dit ; encore une fois, *corre el chisme*. Mais, pour elle, dans ces soirées, ces illégaux se

¹¹ Goffman fait référence à l'importance de l'interaction verbale. Parler une langue étrangère et très peu connue peut altérer le message et contrarier le but de la conversation.

¹² Cette expression familière provient du langage courant de certains pays latino-américains pour dire que tout le monde va parler de la vie des autres.

¹³ GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, Editions de Minuit, Paris, 1974, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

sentent en sécurité par rapport à la police ; ailleurs, ils auraient toujours peur qu'on leur demande leurs papiers.

Il semblerait donc que, sans le vouloir, les *fiestas latinas* représentent un espace important pour un grand nombre de Latino-Américains qui habitent Genève. En effet, c'est le lieu où ils se sentent bien dans leur peau, dans une ambiance qu'ils peuvent maîtriser, où ils peuvent communiquer et trouver une place dans un groupe social, là où ils sont reconnus par leurs amis. Comme le dit Luis, étudiant latino-américain, « *c'est normal que des gens avec une identité commune se cherchent pour revendiquer, dans différentes circonstances et et à des moments divers, des intérêts particuliers. Je pense que ces soirées sont, en quelque sorte, une expression de cela* ». D'un autre côté, ces soirées pourraient représenter l'une de cette « série d'îles, parfois avec passerelles, parfois sans passerelles, qui constituent autant de barrières sans constitution de ghettos »¹⁵, qui caractérisent Genève.

On peut aussi ne pas les aimer, ces *fiestas latinas*

Il y a toutefois plusieurs raisons pour lesquelles de nombreux autres Latino-Américains n'aiment pas fréquenter ces soirées. Il s'agit aussi bien d'étudiants que de travailleurs qui habitent ici depuis quelques années. D'abord, en général, les étudiants trouvent le prix d'entrée trop élevé, entre 10 et 15 francs, ou plus quand il s'agit d'un spectacle particulier. Ils préfèrent donc aller à des soirées plus « alternatives », organisées dans des squats ou par l'université. En deuxième lieu, certains se plaignent de la logistique : on n'aime pas la musique « *chucuchucu* »¹⁶, habituelle dans ces soirées ; on trouve que ces salles manquent de personnalité, « *el lugar parecía una bodega* » (« le lieu ressemblait à une cave ») ou qu'il y fait trop chaud. Un troisième facteur concerne la sécurité. Au contraire des Latino-Américains illégaux qui se sentent en sûreté dans ces soirées, plusieurs personnes, surtout des filles, affirment ne se sentir en sécurité qu'à la condition d'être en groupe. En effet, nombreux sont les hommes seuls qui viennent dans l'intention de nouer des relations et qui, après avoir bu un ou deux verres, se montrent excessivement entreprenants.

Cette dernière idée est renforcée par un quatrième aspect, mentionné aussi par les femmes : il serait facile pour les hommes de faire la connaissance de femmes latino-américaines dans ces soirées. Ana, une étudiante espagnole qui a beaucoup de relations avec le monde latino, explique qu'elle n'irait pas à ces soirées justement parce que les publicités montrent toujours une femme à demi dévêtue en position sexuellement connotée, attirante et qui fait croire que toutes les Latino-Américaines sont ainsi. Clara, une autre étudiante, le confirme.

Ensuite, on revient sur le thème de la sécurité. En effet, Juana raconte que l'on ne peut pas laisser les sacs ou les manteaux sur les chaises parce qu'ils risquent de disparaître alors que, pour certaines femmes, il est parfois impossible de payer les 5 francs du vestiaire. Même Mario, qui, comme on l'a mentionné auparavant, continue à

¹⁵ AUBERT, CRETZAZ *et al.*, *Genève métisse. De la Genève internationale à la cité pluriculturelle*, Editions Zoé, Musée d'ethnographie, Genève, 1996, p. 141.

¹⁶ Expression utilisée par Isabel en référence aux « musiques tropicales commerciales qui sont produites par tonnes et qui ont toutes le même rythme de *tun tun* ».

travailler dans ces soirées, admet ce problème. Alex, un jeune Colombien de 19 ans qui habite en Suisse depuis cinq ans et qui a travaillé dans ces soirées au vestiaire dans les années 1997-98, explique qu'il a abandonné ce travail car « *l'ambiance était devenue trop violente* » ; sa mère le confirme : « *Les gens boivent trop et la plupart du temps il y a des bagarres. Une fois, quand j'étais au bar, une bagarre a commencé et on a voulu prendre le couteau de cuisine que j'avais apporté. Après cette expérience, je ne suis plus revenue.* » Mario ajoute que ces bagarres « *surviennent quand l'homme doit se faire respecter ou défendre sa copine... ou quand les jalousies entre les femmes sont extrêmes ; les femmes dominicaines sont très jalouses et prêtes à tout pour défendre leurs intérêts* ». La vente de drogues qui, d'après Juana et Mario, a lieu dans les salles, complète ce tableau d'insécurité.

Le rôle de la police est ambigu. En effet, on a mentionné que les illégaux se sentent en sécurité dans le cadre des *fiestas latinas* ; or tout le monde sait que la police est toujours dehors quand les soirées se terminent. Mario explique que des policiers, en civil, vont dans les soirées et se mêlent au public. Comme Mario et les autres disc-jockeys connaissent leurs visages, dès qu'ils les voient arriver, ils signalent leur présence par une phrase spéciale au microphone « *pour leur souhaiter la bienvenue* »¹⁷. Mario raconte qu'il a parfois aussi reconnu des membres de la police lors des matches de football entre Latinos.

Comme on peut le constater, le thème de la sécurité et de la relation entre la police et les illégaux suscite des commentaires assez contradictoires.

*Pueblo chico... infierno grande*¹⁸

C'est précisément cette « *ambiance latino-américaine* » qui éloigne un nombre important de Latino-américains de ces soirées. Pour eux, « *l'ambiance tourne un peu trop latino* ». Juana commente : « *Je commence à me fatiguer de la même chose. Quand j'y vais, je suis sûre que je vais rencontrer les mêmes personnes que la semaine dernière, que je vais écouter la même musique et qu'on va discuter des mêmes thèmes ou bien qu'on va s'amuser à critiquer les autres filles, leurs habits, leur façon de danser ; et, comme on est connu, on va aussi nous critiquer ; on ne peut rien faire sans que tout le monde en parle.* » Elle ajoute : « *Il faut quand même se méfier des gens avec qui l'on parle ; tout le monde n'a pas de bonnes intentions. Maintenant, l'ambiance a changé, avec l'arrivée de beaucoup de nouveaux Latino-Américains ; ils sont parfois grossiers, ils boivent trop, ils ne font que ce qu'ils veulent.* » Maria confirme et complète : « *Parfois les gens sont égoïstes et jaloux, on ne peut pas raconter les détails de sa vie, surtout quand on n'a pas de papiers parce qu'on risque d'être dénoncé. Les gens pensent qu'en dénonçant les autres, ils auront plus la possibilité d'améliorer leur propre niveau de vie. Les amis avec qui on fait la fête ne sont pas tous de véritables amis.* »

¹⁷ Ils vont dire par exemple : « *Les damos la bienvenida a los primos* » (« Nous souhaitons la bienvenue à nos cousins »).

¹⁸ Traduction : « *Petit village... grand enfer* ». Ce dicton est utilisé dans certains pays latino-américains pour dire que lorsqu'on vit toujours entouré du même petit groupe d'amis ou de connaissances, comme si on vivait dans un petit village où tout le monde se connaît, un des aspects négatifs est que tout le monde connaît la vie de tout le monde, fait des critiques et se mêle des affaires des autres.

Les étudiantes latinas vont aussi insister sur le côté trop « macho » du Latino-Américain. Pour Elisa : « *Certains Latino-Américains, surtout ceux qui vont dans ces soirées, qui sont avec leurs amis et se sentent en confiance dès qu'ils ont trop bu, ont toujours tendance à vouloir jouer le rôle du macho dominant qui contrôle la situation. On n'est pas venu ici pour retrouver la même chose...* » Tous ces avis soulèvent le problème de la sécurité, surtout celle des femmes, et insistent sur la difficulté à prendre ses distances par rapport au groupe social auquel on appartient et les risques que cela entraîne.

Fiestas latinas : « soirées nettoyage »

« Tu connais ces *fiestas latinas* ? » J'ai posé la question à un étudiant latino-américain qui m'a répondu : « *Ah ! tu parles des soirées nettoyage.* » Mais que signifie cette expression « soirées nettoyage » ? Elle désigne le fait que ces soirées latinas sont pleines de gens qui travaillent précisément dans le secteur du nettoyage, dans la construction ou qui sont employés de maison. C'est-à-dire que, avec ou sans papiers, ils exercent des métiers qu'un étudiant ne voudrait pas faire et qui caractérisent des gens de classe inférieure, avec peu d'instruction. Un autre étudiant dira¹⁹ : « *Le samedi soir, tu peux les retrouver dans les soirées latino-américaines, très bien arrangées parce que c'est leur jour de sortie et le lendemain c'est dimanche. Elles vont rencontrer leurs amis.* »²⁰

Dorier-Apprill reprend les mots de Goffman : « La typification [...] intervient quand une séquence signifiante s'autonomise en des actions et des discours et s'offre comme un dispositif séquentiel que tout acteur social appartenant à la communauté peut anticiper sans l'explicitier, *parce qu'il croit le connaître trop bien.* »²¹ On peut dire que ces soirées sont « typifiées » parce qu'on les caractérise d'une part à travers leur « ambiance très latino-américaine », dans le sens donné à ces termes au début de ce texte, et, d'autre part, de « soirées nettoyage ». Dans les deux cas, il se peut que la personne qui les désigne ainsi n'y soit pas allée plus d'une fois.

Magali est une jeune fille colombienne de 19 ans. Elle habite à Genève depuis cinq ans, elle est en train de finir le lycée et se sent bien intégrée dans la société suisse. Elle a participé deux ou trois fois à ces soirées. Elle n'a pas trop apprécié la musique ni la chaleur. Quant aux personnes qu'elle a pu y voir, elle a simplement dit : « *Il me semble que ce sont des soirées populaires.* »²² Puis elle a insisté sur un point très important : « *J'ai entendu des fils de diplomates comme moi dire qu'ils ne songent même pas à l'idée d'aller dans ces soirées parce que c'est un fait connu qu'elles sont pleines de "ce genre de personnes". Je pense que cette mentalité est rétrograde et nulle, surtout quand nous avons pu sortir du milieu auquel nous étions habitués dans nos pays et que nous avons eu la chance de voir qu'ailleurs ces différences ne sont pas*

¹⁹ Dans les pays d'Amérique latine, il est fréquent d'avoir une employée de maison. Cette employée vit dans la maison, elle a normalement du temps libre entre le samedi soir et le lundi matin. On dit alors « *es su día libre* ».

²⁰ On prétend aussi que les employées de maison ou les femmes de ménage sortent soit avec les gardiens des maisons, soit avec les hommes qui travaillent dans le secteur de la construction.

²¹ DORIER-APPRILL (dir.), *op. cit.*, p. 192.

²² « *Populares, de pueblo* », « du village ».

aussi marquées. Ici, je sais que dans le café où je vais avec mes copains, je vais retrouver les gens qui travaillent dans l'aménagement du bâtiment d'en face qui prennent leur pause dans le même lieu ; et cela est très normal. Malheureusement, chez nous, cela ne se passe pas comme ça. »

Cette étiquette de « soirées nettoyage » est devenue courante. Même en l'absence de preuves, la rumeur suffit : on ne peut pas y aller parce que cela devient « assez mal vu » parmi certains Latinos. Mon expérience personnelle me l'a, jusqu'à un certain point, démontré. Vers le mois de novembre, c'est-à-dire un mois après mon arrivée, je suis allée à une *fiesta latina* avec José, un autre Equatorien qui habite ici depuis plus de six ans. Tout au long de la soirée, j'ai pu me rendre compte qu'il était un habitué, qu'il connaissait beaucoup de monde et se sentait très à l'aise. Il m'a d'ailleurs raconté qu'il aimait bien aller danser et rigoler un peu dans ces soirées. Or, quelques mois plus tard, quand je lui ai téléphoné pour lui poser quelques questions sur ces *fiestas latinas*, son avis avait quelque peu changé et il s'est montré beaucoup moins enthousiaste.

Goffman explique ainsi ce type de comportement : « En tout lieu de la société, on peut s'attendre à ce que le code social comporte un accord sur le point jusqu'où une personne peut aller pour sauver la face » ; et il ajoute : « De différentes façons dans différentes sociétés, il doit faire preuve d'amour-propre, répudier certaines actions parce qu'elles sont au-dessus ou en dessous de sa condition. »²³ Dans ce cas, mon interlocuteur n'a peut-être pas voulu qu'on l'identifie trop avec ces soirées et cette sorte de divertissement. En effet, parler de « soirées nettoyage » pour décrire ces soirées signifie qu'elles sont appréciées par un groupe de Latino-Américains qui appartiennent à une classe sociale particulière, que le « goût »²⁴ des gens qui les fréquentent les « classe »²⁵ et que tout le monde ne veut pas leur être assimilé.

Au-delà de cette approche, on pourrait s'interroger, plus en profondeur, sur le groupe social qui se crée à cette occasion et si celui-ci constitue la reproduction exacte d'une division des classes sociales en Amérique latine ou s'il est composé, à Genève, par des individus qui, dans leurs pays, feraient partie de classes ou de groupes sociaux différents.

Conclusion

Cette recherche a constitué pour moi une expérience très intéressante parce qu'elle m'a permis de rencontrer de nombreuses personnes, surtout des Latino-Américains, et d'en apprendre un peu plus sur leurs vies, leurs espoirs, leurs peurs en tant qu'étrangers. J'ai découvert que leur situation n'est plus aussi calme qu'avant, surtout à cause des contrôles de police et d'autres organismes qui sont préoccupés par l'augmentation des Latino-Américains et autres migrants illégaux. Cette situation affecte même les Latinos dont les papiers sont en règle parce qu'elle crée un manque de

²³ GOFFMAN, *op. cit.*, p. 12.

²⁴ Dans le sens de Accardo et Corcuff : « La préférence spontanée manifestée par un individu dans tous les domaines ». ACCARDO, CORCUFF, *La sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Le Mascaret, Bordeaux, 1986, p. 117.

²⁵ *Ibid.*, p. 118.

stabilité et de normalité dans leurs vies. Même si pour eux tout est en ordre, ils vont devenir nerveux face à n'importe quelle autorité. Ce phénomène rend encore plus difficile une intégration qui déjà ne va pas de soi²⁶.

En deuxième lieu, il semble certain que les *fiestas latinas* jouent un rôle important dans la vie sociale des Latino-Américains. En effet, pour certains, elles représentent un espace « propre » et la possibilité de maintenir leurs traditions même si pour d'autres, elles n'offrent aucun intérêt. Question de goût et, par là, peut-être bien de classes sociales, qui ne tiennent pas aux ressources monétaires puisque, par exemple, un étudiant boursier peut disposer de moins d'argent qu'une femme qui travaille comme sommelière. Ainsi, ces soirées ne sont pas destinées à tous les Latino-Américains qui habitent à Genève : même les organisateurs l'ont bien compris.

Enfin, ceux qui n'aiment pas ces *fiestas latinas* pourraient non pas détester « ce qui ce passe dans ces soirées » mais plutôt « les gens entre qui ça se passe »²⁷. Cette dernière réflexion m'amène à m'interroger sur l'éventuelle reproduction d'un sentiment et d'une conception qui sont répandus dans la plupart des pays latino-américains, marqués par de fortes inégalités sociales et des signes de racisme interne, et que l'on peut résumer ainsi : « On ne peut pas fréquenter ces soirées latinos parce qu'on risque d'y retrouver son employée de maison et cela serait inacceptable. » Ce genre de propos, qui, malheureusement, sont plus fréquents que les exemples contraires, impliquent une division sociale importante et une multitude de conséquences néfastes dans la construction d'une société équilibrée.

Selon Aubert et Crettaz « il [...] est difficile voire impossible de mettre de côté toute la question précisément des origines, des conditions culturelles de naissance, des codes et visions acquis en fonction de tel ou tel système culturel dès lors que l'on souhaite vivre ailleurs »²⁸. Il est donc compréhensible que cette tendance à ne pas se mêler à ceux qui nous ressemblent mais qui ne sont pas de « notre classe sociale » se reproduise ici ou ailleurs.

²⁶ Pour les auteurs du livre *Genève métisse. De la Genève internationale à la cité pluriculturelle*, « le problème est qu'une fois le statut "d'intégrable" attribué, est-ce réellement possible "d'intégrer" le fonctionnement culturel d'un pays même si vous en respectez ses règles [...] ? Nous nous sommes aperçus bien souvent qu'à cette question, la réponse quand elle n'était pas mitigée était souvent négative ». *Op. cit.*, p. 154.

²⁷ *El demasiado chisme* (« les commérages excessifs »), les machos latinos, les femmes sexy, le possible excès d'alcool et les bagarres... cela peut se passer dans toutes les classes sociales.

²⁸ AUBERT, CRETTEZ *et al.*, *op. cit.*, p. 154.

Bibliographie

ACCARDO Alain, CORCUFF Philippe, *La sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Le Mascaret, Bordeaux, 1986, 223 p.

AUBERT Laurent, CRETTEZ Bernard *et al.*, *Genève métisse. De la Genève internationale à la cité pluriculturelle*, Editions Zoé, Musée d'ethnographie, Genève, 1996, 285 p.

BOLZMAN Claudio, FIBBI Rosita, VALENTE Lucila, « Les racines locales des immigrés ou comment inventer une nouvelle citoyenneté », *Espaces et sociétés. Revue scientifique internationale*, n° 68, août 1992, pp. 47-63.

BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Editions de Minuit, Paris, 669 p.

DORIER-APPRILL Elisabeth (dir.), *Danses « latines » et identité, d'une rive à l'autre. Tango, cumbia, fado, samba, rumba, capoeira...*, Musiques et champ social, L'Harmattan, Paris, 2000, 222 p.

GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Editions de Minuit, Paris, 1974.

Un rythme à deux temps :
Genève et Buenos Aires

María Inés FERNANDEZ-ALVAREZ

Introduction

Le temps passe, le temps nous dépasse et on essaie pourtant de le gérer, de contrôler son débit. Le rapport au temps, son utilisation, sa manipulation sont en soi une pratique sociale présente dans plusieurs activités quotidiennes. Au poignet ou dans la tête, le temps n'est pas le même. Son inélasticité s'impose comme la rigidité des aiguilles, sa perception est mouvante comme le sable. Ainsi, un dialogue s'instaure entre l'unité du temps « naturel » et la diversité du temps culturel. Le temps, élément central de l'organisation de notre vie quotidienne, est souvent perçu comme universel. Cependant, chaque société construit singulièrement sa façon d'utiliser le temps.

Différentes analyses remettent en cause le caractère universel de la perception du temps. Déjà dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim soutient que le temps est une institution sociale mais que « les cadres du temps varient avec la société dont ils sont issus »¹. L'anthropologie a également travaillé sur la notion du temps dans différentes cultures. C'est le cas par exemple d'Evans-Pritchard dans *Les Nuer*² ou de Balandier qui s'est penché sur « Le temps et la montre en Afrique noire »³. Il faut également mentionner l'essai d'Elias⁴, où l'auteur reprend l'approche universaliste du temps pour affirmer qu'il s'agit d'un pur produit du processus de civilisation. Le temps est un symbole social, un moyen donné à l'homme pour s'orienter dans sa quotidienneté, il est fils de l'expérience, fruit d'un long processus d'apprentissage intergénérationnel.

Pour le sens commun, la Suisse et Genève sont célèbres pour l'horlogerie, la rigueur et la ponctualité. L'Argentine et Buenos Aires, noyés dans la perception de l'ensemble de l'Amérique latine, le sont pour la nonchalance, le manque de sérieux, le retard. Au-delà de ces stéréotypes se cachent certainement d'autres réalités plus complexes. Il est alors légitime de s'interroger sur l'usage du temps et la manière dont est construite la perception du temps dans les sociétés genevoise et *porteña*⁵ ? Ces perceptions peuvent être abordées à travers la comparaison de deux pratiques de la vie quotidienne communes à chaque société dans lesquelles le temps joue un rôle essentiel : les transports et les cours.

Les transports permettent de traverser les espaces et constituent donc un des liens principaux entre l'environnement et le temps. Le choix du transport, les attitudes liées à l'attente ou au voyage retiendront principalement notre attention. Quant aux cours, ils sont la première expérience faite par chacun de l'emploi de son temps. Cette

¹ Cité dans GASPARINI, « Quelques observations sur les modèles culturels du temps dans les sociétés industrialisées contemporaines », *Information sur les sciences sociales*, vol. 29, n° 4, Sage, Londres, 1990, pp. 725-743.

² EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris, 1968 [1937], 315 p.

³ BALANDIER, *Le temps et la montre en Afrique noire, enquête économique-sociologique*, Fédération horlogère suisse, Bienne, 1963, 131 p.

⁴ ELIAS, *Time : an essay*, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1993, 216 p.

⁵ Nom donné aux habitants de Buenos Aires, qui rappelle la proximité d'un port du même nom sur le Río de la Plata.

organisation fractionnelle des journées, des semaines, des mois commence dès le plus jeune âge et se poursuit parfois jusqu'à l'université. Elle peut ainsi révéler le rapport du temps à l'activité. Ces pratiques sont vécues comme des habitudes presque de façon non consciente. Or elles semblent à la fois organiser notre vie quotidienne et révéler quelques similitudes et différences relatives à la conception du temps⁶.

Le temps à Genève

A Genève, agglomération de 385'560 habitants⁷ embrassant l'extrémité du lac Léman, les distances sont courtes entre un point et l'autre de la zone urbaine⁸. Pourtant, lorsque je parle avec *Nicole*, une Genevoise de 28 ans, sur le temps passé dans les moyens de transport, elle me dit : « *Je perds mon temps, je dois passer plus d'une heure par jour dans les bus.* » Les horaires de bus sont facilement accessibles à Genève mais, paradoxalement, les voyageurs les consultent peu. « *Comme il y a un bus toutes les cinq minutes, je ne les regarde pas. De toute façon, tu peux acheter les horaires de bus à la gare ou tu les trouves aux arrêts du bus.* » Ces horaires paraissent largement intériorisés, comme en témoigne la connaissance de la fréquence des bus et du temps nécessaire pour arriver à destination. « *Tu sais que tu as un bus à peu près à telle heure ; je sais que si j'arrive après les cinq, il y en a un, vers les dix il y en a un.* »

Toutefois, malgré le respect des horaires par les transports publics, les Genevois, réagissent face à l'attente aux arrêts de manière impatiente : « *Je déteste attendre, je n'aime pas arriver là et avoir dix minutes à ne rien faire sinon attendre le prochain bus ; je n'aime pas ça.* »

On ne constate aucune interaction entre les voyageurs qui attendent les bus, ni même dans les bus. Les seuls échanges correspondent uniquement à des situations particulières lorsque l'on rencontre une connaissance : « *En général je ne parle pas avec les gens parce que je ne trouve pas souvent des gens que je connais dans le bus.* »

Les bicyclettes sont également très fréquemment utilisées, ce qui témoigne d'une « conscience » écologique très forte⁹ mais qui correspond aussi à la possibilité « *de gagner du temps et surtout de contrôler mieux le temps que je dois prendre pour arriver à destination* ».

Lorsque l'on demande aux Genevois de décrire leur organisation quotidienne du temps, on constate qu'ils en sont très préoccupés et ils en font une description très détaillée : « *Je me lève à 7 h 15 ; je me douche ; je déjeune jusqu'à 8 h ; à 8 h, je prends le bus jusqu'à l'université. D'habitude je suis à l'université jusqu'à midi, après je*

⁶ Des entretiens ouverts effectués auprès de certains habitants des deux sociétés ont permis d'étudier ces pratiques. Ils ont été réalisés auprès de personnes d'âges différents et menant des activités sociales distinctes. Les prénoms utilisés dans la suite du texte sont fictifs.

⁷ La commune de Genève compte 165'000 habitants et l'agglomération urbaine 385'560. Dictionnaire Hachette multimédia, 1999.

⁸ Je suis consciente de la « relativité » de la notion d'espace qui est liée à la notion du temps. Lorsque je parle de distances courtes, je le fais en relation avec l'espace dans la ville de Buenos Aires.

⁹ A Genève, on peut observer aussi une éducation « écologique » concernant par exemple les jours destinés au ramassage des ordures. Certains jours sont destinés au recueil du papier, des endroits sont aménagés pour déposer le verre blanc ou vert, l'aluminium et le compost.

reviens chez moi vers 13 h 30. Je rentre à pied ; je mange jusqu'à 14 h. A 14 h je pars et je vais à l'université jusqu'à 18 h, puis à 18 h je reviens ici ; j'arrive ici plutôt vers 18 h 30 ; puis je ne sais pas... On mange à 20 h. »

Les horaires des repas sont respectés. Ils sont fixés pour chacun d'entre eux et, à midi, tout le monde mange (avec toujours une marge de flexibilité évidemment). « *C'est assez régulier, midi, puis des fois c'est midi et demi.* » Cela correspond aux horaires des cours universitaires qui marquent une pause de midi à 14 h. La durée du repas ne varie guère : on y passe environ une heure qui n'est pas perçue comme du temps perdu. « *Je n'aime pas manger vite, donc je prends le temps pour manger.* »

A l'université, les étudiants et les professeurs respectent scrupuleusement l'horaire du début et de la fin des cours. « *Les profs commencent les cours à l'heure et les cours finissent aussi à l'heure ; à la fin du cours, même si le prof est en train de présenter son idée principale, tout le monde commence à bouger.* »

L'utilisation généralisée de montres et d'agendas révèle également un certain rapport au temps. Chacun fait tout pour tenir les horaires et surtout pour ne pas oublier les rendez-vous (même si j'ai dû attendre quelques minutes, lors de certains rendez-vous qui m'avaient été accordés pour les entretiens).

Enfin, la façon dont on perçoit le retard dévoile également la valeur donnée au temps et le souci que l'on a de la ponctualité. En se référant aux cours de l'université, Baptiste me dit : « *Il y a quelques profs qui arrivent cinq minutes en retard [...] et d'autres qui continuent à donner leurs cours trois minutes après la fin de l'heure.* » On dirait qu'il a de la peine à supporter cette liberté prise avec l'horaire.

Le temps à Buenos Aires

Buenos Aires est une grande ville qui compte 11 millions d'habitants¹⁰. Evidemment, les distances sont immenses et l'on passe beaucoup de temps à se déplacer.

Les « Porteños » choisissent leurs moyens de transport en privilégiant « *ceux qui sont les plus rapides* » mais sans pouvoir se fier à un quelconque horaire. En effet, pour la majorité de la population, l'idée même de consulter un horaire n'a guère de sens.

Cela tient d'abord au fait que l'on se soucie peu de respecter un horaire précis. En effet, les transports publics ne publient aucun horaire. Ce n'est qu'à partir de la privatisation des services publics au cours de ces dernières années qu'ils se sont « modernisés », proposant désormais un horaire. Toutefois, ce changement n'a pas modifié de manière importante les habitudes des gens puisque ceux-ci n'éprouvent de toute façon guère de malaise lorsqu'ils sont en retard.

A cela s'ajoute le fait que les transports publics qui affichent leurs horaires (tels le train et le métro) ne les respectent pas ou ne les mettent pas à jour. Ana, une Porteña qui se déplace beaucoup, affirme « *qu'il est inutile d'aller chercher les horaires jusqu'à*

¹⁰ La ville de Buenos Aires compte 3 millions d'habitants et le « Grand Buenos Aires » 11,6 millions. Dictionnaire Hachette multimédia, 1999.

la gare pour tenter d'être à l'heure puisqu'il faudra malgré tout attendre le train quinze minutes ».

Les temps d'attente aux arrêts des transports publics sont considérés comme relativement longs et comme « perdus », même si cette situation est vécue de façon peu fataliste, comme un fait quotidien et habituel qu'il faut accepter. *« Aux heures de pointe, les queues aux guichets des trains sont immenses et on peut passer plus de quinze minutes avant de pouvoir acheter son billet et, alors, on a raté déjà trois trains. »*

Cela dit, le temps passé à attendre le bus, surtout sur les lignes distantes du centre ville, permet de rencontrer d'autres personnes et de partager avec elles les problèmes de la vie quotidienne. Cela est particulièrement vrai de celles qui font le même trajet tous les jours. Dans la plupart des cas, il s'agit de personnes qui doivent se déplacer sur de longues distances pour aller au travail. Ainsi Otilia, une femme de 52 ans, raconte : *« Pendant que j'attends le bus, je pense à ce que je dois faire dans la journée ou je parle avec une voisine qui prend le 152¹¹ avec moi. »* Par contre, les étudiants¹² semblent moins portés à engager la conversation avec ceux qui font le même trajet – même sur de longues distances. Dans ce cas, ils *« profitent du temps pour étudier ou pour dormir »*.

On peut donc dire que, même si le temps passé à voyager ou à attendre les moyens de transports est perçu comme du temps perdu, cela n'est pas ressenti de façon négative, comme quelque chose de gênant.

En ce qui concerne le temps destiné aux repas, personne ne paraît vraiment se soucier de respecter les horaires traditionnels : *« En général, je mange dans la rue, plutôt des sandwiches ou chez McDonald's parce que c'est plus rapide et plus économique et aussi parce que je suis pressé. »* Tout change pourtant lors du week-end et des moments partagés avec la famille où chacun prend son temps : *« Pour déjeuner ou dîner, je ne prends en général qu'une heure, sauf quand je suis avec toute la famille et que l'on reste longtemps à discuter après le repas. »*

A l'université, on ne respecte guère les horaires qui concernent le début ou la fin des cours. Au contraire, on constate une certaine « flexibilité » qui se traduit par le fait que les étudiants n'hésitent pas à entrer dans la salle bien après que le cours a commencé. Cette flexibilité des horaires de cours est liée à une certaine « tolérance » envers ceux qui doivent parcourir de très longues distances pour se rendre à l'université, et chacun a intégré le fait que les transports publics sont constamment en retard. Cette flexibilité ne concerne pas seulement le début du cours. Chacun sort quand il veut et, puisque le temps de pause entre chaque cours n'est pas respecté, il s'ensuit un flot d'étudiants qui ne cessent d'entrer et de sortir.

Le temps « commun »

J'ai étudié la perception que les Genevois et les Porteños ont de l'usage de leur temps pour comprendre comment chaque société construit sa notion du temps.

¹¹ Il s'agit d'une ligne de bus qui fait le circuit entre « La Boca » au sud de Buenos Aires (un quartier très populaire) et « Pacífico » au nord de la ville. Le temps du circuit est d'environ une heure et demie.

¹² Dans tous les cas, les étudiants sont aussi des travailleurs.

Ainsi, on constate que les Genevois accordent une importance particulière aux horaires et qu'ils maîtrisent des unités de temps très petites (par rapport au retard, aux fréquences de passage des bus, etc.). L'organisation de leur emploi du temps est très précise. Par contre, les Porteños ne semblent pas être au courant des horaires et ne se soucient pas de les respecter. Ils ne séparent pas clairement le temps du travail et celui consacré au repos et maîtrisent peu leur emploi du temps.

Cette différence peut être interprétée à partir des catégories proposées par E.T. Hall qui distingue entre le « temps monochrome » et le temps « polychrone »¹³, c'est-à-dire entre le temps des sociétés occidentales et celui des sociétés méditerranéennes et latino-américaines.

Une stricte planification des horaires et des programmes et un usage rigide du temps qui ne permet de s'occuper que d'une seule chose à la fois caractérisent la culture monochrome. Celle-ci privilégie le temps linéaire, quantitatif et mesuré de façon très précise : « Les cultures monochrones tendent à attribuer un caractère sacré à l'organisation. »¹⁴ Par opposition, dans les cultures polychrones, les situations d'interaction sont fréquentes, ce qui interdit de fixer des horaires précis, et les individus peuvent faire plusieurs choses à la fois. Le temps est essentiellement indéterminé et « l'accent est mis sur l'engagement des individus et l'accomplissement du contrat plutôt que sur l'adhésion à un horaire préétabli »¹⁵.

A partir de ces catégories¹⁶, on peut dire qu'à Genève le temps est plus proche de ce que Hall nomme un « temps monochrome » et qu'à Buenos Aires le temps est plus proche de ce qu'il appelle un « temps polychrone ».

Dans le premier cas, le temps est organisé en unités séparées (le temps destiné aux repas, le temps de travail, le temps des loisirs, etc.). Le respect de cette fragmentation ne passe pas exclusivement par des actions quotidiennes concrètes, mais plutôt par la façon dont sont exprimées ces actions et par l'importance qui leur est octroyée. Ainsi, il y a une espèce de contrainte sociale qui oblige à être ponctuel ; les activités sont organisées dans le respect des horaires et on sent qu'il faut s'y tenir. Un rendez-vous ne doit pas être fixé à midi, car le temps destiné au déjeuner est « sacré », ce qui constitue une valeur socialement partagée. Il n'y a pas de superposition des activités. Le fait de ne pouvoir se consacrer qu'à une seule action à la fois est étroitement lié à la programmation des horaires tant au niveau individuel que collectif. Dans ce contexte, il est indispensable de programmer son temps et de respecter les horaires. Une de mes premières surprises en arrivant à Genève fut de remarquer le nombre d'horloges qu'on trouve dans les rues du centre ville et surtout la précision et la synchronisation des heures affichées.

Dans le deuxième cas, celui du temps polychrone, associé au temps « porteño », l'organisation du temps ne semble pas être une véritable nécessité. Les activités se superposent et il est possible de se consacrer à plusieurs activités simultanées, sans

¹³ HALL, *La danse de la vie. Temps culturels, temps vécu*, Seuil, Paris, 1984.

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹⁶ On devrait prendre en compte les cultures « alternatives » du temps qu'on peut trouver dans les sociétés occidentales, par exemple dans les mouvements écologistes ou dans ceux qui sont fondés sur la pensée orientale, avec une construction du temps différente. GASPARINI, *op. cit.*

distinguer entre le temps qui leur est destiné. On peut déjeuner tout en travaillant ou étudier en voyageant. En conséquence, il n'est pas nécessaire de programmer strictement des activités ni d'avoir une connaissance précise des horaires. L'obligation de « gérer » le temps ne constitue pas une préoccupation centrale et le « contrôle » du temps qui passe est beaucoup plus souple.

En revanche, une certaine notion du temps me paraît partagée par les deux sociétés : celle de temps « efficace ». Il existe en effet une relation entre la façon dont le temps est utilisé et la perception que l'on a de ce que doit être une « production » efficace¹⁷. Le contrôle du temps des activités quotidiennes devient un élément central de chacune de ces sociétés. Ainsi, la construction de la notion du temps s'associe à un « budget-temps » à travers lequel on cherche à gagner du temps et à ne pas en perdre. Selon une logique de coûts-bénéfices, on doit prendre le moins de temps pour mener le plus d'activités possible afin de rentabiliser son temps.

Il y a donc une culture du temps que l'on peut qualifier d'occidentale dominante, qui « aboutit à effacer les systèmes temporels “autres” par sa supériorité en termes d'efficacité, ou par son pouvoir d'imposer certains cadres et schèmes de référence temporelle »¹⁸. Cette culture temporelle « efficientiste » implique « une conception et une représentation quantitatives du temps en liaison avec un très haut degré de précision de la mesure de celui-ci, et recouvre le thème de la diffusion de l'horloge comme instrument clé et moyen de diffusion de la culture industrielle [...]. Dans les sociétés industrielles, l'horloge a eu deux fonctions fondamentales, liées entre elles : la synchronisation interpersonnelle et sociale, d'un côté, et, de l'autre, l'intériorisation par les individus des cadres temporels. [...] En effet, la socialisation à des catégories temporelles qui relèvent de la mesure précise et de la conscience de la dimension quantitative du temps, implique d'adopter une conscience du temps “efficientiste” visant à économiser du temps et donc à valoriser au plus haut degré la vitesse »¹⁹.

En guise de conclusion

On peut donc associer cette culture du temps « efficientiste » au développement : « Le “développement” est constitué d'un ensemble de pratiques parfois contradictoires en apparence qui, pour assurer la reproduction sociale, oblige à transformer – et à détruire – de façon généralisée, le milieu naturel et les rapports sociaux, en vue d'une production croissante de marchandises (biens et services) destinées, à travers l'échange, à la demande solvable. »²⁰ Cette catégorie du temps permet d'organiser le développement qui lui donne un « caractère sacré »²¹. Ce dernier élément pourrait permettre de comprendre pourquoi le caractère monochrome propre à l'Occident s'impose à l'ensemble des sociétés.

¹⁷ Le mot « production » est utilisé dans le sens plus large du terme. Cette notion est liée aussi à la production dans le sens économique du terme.

¹⁸ GASPARINI, *op. cit.*, p. 734.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 736-737.

²⁰ RIST, *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Politiques, Paris, 1996, pp. 26-36.

²¹ HALL, *op. cit.*

Le temps devient donc un élément central du « phénomène religieux » que constitue le développement²². Une croyance s'instaure dans le profit gagné en épargnant son temps. Tous partagent désormais cette croyance selon laquelle le temps doit être « efficace ». Cette croyance est diffusée par la culture du développement, et elle est essentielle pour atteindre les objectifs fixés par celui-ci²³.

Au début de mon séjour à Genève, j'associais cette « maîtrise » du temps à l'idée stéréotypée que j'avais des Suisses et de l'usage rigide qu'ils faisaient de leur temps. Il me semble aujourd'hui que cette recherche d'un temps « efficace » s'explique essentiellement par un modèle de développement occidental que l'on retrouve aussi à Buenos Aires. Cependant, si dans cette capitale la vie urbaine a, par contagion, inséré la vitesse dans les rythmes de vie, les Genevois savent prendre le temps destiné aux repas et au repos. Mes images préconçues du temps se sont donc finalement brisées grâce à ce jeu de miroir entre les perceptions des Genevois et celles des Porteños.

Bibliographie

- ATTALI Jacques, *Histoires du temps*, Fayard, Paris, 1982, 317 p.
- BALANDIER Georges, *Le temps et la montre en Afrique noire, enquête économique-sociologique*, Fédération horlogère suisse, Bienne, 1963, 131 p.
- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse; Le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1968 [1912], 647 p.
- ELIAS Norbert, *Time : an essay*, Blackwell, Oxford-Cambridge, 1993, 216 p.
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris, 1968 [1937], 315 p.
- GASPARINI Giovanni, « Quelques observations sur les modèles cultureux du temps dans les sociétés industrialisées contemporaines », *Information sur les sciences sociales*, vol. 29, n° 4, Sage, Londres, 1990, pp. 725-743.
- HALL Edward T., *La danse de la vie. Temps culturels, temps vécu*, Seuil, Paris, 1984, 282 p.
- RIST Gilbert, *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Politiques, Paris, 1996, 426 p.

²² Le développement est un « phénomène religieux » dans le sens durkheimien : la religion du développement s'impose à l'ensemble de la société. RIST, *op. cit.*, p. 38.

²³ L'organisation du travail à partir de l'industrialisation a toujours été liée à une certaine notion du temps pour laquelle le chronométrage est fondamental.

L'identité dans unealebasse :
le *mate* en Argentine et en Uruguay

Alexandre ROIG

Introduction

En arrivant pour la première fois en Uruguay pour y vivre quelques années, je n'avais à l'esprit que les stéréotypes qui fusent et se diffusent en Europe : un gaucho, un couteau à la ceinture, surveillant des vaches devant des plaines sans fin. L'Uruguay est vallonné, les gauchos ont disparu. Ce pays jeune de 170 ans est le plus urbanisé d'Amérique latine et le tumulte de la ville rappelle celui de l'Occident. Sa population, essentiellement originaire d'Europe, provient des différentes vagues d'immigration qui remplacent sur ce petit territoire les Indiens charruas totalement exterminés.

Les caractéristiques géographiques du pays, son organisation politique, ses lois et la prédominance de la religion chrétienne sont à l'origine du surnom octroyé à la République orientale de l'Uruguay : « la Suisse de l'Amérique latine ». Dénomination actuellement révolue mais qui témoigne du caractère éminemment européen de ce pays.

Pourtant, l'omniprésence d'une pratique sociale surprend le regard extérieur : la consommation de *mate*. La préparation et l'absorption de cette boisson stimulante provenant du Paraguay obéissent à des normes précises et largement respectées par l'ensemble de la population. Le contraste est fort entre une société apparemment occidentale et la consommation massive d'une boisson empruntée aux Indiens guaranis. On peut alors se demander pourquoi ces migrants européens adoptèrent le *mate* plutôt que le café, le thé ou le Coca Cola. Pourquoi le consomment-ils de la sorte et pas d'une autre façon ?

La comparaison de la consommation du *mate* en Uruguay et en Argentine permettra d'éclairer leurs particularités respectives et leurs ressemblances. Les constats effectués grâce à la démarche comparative seront placés dans un contexte social plus large pour que cette pratique prenne sens. Afin de comprendre cette pratique sociale et au regard de ses caractéristiques, il convient de reprendre le concept d'*habitus*, que Pierre Bourdieu définit de la sorte: « Systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques de représentations qui peuvent être objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre. »¹ En outre, l'approche en termes de champs s'avère également pertinente : « Les champs se présentent à l'appréhension synchronique comme des espaces structurés de positions (ou de postes) dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants (en partie déterminées par elles). »² Le *mate* pourrait

¹ BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972, p. 175.

² *Idem*, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1980, p. 113.

ainsi révéler la nature des rapports sociaux, une vision du monde³ propre au contexte historique (identité, rapport de force, culture, structure).

L'histoire du *mate*

L'histoire du *mate*⁴ et celle de la *yerba*⁵ vont de pair, comme en témoigne l'étymologie du terme *mate*. Ce dernier peut avoir deux origines suivant les écoles. Pour certains, il vient du quechua et signifie « récipient » ; pour d'autres, son origine est guarani et vient de la plante *de la mata*, c'est-à-dire « de la forêt ». Que ce terme provienne par métonymie du nom du contenant ou qu'il dérive du lieu où pousse le produit, aucun doute n'est possible sur l'origine amérindienne de la boisson. Aujourd'hui, le terme *mate* désigne à la fois la boisson et le contenant.

Les Indiens guaranis buvaient dans unealebasse, sous forme d'infusion qu'ils filtraient généralement entre les dents, ce que l'on nomme aujourd'hui la *yerba mate*, petite feuille verte séchée et finement coupée. Lorsque les missionnaires jésuites arrivent dans la région, ils découvrent la boisson et, après l'avoir longtemps diabolisée, l'adoptent, convaincus de ses vertus stimulantes. Un grand commerce se met en place dans toute la région depuis le Río de la Plata jusqu'aux Andes. Une véritable fièvre s'empare des commerçants qui diffusent largement ce produit en Amérique du Sud. Outre le Paraguay où le *mate* était traditionnel, ce n'est donc que dans les pays à population majoritairement européenne que la yerba est encore consommée de nos jours. Il en est ainsi en Uruguay, en Argentine, dans le Río Grande do Sul⁶ et au sud du Chili. Dans ces pays, le *mate* est largement diffusé parmi les populations qui le consomment même lorsqu'ils voyagent ou résident à l'étranger. Le fait que le *mate* ne se soit pas implanté en Europe, à l'instar du thé ou du café, renforce son caractère « local ». Sa consommation caractérise tout particulièrement l'Argentine et l'Uruguay.

Objets, rites et rituels⁷

La consommation de *mate* nécessite un certain nombre d'ustensiles. Certains changeront au fil du temps, d'autres traverseront les époques.

Parmi les objets utilisés pour boire le *mate*, laalebasse est le plus important. Sectionnée à l'une de ses extrémités, laalebasse séchée et vidée de ses graines sert de récipient. Avant d'utiliser ce récipient, il doit être « soigné », c'est-à-dire préparé. Plusieurs techniques sont employées, la plus courante consistant à mettre de la *yerba* usée et amère dans le *mate* à soigner. On la laisse une journée et on répète l'opération à

³ PREISWERK, « Des nourritures pour dire une vision du monde ? », in *Identité alimentaire et altérité culturelle*, Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel, 1984, p. 250.

⁴ Pour l'histoire du *mate*, nous nous inspirons de BARRETTO, *El mate, su historia y cultura*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1998.

⁵ Nom donné à *Ilex paraguayensis*, feuille d'un petit arbuste poussant dans les forêts humides utilisée comme infusion dans le *mate*.

⁶ Région au sud du Brésil.

⁷ Cette description provient de notes prises au Museo del Gaucho de Montevideo et de BARRETTO, *op. cit.*

plusieurs reprises. Lorsque le *mate* crée « sa peau »⁸, il est prêt. Aujourd'hui d'autres récipients sont utilisés : en bois, en laiton ou, pour les plus démunis et dans les situations d'urgence, un simple verre. Les *mate* se distinguent donc par leur nature, par leur taille, par leur forme ainsi que par leur « bouche »⁹ et la richesse ou l'absence d'ornements. Certains *mate*, de par leur extrémité arrondie, doivent être accompagnés d'un support pour les maintenir verticaux.

Les jésuites, dédaignant l'usage de filtrer avec leurs dents les feuilles finement coupées (l'état de la dentition au XVII^e siècle explique peut-être ce refus), récupèrent et perfectionnent une paille appelée *bombilla*. On la fabrique initialement en roseau, bientôt avec d'autres matériaux : or, argent, étain ou tout autre matériau de fortune.

La consommation du *maté* s'étend rapidement dans les milieux populaires urbains et ruraux. Il devient un des symboles des gauchos et, de ce fait, est rapidement méprisé par les classes sociales dominantes. Seule la fabrication de récipients en or et en argent, incrustés de pierres précieuses, réconcilie les plus riches avec cette boisson.

Pour chauffer l'eau et la servir, les gauchos emploient la *pava*, une sorte de bouilloire. En Uruguay, appelée *caldera*, elle est complétée par le thermos qui permet de transporter avec soi de l'eau chaude. Cela permet de boire le *mate* « *dónde se me cante* »¹⁰, comme me le fait remarquer Manuel, un jeune étudiant uruguayen, y compris lors de promenades. L'ensemble *mate*, *bombilla*, *yerba* et thermos d'eau chaude peut être placé dans une *matera*, long sac en cuir ou en tissu synthétique. Le thermos et la *matera* sont utilisés essentiellement en Uruguay, ce qui est révélateur de la façon dont le *mate* est préparé et consommé.

Ainsi, si en Uruguay comme en Argentine la consommation du *mate* est répandue, certaines nuances peuvent être observées entre les deux pays. En Argentine, c'est la *yerba de palo* qui est consommée, plus épaisse et avec des petites tiges, tandis qu'en Uruguay, la *yerba* provient en fait du Brésil, et elle est plus fine et de moins bonne qualité. Pourtant, tous semblent attachés à la marque de *yerba* qu'ils consomment, quelle que soit sa qualité. En effet, c'est avant tout le caractère national de la *yerba* qui détermine le choix. Ainsi, les slogans publicitaires varient entre la « *yerba* argentine ou uruguayenne » et la « *yerba* des Argentins et des Uruguayens » ; d'autres raisons sont également invoquées, comme le fait qu'il s'agit de la *yerba* consommée par les parents ou les amis. Lorsque je demande à Katia, une Argentine de 30 ans, pourquoi elle boit cette marque plutôt qu'une autre, elle me répond : « *Mis padres siempre tomaron esta yerba ; además me gusta el sabor que tiene.* »¹¹

Pour le choix du *mate*, des différences apparaissent entre Argentins et Uruguayens. Les premiers préfèrent des récipients de petite taille et de différentes matières (bois, calèche, laiton...), les seconds sont plus attachés à la calèche ou aux *mate* plus grands et décorés. Quand ils parlent des raisons qui les poussent à faire ce choix, c'est souvent le goût qui est avancé mais également une reproduction de la façon de boire de leurs parents.

⁸ Sorte de dépôt noirâtre qui se forme sur la paroi interne.

⁹ Ouverture plus ou moins grande selon le lieu où la calèche est sectionnée. Cela détermine la façon de boire.

¹⁰ « Où l'envie m'en prend ».

¹¹ « Mes parents ont toujours bu cette yerba ; en plus, j'aime le goût qu'elle a. »

La préparation du *mate* constitue un véritable rituel composé d'une série d'actions réglées à l'avance et scrupuleusement suivies. Les différences sont principalement dues aux qualités de la *yerba*. Les Uruguayens préparent le *mate* en faisant « gonfler » la *yerba*, c'est-à-dire en l'humidifiant avant d'y verser de l'eau chaude, voire bouillante. Les Argentins possédant une *yerba* plus épaisse la font moins « gonfler » et chauffent moins l'eau, considérant l'ébullition comme un sacrilège.

L'utilisation d'une terminologie religieuse révèle l'attachement à des règles rigides. Lorsque, de par mon inexpérience, je bougeais la *bombilla* dans le *mate*, des exclamations me maudissant s'élevaient parmi le groupe d'amis, surtout de la part du propriétaire du *mate*.

Les Argentins servent l'eau chaude avec la *pava*, réchauffent l'eau et changent la *yerba* souvent. Les Uruguayens gardent l'eau dans le thermos et, parce que leurs *mate* sont plus grands, ne changent pas la *yerba* aussi souvent. Cela a de nombreuses implications quant à la façon de boire le *mate*. Les premiers auront tendance à rester à la maison, ou à aller boire du *mate* chez un ami, tandis que les seconds se donnent rendez-vous pour aller boire du *mate* à l'extérieur ou profitent d'une activité quelconque pour partager quelques « *cebadas* »¹². Dans une revue des années 60, on pouvait lire : « *En la Argentina, el mate se toma dentro de casa o a campo abierto, cerca del fuego ; en Uruguay se usa el termo y se lleva el mate a la playa, en la calle, en el ómnibus.* »¹³

Le *mate* se boit surtout à plusieurs, même si certains passionnés le boivent tout le temps et seuls. Le *mate* est servi par celui qui l'a préparé. Cette même personne boit le premier *mate* qui est en général froid et peut comporter quelques poussières désagréables. Il sert par la suite, l'un après l'autre, ceux qui font partie de la *vuelta* ou de la *ronda*¹⁴ suivant un ordre inaltérable et déterminé par la place que chacun occupe indépendamment du sexe et de l'âge. La courtoisie « occidentale » n'est pas de mise : celui qui dit merci signifie que le *mate* qu'il reçoit est son dernier.

Le *mate* se boit à toute heure. « *De mañana temprano nos sentamos en la cocina a tomar mate* »¹⁵, écrit Galeano. « *Irene estaba tejiendo en su dormitorio, eran las ocho de la noche y de repente se me ocurrió poner al fuego la pavita del mate* »¹⁶, décrit Cortázar. Le *mate* représente également un rite d'intégration. Les Argentins comme les Uruguayens ne tolèrent guère que l'on ne boive pas. Ainsi, la première fois que j'ai goûté le *mate*, j'ai témoigné ma surprise mais j'en ai accepté un second. Tous s'exclamèrent alors : « *Ahora si sos uruguayo !* »¹⁷ C'est le rite de passage inévitable pour un étranger qui veut s'intégrer rapidement.

Cette description sommaire des objets et des façons de boire le *mate* permet de comprendre certaines relations sociales et certains rapports de pouvoir. Cette boisson apparaît avant tout comme un facteur identitaire pour les Uruguayens et pour les

¹² Action qui consiste à verser de l'eau dans le *mate* pour le servir.

¹³ « En Argentine, le *mate* se boit à la maison ou à ciel ouvert près d'un feu ; en Uruguay on utilise le thermos et l'on prend le *mate* à la plage, dans la rue, dans le bus. » Cité dans BARRETTO, *op. cit.*, p. 19.

¹⁴ « Tournée ».

¹⁵ « Tôt le matin, nous nous asseyons dans la cuisine à boire du *mate*. » Cité dans BARRETTO, *op. cit.*, p. 22.

¹⁶ « Irene était en train de coudre dans sa chambre, il était 8 heures du soir et soudain, j'ai eu l'idée de mettre la petite bouilloire du *mate* sur le feu. » *Ibid.*

¹⁷ « Maintenant tu es Uruguayen ! »

Argentins. Mais, à travers les objets notamment, l'existence d'un champ propre au *mate* apparaît.

« *Como un jugo americano* » ?

L'Amérique latine, en général, souffre d'un problème d'identité. Le spectre de l'Espagne hante les mémoires et le syncrétisme culturel entre les Indiens, les Africains et les Européens a du mal à s'imposer. Une boutade dit des Argentins que ce sont des Espagnols qui parlent comme des Italiens et qui se prennent pour des Anglais. Les Indiens, exterminés en Uruguay, largement massacrés en Argentine, n'occupent théoriquement aucune place au sein de l'identité nationale. Les Noirs sont très minoritaires. Pourtant ce sont les pays qui consomment le plus de *mate*, boisson d'origine amérindienne. Peut-on dire alors que cette boisson permet à ces migrants européens de créer des liens imaginaires avec des cultures précolombiennes ? Constitue-t-elle une façon de s'enraciner dans l'histoire ? Le poète uruguayen Fernán Silva Valdés répond de la sorte :

*Cómo me siento suyo, cómo lo siento mío
al mate amargo
Yo lo llevo disuelto en la sangre
Como un jugo americano*

*Ronca mate madrugero
dentro de la calabaza
me voy sorbiendo mi América
por la bombilla de plata.¹⁸*

Certes, il s'agit d'une tradition propre à l'Argentine et à l'Uruguay, mais par les objets utilisés, par la *yerba* et la façon dont elle est consommée, cette boisson est à la fois amérindienne et latino-américaine¹⁹. Elle intègre en elle plusieurs apports culturels qui paraissent au premier regard témoigner d'une certaine vision du monde. Cependant, il faut nuancer cette affirmation. Si la boisson est amérindienne et latino-américaine, est-elle véritablement perçue de la sorte ? Les entretiens effectués ne répondent pas à cette question, si ce n'est en affirmant que le *mate* permet de s'ancrer dans l'histoire sans que l'on sache véritablement à quelle histoire. Rares sont ceux qui connaissent l'origine de la boisson, même si tous sont conscients qu'elle est propre à leur région et à leur passé.

En revanche, cette boisson semble véhiculer des valeurs comme l'amitié ou l'ouverture à l'autre. Pour Yvonne Preiswerk, « acte social par excellence, le repas scelle en général l'unité du groupe dans l'espace, le temps et l'action »²⁰. Cette remarque peut être étendue à la consommation du *mate*. Pourtant, à y regarder de plus près, cette pratique n'est pas qu'une simple communion de salive par l'intermédiaire de la *bombilla*, comme une sorte de calumet de la paix. Certes, cet acte symbolise avant

¹⁸ « Comment je me sens sien, comment je le sens mien / le *mate* amer / Je le porte dissout dans le sang / Comme un jus américain / Ronfle *mate* matinal / dans la calebasse / j'absorbe mon Amérique / par la bombilla d'argent. »

¹⁹ USLAR PIETRI, *Insurgés et visionnaires d'Amérique latine*, Criterion, Paris, 1995.

²⁰ PREISWERK, *op. cit.*, p. 250.

tout l'amitié, mais une série de codes permet d'en faire un instrument d'inclusion comme d'exclusion.

Le *mate* est un moyen de socialisation puissant, constituant un véritable flux d'histoire²¹ qui permet la reproduction de certains comportements. La consommation de *mate* est en ce sens un habitus : « ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes »²². Ainsi, l'absorption de cette boisson exprime le rapport à l'autre, qui dépend avant tout du rapport à soi. Boire du *mate* est une façon de se contextualiser historiquement et géographiquement, même si, comme nous l'avons remarqué, on ne sait pas forcément de quelle histoire il s'agit. Cela permet également et surtout de transmettre des façons d'agir.

Les entretiens effectués révèlent que cette pratique se transmet de génération en génération. Cette constance permet de trouver une pratique commune qui crée des liens entre l'individu et le social. Le *mate* favorise les relations entre les sexes (ce n'est pas une boisson masculine ni féminine) et entre les générations. C'est pourquoi le *mate* est perçu comme un facteur d'intégration au groupe en Argentine comme en Uruguay. Le revers de cette « fonction sociale » du *mate* est qu'elle peut être excluante pour celui qui ne le consomme pas.

Si le *mate* peut révéler une identité, par définition incluante et excluante, sa consommation peut également illustrer les inégalités sociales.

« *Mate de plata, mate de lata* »²³ : le « p » dominant

Le *mate* a longtemps été rejeté par les classes dominantes qui considéraient cette boisson trop vile et d'une certaine façon pas assez européenne. Elle n'a conquis les plus riches qu'en adoptant des signes distinctifs. Ceux-ci permettent d'individualiser sa consommation d'une façon qui correspond mieux aux valeurs propres à la bourgeoisie européenne, mais également, par les objets et les lieux, de marquer une différence qui les protège de l'assimilation au « populaire ».

Les *mate* d'or et d'argent contrastent avec les *mate* recouverts de la peau des testicules de taureau. La végétale simplicité des « pailles » en roseau s'oppose à la complexe orfèvrerie des *bombillas* incrustées de pierres. En Uruguay, les thermos eux-mêmes sont source de distinction. Ainsi, les classes dominantes utilisent des thermos sobres, sans ornement et considérés comme de simples récipients. Pour les autres, le thermos est un condensé de vie. Souvent couverts d'autocollants, ils parlent de ce que les gens pensent, écoutent, voient, lisent, mangent et votent. Le thermos est une façon de dire qui on est. En Argentine, le thermos est moins utilisé et n'a pas le sens qu'il peut revêtir en Uruguay.

Les lieux de consommation sont également révélateurs d'une différence de classe. Les ouvriers boivent du *mate* sur leur lieu de travail, les petits fonctionnaires boivent un ou deux *mate* avant de servir l'utilisateur suivant. Par contre, les chefs

²¹ BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, Arthaud, Paris, 1985, p. 17.

²² BOURDIEU, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 134.

²³ « *Mate* d'argent, *mate* d'aluminium ».

d'entreprise proposeront un café ou un thé aux personnes de passage et ne consommeront jamais de *mate*. Les hauts fonctionnaires suivent également cette logique, à tel point que dans les réformes dues au *new public management*, l'interdiction de boire du *mate* fait partie des priorités...

A travers cette pratique, par les lieux de consommation et les objets utilisés, tout un champ social apparaît. Le *mate* définit la position de chacun. Associé à un certain rythme de vie et donc à des valeurs, comment le *mate* survit-il dans l'ère du développement ?

Echec et *mate* ? Une pratique qui résiste à la mondialisation ?

Comme le rappelle Margarita Barretto, le *mate* est un symbole de fraternité, il se passe de main en main, le contact physique est inévitable. Il faut du temps pour le préparer, pour le boire. Cette pratique est-elle compatible avec la modernité ?

Les objets comme les pratiques évoluent. Parmi les étudiants buveurs de *mate* une remarque revient régulièrement : « *Tomar mate es muy criollo ; yo no podría vivir sin el mate.* »²⁴ La pratique perdure comme une identification au mode de vie populaire, à la nation et à un certain engagement politique de gauche. Lorsque je travaillais avec les syndicats des étudiants de gauche de l'Université publique, des amis qui fréquentaient l'Université catholique me demandaient : « *Pero, vos vas a la facultad de economía con los del centro de estudiantes ; esos que chupan mate y todo ?* »²⁵ Le fait de boire du *mate* est un facteur d'identification politique avec la gauche et, en Uruguay comme en Argentine, d'une certaine façon, un signe de rejet de la mondialisation.

Mais les objets évoluent. Le seul signe de la modernisation de la boisson en Uruguay est l'apparition de *materas* synthétiques. En Argentine par contre, d'autres méthodes font leur apparition qui se trouvent au confluent de la tradition du *mate* et de la modernité consumériste. Il en est ainsi du *mate rapido*, un *mate* prêt à la consommation qui permet à ceux qui aiment le goût de la boisson d'adapter leur mode de consommation à un rythme de vie effréné.

Cependant, cela reste assez marginal, et le *mate* se dresse face aux temps imposés par le mode de production capitaliste, à la recherche permanente d'efficacité. « *Yo tomo mate en cualquier momento cuando laburo, cuando estudio y cuando no hago nada tambien. Nada mejor que tomarse un mate en la rambla con unos amigos.* »²⁶ Boire le *mate* impose des pauses, des moments de repos, favorise les liens et les échanges, les critiques et les confidences. En paraphrasant Mario Benedetti, les Uruguayens comme les Argentins « *chupan a conciencia la bombilla. Chupan hasta que la yerba se queje* »²⁷. Ce petit bruit plaintif du *mate* qui s'achève est une incitation à

²⁴ « Boire du *mate*, c'est bien de chez nous ; je ne pourrais pas vivre sans le *mate*. »

²⁵ « Mais tu vas à la faculté d'économie avec ceux du centre des étudiants ; ceux qui boivent du *mate* et tout ? »

²⁶ « Moi, je bois du *mate* à n'importe quel moment, quand je bosse, quand j'étudie, et quand je fais rien aussi. Rien de tel que de boire un *mate* sur la *rambla* avec des amis. »

²⁷ « Boivent à la *bombilla* consciencieusement. Ils boivent jusqu'à ce que la *yerba* se plaigne ». BENEDETTI, *La muerte y otras sorpresas*, cité dans BARRETTO, *op. cit.*, p. 104.

résister face à l'homogénéisation culturelle, à la logique de l'efficacité imposée par l'échange marchand.

Conclusion : le *mate* comme mode de distinction

Le *mate* est un vecteur entre l'histoire et le corps, entre la société et l'individu. Les distinctions constatées entre les Uruguayens et les Argentins peuvent être interprétées suivant cette perspective.

Les objets comme les lieux de consommation sont différents. La consommation de *mate* a un caractère plus privé chez les Argentins que chez les Uruguayens. Ces derniers, grâce au thermos, à un *mate* plus grand et à la *matera*, le boivent n'importe où. Pour les premiers, cette boisson est plus intime et se boit surtout en petits groupes. On boit souvent dans la cuisine pour pouvoir changer la *yerba* et chauffer régulièrement l'eau. C'est une « boisson à huis clos ». Pour les seconds, le lieu idéal de consommation est un parc ou le bord du Río. C'est une « boisson à ciel ouvert » et de promenade. La *matera* accompagne toutes les activités de la journée et le rapport avec les objets et donc avec la boisson est beaucoup plus fort. Les Argentins eux-mêmes sont surpris de voir les Uruguayens toujours flanqués de leur *mate*.

Ainsi, pour les Uruguayens, le *mate* semble être un facteur d'intégration plus important que pour les Argentins. Cela pourrait s'expliquer par une identité uruguayenne plus trouble, qui se distingue difficilement de celle de ses voisins et de l'Europe. Les Argentins n'ont pas le même problème et cherchent plutôt à se rapprocher des Européens qu'à s'en différencier.

Le mode de consommation du *mate* peut également révéler une société plus individualiste chez les Argentins, comme en témoigne l'apparition du *mate rapido*. Les entretiens montrent que les Argentins aiment le *mate* pour son goût et les références à la qualité de la *yerba* sont récurrentes. Les Uruguayens parlent plus de la pratique en soi, du fait de boire entre amis ou dans un lieu précis.

Si le *mate* véhicule des valeurs différentes dans ces deux pays, il révèle par contre un champ social structuré de façon similaire. Cette boisson concentre en elle la combinaison de capitaux (dans le sens de Bourdieu) qui structurent la position des consommateurs dans ce champ social que nous avons dessiné. Même s'il y a accord sur la « nécessité » de boire du *mate* (perçu par tout le monde comme élément intégrateur), la définition de la bonne façon de le boire est un enjeu. Un jugement de valeur est porté sur le buveur de *mate* selon la façon dont il le boit. Le *mate* peut révéler les luttes et les positions sociales à travers les objets et leur utilisation.

Le capital culturel propre au *mate* s'exprime ici comme *objectivation* d'un apprentissage, d'un savoir-faire (méthode de préparation et rituels plus ou moins connus et respectés), mais aussi dans la qualité des objets. Ainsi, celui qui aura un *mate* de qualité, qui saura bien le préparer et le servir sera souvent celui qui fait circuler le *mate*, « *el que ceba* ».

Cela est lié au capital économique, qui permet d'accéder à des *mate* de plus ou moins bonne qualité et d'acquérir des objets plus esthétiques. Dans certains milieux politiques de gauche, il est préférable d'avoir un *mate* peu décoré mais avec une

bombilla de bonne qualité. Ces dernières, lorsqu'elles sont mauvaises, brûlent les lèvres ou se bouchent.

La conjonction de ces deux capitaux permet d'avoir une position dominante dans le groupe et de devenir le centre d'attention. Celui qui sert a une responsabilité par rapport aux autres et le fait qu'il soit un individu « autorisé » à servir la boisson renforce sa position. Le capital social qu'il en retire est d'autant plus fort et il est souvent bien perçu par le groupe. Le *mate* permet aussi de créer ou de maintenir des liens sociaux en ayant la possibilité d'avoir l'initiative de convoquer à boire du *mate*. Le capital symbolique qui résulte de l'ensemble donne à celui qui sert le *mate* une supériorité souvent convoitée et constitue un lieu de lutte et de domination. Selon cette même logique, celui qui ne sait pas boire du *mate* ou qui n'a pas les « meilleurs » objets est la cible de moqueries qui le dévalorisent aux yeux du groupe.

Cette pratique ambiguë des Argentins et des Uruguayens exprime leur vision du monde. Elle cherche à répondre aux problèmes d'intégration et d'identité hérités de la colonisation, elle transmet des valeurs propres à l'Argentine et à l'Uruguay tout en assurant une hiérarchie entre les membres de ces sociétés.

Bibliographie

- ACCARDO A., CORCUFF P., *La sociologie de Bourdieu*, Le Mascaret, Bordeaux, 1986, 223 p.
- BARRETTO Margarita, *El mate, su historia y cultura*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1998, 123 p.
- BRAUDEL Fernand, *La dynamique du capitalisme*, Arthaud, Paris, 1985, 120 p.
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972, 269 p.
- , *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1980, 268 p.
- LAPLANTINE François, *L'Anthropologie*, Seghers, Paris, 1987, 233 p.
- PREISWERK Yvonne, « Des nourritures pour dire une vision du monde ? », in *Identité alimentaire et altérité culturelle*, Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel, 1984, pp. 249-257.
- USLAR PIETRI Arturo, *Insurgés et visionnaires d'Amérique latine*, Criterion, Paris, 1995, 251 p.

Passion du foot et enjeux sociaux : une équipe interafricaine à Vernier

Yves Francis DANTEU

Introduction

Toute pratique sociale a sa raison d'être, même si elle peut apparaître banale ou simpliste au regard des observateurs. Sa complexité se manifeste lorsque nous décidons de l'approcher pour l'analyser.

Ce texte s'intéresse donc à une pratique quotidienne qui, *a priori*, n'a rien de spécifique : le fonctionnement d'une équipe de football, le sport le plus populaire du monde.

En août 1999, invité par une connaissance, je suis allé assister à une rencontre entre Vernier IV et Union sud-américaine. Je me suis rendu compte, pendant ce premier match, que l'ensemble des joueurs évoluant au sein de l'équipe de Vernier – et la grande majorité de ses supporters – étaient d'origine africaine et qu'au niveau de la 5^e ligue, le recrutement de plusieurs équipes se faisait sur une base régionale tout en utilisant les structures associatives suisses.

En outre, cette pratique sportive ne se résume pas au plaisir de l'effort physique et à la recherche d'une bonne place au classement, car elle permet aussi la constitution d'un réseau social dont l'esprit d'assistance mutuelle semble être l'une des motivations fondamentales. Cette pratique d'entraide née d'une initiative sportive, qui répond sûrement à une nécessité, a attiré toute mon attention et suscité plusieurs interrogations.

Problématique

Depuis la fin de la Révolution industrielle, le sport occupe une place de choix dans la société occidentale et, depuis le début du XX^e siècle, il s'affirme impérieusement en tant que fait social : « La puissance et l'efficacité du sport tiennent à sa popularité, que l'on s'est contenté jusqu'à ce jour de qualifier vaguement d'immense, d'universelle, de démesurée, etc. »¹ Pour des personnes seules ou en groupe, la participation aux activités sportives est un moyen de connaissance réciproque à partir de relations quotidiennement vécues. Ainsi, le sport peut devenir un élément constitutif de l'identité d'un groupe, où l'on voit la communauté en fusion, où l'on sent le pouvoir de la foule. Cette pratique permet aux joueurs et aux spectateurs de se retrouver et de partager des valeurs communes. Pris dans ce contexte, le sport « est censé annuler et non reproduire les différences qui traversent, organisent le monde social »².

Parmi la multitude des sports pratiqués de nos jours, le football occupe une place de choix par sa popularité et les enjeux sociaux et économiques qu'il mobilise. Ce « sport roi » permet aux gens d'aller vers les autres, de les découvrir et donne de ce fait à la société une forme de cohésion. Ainsi, le « football est une forme sociale, créée par l'activité sociale, et qui offre, dans son développement, un lieu où exprimer des attentes, des espérances ou simplement l'existence d'un groupe. Quand on organise, dans les années 1880, par exemple une rencontre de football, on permet à des jeunes gens de

¹ CAILLOIS, *Jeux et sports*, Gallimard, Paris, 1967, p. 167.

² ELIAS, DUNNING, *Sport et civilisation*, Fayard, Paris, 1994, p. 15.

prendre du plaisir et de se former à la vie sociale »³. Ce qui montre bien le rôle intégrateur de cette pratique sportive.

L'équipe de football interafricaine Vernier IV a vu le jour en 1996 à l'initiative d'un groupe d'Africains de Suisse romande. La question de savoir quelles étaient les motivations réelles derrière cette initiative se pose : simple loisir ou volonté de marquer sa présence, de s'affirmer ? Pourquoi la pratique sportive s'accompagne-t-elle de mécanismes d'entraide qui lient les personnes impliquées dans les activités de cette équipe ? L'inquiétude ou la solitude expliquent-elles la volonté de créer un réseau social ayant pour objectif de développer la solidarité ? Quel est le rôle des associations de tontines et des activités commerciales nées dans le milieu des supporters africains de Vernier IV ?⁴

Le football : un élément de la sociabilité

Le rôle principal de cette activité est de rapprocher la communauté africaine présente dans la région à travers la rencontre hebdomadaire des joueurs, encadrateurs et supporters. Les familles entières se déplacent car les matchs ne sont pas seulement un spectacle mais aussi l'occasion de rencontrer ceux que l'on ne voit pas pendant la semaine. Des personnes de tous âges et de diverses catégories sociales sont présentes. L'ambition du club est de gravir les échelons du championnat de ligue du canton de Genève, de passer en 4^e ligue cette année puis en 3^e ligue en 2001-2002.

Pour atteindre ces objectifs, les joueurs de Vernier IV ont besoin d'être entourés par les personnes qui croient en leur capacité et qui les encouragent, par-delà la diversité de leurs régions d'origine, leurs nationalités et leur âge.

Le terrain de football est l'un des lieux par excellence de l'affirmation des appartenances collectives ; cela se ressent par l'ambiance qui y règne : « Aux quatre coins des gradins la passion pour le football résonne de significations particulières. Des histoires individuelles et collectives se croisent, selon des modalités diverses, avec celle, répétitive et singulière tout à la fois, qui se déroule sur le terrain. »⁵ Cela traduit aussi l'importance des expériences communes qui sont vécues pendant ces moments de jeu et qui sont simultanément partagées entre les acteurs sur le terrain et les supporters dans les gradins.

Les membres et supporters de l'équipe viennent parfois d'autres villes de Suisse ou de la France voisine ; certains vivent à Lyon. Ils ont envie de chanter, de s'amuser ou de se comporter comme au « pays ».

Pour développer la vie communautaire, il faut des pratiques qui facilitent les contacts et qui permettent de tisser et de conserver les liens sociaux : « Les hommes

³ MIGNON, « Football, un rite moderne ? », *Informations sociales*, n° 70, oct. 1998, p. 113.

⁴ L'enquête effectuée est le résultat de *questionnaires* soumis aux joueurs, encadrants techniques, membres et supporters de cette équipe, c'est-à-dire de tous ceux qui contribuent directement ou non à sa bonne marche. En tant que supporter depuis la saison sportive 1998-1999, j'ai assisté à plusieurs matchs et quelques activités parallèles. Cela m'a permis par les *entretiens* multiples de mieux comprendre certains faits et de faire également des *observations directes*.

⁵ BROMBERGER *et al.*, *Passions ordinaires : du match de football au concours de dictée*, Fayard, Paris, 1998, p. 275.

voyagent de compagnie dans l'espoir d'en tirer un avantage particulier ou pour se procurer une chose particulière à la vie. »⁶ Cette affirmation d'Aristote exprime bien le rôle des regroupements humains, qui répondent à des objectifs individuels ou collectifs dont le groupe assure la protection.

Briser la solitude : le rôle des tontines

L'idée de créer des tontines est née dans le cercle des supporters qui s'identifient par leurs appartenances régionales ou nationales. La tontine qui s'avère la plus dynamique est celle des femmes. C'est elle qui sert de relais pour les activités socioculturelles de la grande association des supporters. En Afrique la tontine est l'une des expressions les plus concrètes de la solidarité matérielle et morale.

« C'est dans les tontines que je retrouve le plus de repères par rapport à mes activités, et que je profite des conseils de mes amis. Je ne parle pas seulement de l'équipe de football mais de presque tout ce qui me concerne personnellement et que je juge utile de discuter avec les autres. » C'est en ces termes que Tabia apprécie l'apport des tontines dans sa vie.

Dans ce contexte, le supporter veut organiser des activités avec les autres, partager ses distractions et ses expériences. Ces tontines sont d'une importance et d'une nécessité incontestables pour apporter un soutien au club et développer des relations d'entraide au sein de la communauté africaine : *« C'est un objet d'investissement passionnel et de sociabilité : certains clubs comptent des dizaines d'associations de supporters, qui planifient, conçoivent et ne cessent d'enrichir par de nouveaux rites leur activité démonstrative. »*⁷

Le fait de se retrouver dans la joie et la bonne humeur favorise les capacités de créativité, surtout au sein d'une association considérée comme un centre autour duquel les membres gravitent. Les supporters de Vernier IV ont la possibilité de participer à plusieurs tontines ; il suffit de remplir quelques conditions qui peuvent être de tous ordres : sexe, âge, statut social, contribution financière. Mais certaines tontines sont plus dynamiques que d'autres, et se distinguent par la qualité des activités : *« Nous, les femmes, nous avons notre tontine, pour résoudre des problèmes qui peuvent survenir chez l'un ou l'autre de nos membres. Notre tontine est celle qui met en relation toutes les autres dans certaines circonstances précises. Si l'épouse, la copine ou la fiancée de l'un des membres accouche, nous sommes tenues d'organiser une visite pour "saluer" l'enfant. Toutes celles qui acceptent d'être membres de la tontine savent que désormais elles ont une famille, il suffit d'être inscrit sur la liste »,* déclare M^{me} Timebe, « mère » de la tontine des femmes.

L'atomisation des tontines s'explique par des arguments d'efficacité et non par la mésentente comme on pourrait l'interpréter hâtivement. Les paroles de cette femme nous font comprendre le caractère contraignant de la tontine, qui implique des obligations en fonction de l'orientation voulue par les membres. Fondamentalement, il y a assistance mutuelle en cas de maladie, de décès... Bref, lorsqu'un membre est touché

⁶ ARISTOTE, repris par OLSON, *Logique de l'action collective*, coll. Sociologie, PUF, Paris, 1987, p. 90.

⁷ JOURNET, « Les passions du football », *Sciences humaines*, n° 85, juil. 1998, p. 13.

par un événement (malheur ou bonheur), les autres membres sont tenus de « *s'asseoir chez elle* », affirme M^{me} Bony.

« *C'est pendant ces moments que la caisse secrète nous sauve mais s'il arrive que par une situation quelconque cette caisse soit vide, nous faisons une cotisation spéciale pour l'occasion, car les visites de ce genre nous tiennent à cœur* », continue M^{me} Salam. « *Nous nous sentons tous proches les uns des autres grâce à ces associations. Nous avons des enfants qui n'ont jamais été dans leur pays d'origine ni dans leur village ; or, il y a ici des aînés qui organisent pour eux des séances de formation ou d'information sur certains aspects de notre culture* », dit M^{me} Mouan, illustrant ainsi comment les rapports entre générations sont gérés au sein du groupe.

Ici, les aînés donnent des conseils aux plus jeunes sur les sujets les plus divers, y compris ceux qui concernent l'orientation scolaire et académique. Des cours de langues africaines sont organisés par des volontaires. A ce jour, les cours de swahili, de lingala et de wolof ont été les plus régulièrement organisés. Les animateurs ne sont pas automatiquement rétribués sauf s'ils sont étudiants ou ne disposent que d'un revenu limité ; dans ce cas, les parents s'organisent pour « *les encourager* » en soutenant l'initiative.

Les enfants des membres de l'association se retrouvent à diverses occasions pour célébrer leurs anniversaires ou organiser des festivités à l'occasion des fêtes nationales ou religieuses des pays concernés. Lors de ces rencontres, les participants parlent de l'équipe de football mais aussi de leurs ambitions futures. Tout le monde espère qu'il sortira du club, un jour, des noms connus ; certains enfants se projettent déjà comme joueurs dans cette équipe : « *Je serai le numéro 10 de Vernier, je ferai comme Zidane* », affirme le jeune Eric Mbetmou qui, en compagnie de son père, ne rate aucun match de son équipe.

Les membres accordent une attention réelle à leur équipe, à l'image des supporters des grands clubs qui « manifestent un attachement surdimensionné inconditionnel à la cause de leur équipe, qui absorbe une bonne partie de leur temps, de leur pensée, de leur argent »⁸. Il faut noter que dans ces petites associations, tous les membres sont obligés de payer une cotisation, même s'il s'agit d'un franc symbolique. Ce geste permet aux membres d'éviter la « *mort de l'équipe tant que la tontine continue à vivre* », explique M. Mbeng.

Certains habitants de Vernier, passionnés de football, ainsi que les responsables communaux sont aussi satisfaits que les Africains de l'atmosphère des matchs. L'assiduité d'une catégorie de supporters suisses en est la preuve. Sauf en cas d'empêchement majeur, leur présence au stade pendant la période du championnat est assurée.

Quelques mois seulement après la création de l'équipe en 1996, le président de Vernier, Yves Tranchet, donne son impression à un journal de la place : « *Quand j'ai dit que je voulais accueillir cette équipe, en janvier dernier, certains, au club, m'ont traité de fou. Depuis, ils ont revu leur jugement. Ces Africains mettent une ambiance du*

⁸ BROMBERGER, *Le match de football, ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, p. 257.

*tonnerre. Femmes, enfants et amis viennent le dimanche pour assister aux matchs. Avec tambours, boubous et tout le reste ! Il faut voir ça. »*⁹

Cette affirmation souligne l'aspect folklorique et culturel du supporter africain qui « est celui qui transforme le spectacle en participation effective. Pour manifester son action, il peut utiliser les chants, les bannières, les chorégraphies comme la “ola” »¹⁰, à l'instar des spectateurs des grandes équipes.

Expression de la liberté

Les conversations ne concernent pas que le football et portent parfois sur des sujets politiques, car il y a parmi les membres des exilés politiques. D'ailleurs, à l'origine, c'étaient eux qui formaient l'essentiel de l'équipe. Si les discussions sur la politique africaine sont passionnées, c'est sans doute parce que certains joueurs se sentent directement concernés, ayant été impliqués dans ce type d'activités avant de se réfugier en Suisse. Lors de ces occasions, chacun fait le récit – qui peut ressembler à un conte – des étapes traversées avant de s'établir en Suisse.

Plusieurs supporters ont effectué des séjours en prison et ont subi des mauvais traitements en raison de leur militantisme politique ou de leur appartenance à des groupes armés (guérilla). Il est facile de constater, dans le discours de chacun, l'importance du mot « liberté ». Bien sûr, c'est en toute liberté qu'ils se racontent leurs expériences et en font l'analyse. La plupart partagent un passé qui les a amenés à fuir, à s'installer sous d'autres cieux. Pour ceux qui n'ont pas quitté leur pays dans des circonstances identiques, ces récits leur permettent de prendre conscience de certaines réalités dans d'autres régions de leur continent d'origine.

« Ici, je suis loin de chez moi, le Togo, et je sais que je ne peux pas encore y retourner, ils vont me prendre à l'aéroport, cela fait dix ans que je vis en Suisse, depuis l'introduction du multipartisme dans mon pays. Mais sur place, rien n'a changé, tout ce qui me reste à faire d'ici, c'est de soutenir certaines organisations politiques au pays », affirme Nguigno.

Ces débats politiques permettent à certaines personnes, qui adressent des critiques dures et acerbes aux autorités de leur pays sans toujours écarter les propos injurieux, de se défouler. Ces moments de discussions libres qui font naître le chagrin sur les visages constituent un facteur qui noue encore plus durablement les rapports entre les membres de l'association.

Enjeux socio-économiques

Pour les membres et les sympathisants de Vernier IV, la participation aux activités du club leur offre un certain nombre d'avantages. La carte de membre donne droit à des réductions dans quelques magasins de produits africains dans la région. C'est

⁹ LAFARGUE, « Vernier tam-tam », *Le Matin*, 15 sept. 1996, p. 10.

¹⁰ MIGNON, « Football, un rite moderne », *Informations sociales*, n° 70, oct. 1998, p. 116.

pourquoi, lorsque des fêtes sont organisées par l'équipe, on se fournit dans ces mêmes magasins pour bénéficier de conditions avantageuses.

Le milieu des supporters devient le lieu par excellence de la « chasse » à la clientèle et les commerçant(e)s, en fonction de leurs stratégies de vente, n'hésitent pas à proposer divers services et avantages. Des salons de coiffure aux agences de voyages, en passant par les voyants, chacun(e) trouve la formule pour accrocher d'éventuels clients. C'est un lieu de concurrence où les gens mettent parfois leur imagination en pratique. Ainsi, Aminatou Oudraego, une jeune Béninoise, propose des plats de plus d'une dizaine de pays africains à des prix qui ne laissent personne indifférent. La majorité de ces commerçants investissent une partie de leur temps et mettent en pratique leur talent lorsqu'il s'agit de l'intérêt du club.

« Nous avons toujours des personnes disponibles qui contribuent à la réussite de nos activités, nous ne dépensons pas un sou pour rétribuer des services spécialisés. Chaque membre essaie d'être utile par ses connaissances et donne de son temps. C'est pourquoi nous réussissons à organiser plusieurs activités pendant l'année et nous n'avons pas besoin de beaucoup d'argent pour cela », déclare Toumou, responsable de l'organisation au sein de l'association des membres de l'équipe. Ces initiatives attirent aussi de nombreuses personnes extérieures au cercle des sympathisants, car les prix des plats, en général africains, et des boissons sont modiques : *« Nous proposons des plats africains à partir de 10 francs ; aucun restaurant africain à Genève ne pratique ces prix. Mais cela permet à toutes les personnes présentes à nos soirées de se payer un repas et une boisson »,* dit M^{me} Mbakou.

Un autre aspect économique important qui s'organise autour de l'équipe de Vernier IV est la vente d'objets d'art et d'articles divers provenant de différents pays d'Afrique, surtout des masques décoratifs en bronze, en terre cuite ou en bois. La plupart de ces objets proviennent d'Afrique australe. Ils sont proposés à des prix très intéressants, d'autant plus que les acheteurs ont la latitude de marchander. Des vêtements africains sont également offerts aux personnes présentes lors des matchs, des soirées et des réunions.

Toutes les occasions sont bonnes pour mettre sur pied ce genre d'activités économiques au sein du cercle des sympathisants. Bien loin de déranger, ces initiatives, qui sont le plus souvent le fait des femmes, sont encouragées. Les articles proposés permettent aux « vendeurs et vendeuses » d'entrer en contact avec la « clientèle » qui, le plus souvent, passe commande pour tel ou tel objet spécifique. Il y a donc là un véritable réseau de vente de vêtements africains, surtout pendant l'été, période de forte demande. Ce type de commerce est une forme d'entraide pour les vendeurs et pour les acheteurs qui gagnent tous à la transaction, et cela permet indirectement aux fabricants d'Afrique de vivre de leur activité.

Ce commerce de « proximité » permet l'établissement de relations particulières entre certaines personnes qui, à partir de leurs marchandages, peuvent finir par découvrir qu'elles ont beaucoup de choses en commun. *« Vendre, c'est aussi l'occasion pour nous d'identifier nos liens sociaux »,* dit M^{me} Laptite. Ces occasions permettent de retrouver une atmosphère détendue. *« En fait, il se crée, dans toutes les associations*

sportives viables, une sorte de cohésion qui limite la mobilité de ses membres. Mais il s'agit de sentiments d'amitié, de solidarité, où la contrainte n'a aucune part. »¹¹

Au-delà de l'aspect purement sportif, le type de sociabilité qui s'organise autour de l'équipe de Vernier IV crée ainsi un esprit de solidarité diffuse qui s'affirme comme un catalyseur et dynamise la communauté.

Conclusion

La création de Vernier IV et la mise sur pied du réseau de membres et de supporters africains répondent à un certain nombre de motivations. Il s'agit de combattre l'isolement et la solitude, de chercher les voies et les moyens de se faire des ami(e)s et de se retrouver régulièrement dans une ambiance africaine afin d'éviter la nostalgie.

Tous aspirent à faire de l'équipe un sujet de fierté pour les Africains de Genève et d'ailleurs en Suisse. Mais ils ne désirent pas seulement que les résultats de l'équipe soient les meilleurs possible, ils souhaitent aussi que les activités développées autour des tontines soient florissantes, car elles renforcent les liens entre les supporters et facilitent les activités socioculturelles.

Bibliographie

- BROMBERGER Christian, *Le match de football, ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995.
- BROMBERGER Christian *et al.*, *Passions ordinaires : du match de football au concours de dictée*, Fayard, Paris, 1998.
- CAILLOIS Roger, *Jeux et sports*, Gallimard, Paris, 1967.
- DUPUY Gabriel, « Réseau (philosophie de l'organisation) », *Encyclopædia universalis*, corpus 19, Paris, 1989.
- ELIAS Norbert, DUNNING Eric, *Sport et civilisation*, Fayard, Paris, 1994.
- JOURNET Nicolas, « Les passions du football », *Sciences humaines*, n° 85, juil. 1998, pp. 12-17.
- LAFARGUE Xavier, « Vernier tam-tam », *Le Matin*, 15 sept. 1996, p. 10.
- MIGNON Patrick, « Football, un rite moderne ? », *Informations sociales*, n° 70, oct. 1998, pp. 112-117.
- , « Sport, insertion, intégration », *Hommes et migrations*, n° 1226, 2000, pp. 15-26.
- OLSON Mancur, *Logique de l'action collective*, coll. Sociologie, PUF, Paris, 1987.

¹¹ CAILLOIS, *op. cit.*, p. 151.

Collection Itinéraires

Notes et travaux

- N° 57 *Le défi social du développement. Notes critiques*
Christian COMELIAU (2000, 32 p.) CHF 5.–
- N° 56 *Modernisation agraire, oligarchies et mouvements paysans au Brésil.*
Une évaluation historique
Jacky BUFFET (2000, 34 p.) CHF 12.–
- N° 55 *Prétextes anthropologiques III*
Textes réunis et édités par Y. DROZ et G. RIST (2000, 119 p.) CHF 12.–
- N° 54 *Propriété intellectuelle. Quels enjeux pour les pays en développement ? (...)*
Dossier de l'Annuaire Suisse-Tiers Monde 1998 (1999, 116 p.) CHF 12.–
- N° 53 *Prétextes anthropologiques II*
Textes réunis et édités par Y. DROZ et G. RIST (1999, 97 p.) CHF 12.–
- N° 52 *De la monoculture de la vache à l'autoexploitation.*
Quelle économie pour quelle agriculture ?
Yvan DROZ (1998, 63 p.) CHF 12.–
- N° 51 *Prétextes anthropologiques*
Textes réunis par Gilbert RIST et Yvan DROZ (1998, 91 p.) CHF 12.–
- N° 50 *Investissements éthiques et solidaires – Le cas de la Suisse*
Kristin BARSTAD (1998, 75 p.) CHF 12.–
- N° 49 *Socio-anthropologie de la décentralisation en milieu rural africain.*
Bibliographie sélective et commentée
Jean-Pierre JACOB, Giorgio BLUNDO (1997, 118 p.) CHF 12.–
- N° 48 *L'apport de la diaspora au renouveau vietnamien. Les Vietnamiens de Suisse*
Bertrand LAMON (1997, 102 p.) CHF 12.–
- N° 47 *Démocratie et nouvelles formes de légitimation en Afrique.*
Les Conférences nationales du Bénin et du Togo
Sous la direction de Jean ZIEGLER (1997, 50 p.) CHF 12.–
- N° 46 *Feeding Asia in the next century*
C. AUBERT, G. ÉTIENNE, J.-L. MAURER (1996, 72 p.) CHF 12.–
- N° 45 *Développement rural et libéralisation économique en Inde.*
Le cas de l'Etat d'Orissa
Marie THORNDAL (1996, 89 p.) CHF 12.–

- N° 44 *Comment mieux coopérer avec le Brésil ?
Aide des ONG et relations économiques de la Suisse*
Gérard PERROULAZ, Serge GHINET (1995, 58 p) CHF 12.–
- N° 43 *From Bonafide Citizens to Unwanted Clandestines.
Nepali Refugees from Bhutan*
Rebeka MARTENSEN (1995, 76 p.) CHF 15.–
- N° 42 *Réseaux et stratégies migratoires entre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire.
Histoire de vie d'un migrant*
Prosper KAMBIRÉ (1994, 82 p.) CHF 12.–
- N° 41 *Questions de « genre » ? Réflexions autour des rapports sociaux de sexe
dans l'emploi et dans l'institution*
Yvonne PREISWERK et al. (1994, 98 p.) CHF 8.–
- N° 40 *Guide d'approche des institutions locales (GAIL). Méthodologie d'étude
des acteurs locaux dans le monde rural*
Jean-Pierre JACOB et al. (1994, 40 p.) CHF 10.–
- N° 39 *El rol de las mujeres en las estrategias de subsistencia: el caso del Ecuador*
Jessica LOPEZ PINTO (1993, 63 p.) CHF 8.–

Etudes du développement

- N° 13 *Une greffe de l'Etat inédite. Le clan corse, de la segmentarité
à la décentralisation*
Charaf ABDESSEMED (2000, 55 p.) CHF 12.–
- N° 12 *« Ecotourisme » ou « tourisme durable » entre la théorie et la pratique.
Principes déclarés et arguments publicitaires en Amazonie*
Dorothy Jula PREZZA (2000, 86 p.) CHF 12.–
- N° 11 *Género, ajuste estructural y trabajo: Análisis a través del Banco Mundial
y del caso del Perú, Lima 1986-1993*
Roxana ORUÉ (1998, 115 p.) CHF 12.–
- N° 10 *The Andean Cocaine Industry: A Maze with no Way out? Failures of the U.S. '
« War on Drugs »*
Vanessa PEAT (1998, 77 p.) CHF 12.–
- N° 9 *Secteur informel et politiques publiques en Afrique. Acteurs et conceptions*
Marie-Joséphine NSENGIYUMVA (1996, 73 p.) CHF 12.–
- N° 8 *Les éleveurs, l'Etat et les agriculteurs au Burkina Faso. L'exemple de la région
du centre-ouest*
Yves DELISLE (1996, 79 p.) CHF 12.–
- N° 7 *Niños y jóvenes en situación de calle espacio y campo social.
Ciudad de Córdoba, Argentina*
Patricia MAZZINI (1996, 178 p.) CHF 12.–

- N° 6 *Le secret de l'unité de santé. Les agents de santé de base et les matrones en Guinée-Bissau*
Mary-Josée BURNIER (1993, 109 p.) CHF 12.–
- N° 5 *Agriculture de subsistance et technologie appropriée. Impact de l'ICTA à Quesada, Guatemala*
Ileana VALENZUELA (1991, 180 p.) CHF 12.–
- N° 4 *Les jardins de la sécheresse. Tamazalak versant ouest de l'Air*
Ulrike MIX (1988, 135 p.) CHF 5.–

Pratique et réflexion

- N° 9 *La démarche d'appui institutionnel au secteur de la santé. Programme médico-sanitaire bénino-suisse*
Valérie BOULLOUDANI (1998, 77 p.) CHF 12.–
- N° 8 *L'entreprise coopérative et de type coopératif : pour une analyse économique hétérodoxe*
Souleymane SOULAMA (1997, 36 p.) CHF 10.–
- N° 7 *Le système de Programmation – Suivi – Evaluation (PSE) dans une démarche d'appui institutionnel*
D. FINO, S. GUINET, C. DUNAND, P. UVIN (1996, 77 p.) CHF 12.–
- N° 6 *Démarche d'appui institutionnel. De l'analyse des acteurs à un processus de renforcement institutionnel*
D. FINO et S. GHINET (1995, 57 p.) CHF 8.–
- N° 5 *L'appui institutionnel au Niger. Résultats d'un atelier de réflexion*
Peter UVIN et al. (1994, 60 p.) CHF 8.–

Leçons inaugurales

- N° 8 *Croissance, mondialisation et pauvreté. Eléments du débat et perspectives d'avenir*
Kemal DERVIS (2000, 9 p.) CHF 2.–
- N° 7 *Chine trois fois muette. De la place de la Chine dans le monde d'aujourd'hui*
Jean François BILLETER (2000, 36 p.) CHF 5.–
- N° 6 *Les droits de l'homme : frein ou moteur au développement ?*
François A. de VARGAS (1999, 23 p.) CHF 5.–
- N° 5 *Enjeux de la mondialisation à la veille du IIIe millénaire*
Rubens RICUPERO (1998, 12 p.) CHF 5.–
- N° 4 *La pratique de la gouvernance pour un monde responsable et solidaire (...)*
Pierre CALAME (1996, 17 p.) CHF 5.–

- N° 3 « *Refonder* » *l'économie politique*
George CORM (1995, 23 p.) CHF 5.–
- N° 2 *Les défis conceptuels de la mondialisation*
Maurice BERTRAND (1994, 14 p.) CHF 5.–
- N° 1 *Développement et environnement. Humaniser l'homme ou répudier le soleil*
Joseph KI-ZERBO (1994, 17 p.) CHF 5.–

Collection Etudes courtes

- N° 3 *Le Sénégal à la croisée des chemins. Sens et enjeux de l'alternance politique*
P. NDIAYE DIOUF (2000, 56 p.) CHF 12.–
- N° 2 *Ghana : réformes économiques et démocratisation*
Antoine BRAWAND (2000, 45 p.) CHF 12.–
- N° 1 *Développement et crise en Corée du Sud (1961-1998). Dimensions sociales d'une révolution industrielle inachevée*
Philippe RÉGNIER (1999, 41 p.) CHF 12.–