



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

# Itinéraires

## Prétextes anthropologiques VII

Textes d'étudiants de l'IUED rassemblés et édités  
par Alessandro MONSUTTI et Gilbert RIST

Notes et travaux n° 70



ITINÉRAIRES  
Notes et Travaux  
n° 70

# PRÉTEXTES ANTHROPOLOGIQUES VII

*Textes de*

Scarlet FLOHR – Jean-Claude LUVINI  
Camille MADELAIN – Isabelle PISTONE  
Lucia ROSALES – Florent SONG-NABA

*réunis et édités par*

Alessandro MONSUTTI et Gilbert RIST

© iued, juin 2004

CHF 12.–

INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT  
Service des publications  
Case postale 136 – CH-1211 GENÈVE 21  
[www.iued.unige.ch](http://www.iued.unige.ch) – [publications@iued.unige.ch](mailto:publications@iued.unige.ch)

## Table des matières

<b>Préface</b>	7
<b>Camille MADELAIN</b>	
<b>La monnaie en fête : des billets comme cadeaux en Mongolie</b>	9
Préambule	11
Diversité des significations symboliques de la monnaie	11
Offrir des billets de banque en Mongolie : exemple de la fête de la Lune Blanche	13
Quelques hypothèses sur la signification du billet-cadeau	16
Conclusion	17
Bibliographie	18
<b>Florent SONG-NABA</b>	
<b>L'infortune des étudiants boursiers africains : recevoir pour donner, donner pour rendre</b>	19
Introduction	21
Obligations incontournables et stratégies du contournement	22
Transfert de fonds et reproduction du lien social	23
Conclusion	26
Bibliographie	27
<b>Isabelle PISTONE</b>	
<b>Identités à la carte : les migrants de l'Afrique de l'Ouest</b>	29
Introduction	31
De l'identité historique à l'identité empirique comme construction individuelle	32
Maintenir la « caisse réseau »	34
Conclusion	36
<b>Lucia ROSALES</b>	
<b>Manger pour rien, ça se paie ! Les restos gratuits à Genève</b>	39
Emmenez-moi...	41
...au bout de la terre	49
Bibliographie	50
<b>Scarlet FLOHR</b>	
<b>Le masque et l'écran : rendez-vous dans un espace sans lieux</b>	51
Introduction	53
L'approche méthodologique	53
Le <i>chat</i> et ses usagers : les <i>chatteurs</i>	54
Le <i>chat</i> : la communication à la carte	54
Le <i>chat</i> : solitude <i>vs</i> interaction sociale virtuelle	55
Le <i>chat</i> : un espace de communauté virtuelle	56
Le <i>chat</i> : un espace codé	57
Le <i>chat</i> : un espace d'ordre social	59
Bibliographie – Site Internet	60

<b>Jean-Claude LUVINI</b>	
<b>Centres d'hygiène <i>Mc Clean</i> : lieux d'aisance à l'odeur d'argent</b>	61
Introduction	63
Les lieux	64
Les clients	66
Quels besoins ?	69
Bibliographie – Films – Sites Internet	72
Annexe : plan de <i>Mc Clean</i> Genève	74

## Préface

« A quoi bon l'anthropologie ? » se demande-t-on parfois. La réponse – ou en tout cas une partie de la réponse – se trouve dans les divers textes qui ont été réunis dans cette nouvelle livraison des *Prétextes anthropologiques*. Mieux qu'un long discours, ils font comprendre comment on peut saisir certains enjeux d'une société particulière à partir de pratiques apparemment anodines et souvent méconnues. Ce qui passe pour banal est souvent intéressant, voire passionnant, non pas en soi mais par sa capacité à révéler d'autres aspects de l'existence. Ce n'est donc pas l'objet d'étude qui importe au premier chef mais le regard que l'on porte sur lui, la manière de l'interroger, en combinant la distance critique et la familiarité. Si certains des thèmes abordés dans ces contributions peuvent paraître étranges à première vue, on se persuadera sans doute, à la lecture, qu'il eût été tout aussi étrange qu'on ne s'y intéressât pas ! Voilà pourquoi nous avons choisi, en les publiant, de les faire échapper à la confidentialité et à l'oubli propres à la situation de l'examen.

Le premier texte semble le plus « exotique » puisqu'il concerne les échanges de cadeaux à l'occasion du Nouvel An, tels que Camille MADELAIN les a vécus et observés en Mongolie. Le rituel en est parfaitement réglé et l'on peut penser qu'il ne fait que reproduire de très anciennes traditions. Ce qui est en partie vrai, sauf que la « modernité » s'invite aussi dans les yourtes et que les billets de banque (mais pas n'importe lesquels !) font désormais partie des présents obligatoires. Alors que, chez nous, les dons d'argent sont considérés tantôt comme inconvenants, tantôt comme réservés aux enfants dont on ignore les désirs particuliers, pourquoi ont-ils là-bas une tout autre signification ?

Florent SONG-NABA a enquêté sur un aspect de la vie quotidienne des Africains séjournant en Europe et, plus particulièrement, sur les fréquentes sollicitations dont les étudiants de l'Université de Genève sont l'objet de la part de leurs familles. Comment se montrer généreux sans se faire dépouiller ? Considérés comme riches, même lorsqu'ils sont boursiers, par ceux qui sont restés au pays, ils ne peuvent se soustraire à leurs obligations de solidarité et ils sont souvent harcelés pour aider financièrement leurs parents, contribuer aux frais d'un baptême ou d'un enterrement, ou régler une facture d'hôpital. Quelles sont donc leurs stratégies pour pouvoir honorer leurs engagements sans se retrouver rapidement ruinés ? Il y a ceux qui y ont songé avant leur départ, et ceux qui doivent improviser, mais tous sont pris entre la nécessité de conserver leur rang pour ne pas être déconsidérés à leur retour et celle de survivre à Genève.

Dans toutes les sociétés, il y a des patronymes qui « classent », des noms plus ou moins difficiles à porter ou qui signalent une origine sociale ou géographique. Cela est aussi vrai des sociétés de l'Afrique de l'Ouest, et Isabelle PISTONE s'est intéressée à la manière dont leurs ressortissants en Suisse choisissent de se présenter entre eux. Faut-il utiliser le nom transmis par les ancêtres qui renvoie à une histoire souvent prestigieuse ou qui signale au contraire l'appartenance à un groupe dominé, ou convient-il plutôt de se contenter de ne livrer que son prénom, moins compromettant ou moins révélateur ? Si ces tactiques passent inaperçues des Occidentaux, elles comportent, pour ceux qui les utilisent, des enjeux importants.

Après ces trois contributions consacrées à des usages et des pratiques propres aux gens d'« ailleurs », les trois suivantes concernent des thèmes directement liés à la société occidentale, avec ses contradictions, ses dérives (ou ses manifestations) techniques et hygiénistes. Même si certains affectent de ne plus s'étonner de rien, les occasions d'être surpris n'ont pas disparu pour autant.

Lucia ROSALES a pris le risque de plonger dans l'univers des marginaux de Genève. Avec eux, elle a fait la manche, fréquenté les divers lieux d'accueil qui leur

sont destinés, partagé les soupes populaires... Découverte d'un monde, souterrain et parfois clandestin, que les gens « normaux » s'efforcent de ne pas voir, mais qui est aussi un lieu d'amitié, de connivence et de tolérance. Derrière le décor d'une ville opulente, des hommes et des femmes tentent de survivre, s'échangent leurs « tuyaux », ou, tout simplement, assument le choix d'une vie différente. Galerie de portraits aussi attachants que contrastés.

Tout a déjà été dit sur le prétendu individualisme qui caractériserait nos sociétés et sur les conséquences dévastatrices des nouvelles technologies censées défaire les liens sociaux. Et si Internet devenait l'occasion de nouvelles rencontres et le lieu de confidences trop intimes pour supporter le face-à-face ? Scarlet FLOHR s'est ainsi initiée à ces nouveaux espaces de convivialité que l'on appelle les *chats*, c'est-à-dire aux bavardages électroniques. Elle décrit ses premières impressions et ses déconvenues, mais aussi comment ce nouveau langage, avec ses codes et ses exigences, dépasse souvent le simple délassément. On se parle de plus en plus, et cela est réjouissant, mais sait-on vraiment toujours à qui l'on s'adresse ?

Reste le dernier texte, qui nous entraîne dans le lieu insolite des toilettes publiques de la gare... Toilettes publiques qui, par ailleurs, sont privées, puisqu'il s'agit d'une affaire rentable, gérée par une entreprise nommée *Mc Clean*, ce que l'on pourrait traduire, en bon français, par « les fils de Monsieur Propre ». Jean-Claude LUVINI a été l'employé de cette société où l'obsession de l'hygiène est omniprésente, ce qui ne laisse pas de surprendre les usagers. Cela nous vaut des récits, au vocabulaire parfois scabreux, qui décrivent les multiples surprises offertes par ces lieux d'aisance. Or, par-delà ces réactions d'étonnement, c'est une société tout entière qui se donne à voir : celle qui refuse le risque, parie sur l'hygiène, et rend tout interdits ceux qui la découvrent.

Tous ces textes, bien sûr, ont été retravaillés. Les auteur-e-s ont volontiers accepté les nombreuses remarques qui ont rendu leur texte plus lisible afin de susciter l'intérêt du lecteur. Nous les remercions toutes et tous d'avoir bien voulu se plier aux exigences de forme qui sont indispensables à toute publication. Cet effort s'ajoutait à celui qui avait été entrepris pour réussir l'examen. Nous leur sommes reconnaissants d'y avoir consenti.

L'initiative de ces *Prétextes anthropologiques* avait été prise en 1998 par Yvan DROZ et Gilbert RIST. Elle s'est poursuivie avec la collaboration d'Alessandro MONSUTTI à partir de l'année 2001. Le départ à la retraite de Gilbert RIST, qui fut responsable, tout au long de cette période, du cours d'anthropologie sociale à l'iuéd, pourrait marquer la fin de cette série de textes. Mais nous sommes convaincus que l'imagination des étudiants et des étudiantes de l'iuéd continuera de mériter les honneurs de la publication. D'autres formules, sans doute, leur permettront de s'exprimer, afin que leurs recherches, souvent très originales, ne sombrent pas dans l'indifférence et l'oubli.

*Alessandro MONSUTTI et Gilbert RIST (iuéd)*

**La monnaie en fête :  
des billets comme cadeaux  
en Mongolie**

Camille MADELAIN



## Préambule

En Mongolie, les occasions d'offrir et de recevoir des petits cadeaux sont nombreuses. On donne lors des rites de passage : pour le départ de visiteurs, l'obtention d'un diplôme, une promotion, la première coupe de cheveux d'un enfant, le Nouvel An occidental, les mariages et décès, et surtout le Nouvel An mongol ou la fête de la Lune Blanche (*Tsagaan Sar*)... La monnaie, sous forme de billets de banque, constitue un cadeau courant. Lorsque j'étais en Mongolie, ces échanges de cadeaux me paraissaient plutôt sympathiques, mais le fait de recevoir ou de donner de l'argent me posait des problèmes. Devais-je accepter le billet de 1000 tugriks (MNT) donné par une vieille femme éleveuse de chameaux à la retraite, alors qu'elle m'avait hébergé pendant quelques jours ? Mais je n'avais aucun mal à accepter des cadeaux sous forme de fromages ou d'alcool de lait...

Pourquoi donnent-ils des billets et pas des « vrais » cadeaux ? Cette question, si on l'approfondit, revient à s'interroger sur les différentes significations symboliques de la monnaie dans les sociétés occidentales et ailleurs, et les différentes significations du cadeau. Nous allons d'abord essayer de clarifier ces différences, puis nous décrirons plus précisément une occasion d'échange de billets comme cadeau, pendant la fête de la Lune Blanche en Mongolie.

En plus de mes souvenirs concernant les occasions d'échanges de billets en Mongolie, j'ai interrogé des Mongols et des Français sur leurs pratiques de don d'argent.

## Diversité des significations symboliques de la monnaie

### Restrictions au don d'argent en France

En France, le don d'argent est acceptable dans certains cas, mais il n'est jamais valorisé, et il s'entoure de précautions : donner de l'argent est une exception à la règle générale de l'échange de cadeaux à Noël et aux anniversaires. Un cadeau réussi est un cadeau qui fait plaisir parce qu'il correspond à celui qui l'offre comme à celui qui le reçoit, et montre ainsi les liens privilégiés entre le donateur et le destinataire, une complicité. « C'est un peu léger, la personne ne s'est pas foulée pour chercher quelque chose qui me correspond », dit-on d'un billet de banque donné dans une enveloppe. En effet, on ne donne pas directement les billets ou le chèque de main à main. Pourquoi ? « Pour le rendre comme un cadeau », répondent les personnes interrogées. « Pour qu'on ne voie pas la somme devant tout le monde. » « Parce que cela serait gênant pour celui qui reçoit de voir qu'on a mis beaucoup. » « Pour éviter les comparaisons. » « On ne regarde pas la somme devant celui qui a donné l'argent, pour faire comme si le montant n'était pas très important par rapport au geste. » Il y a une pudeur et des artifices pour que l'argent donné passe le plus inaperçu (formellement) possible (par exemple le chèque est dissimulé dans une enveloppe, elle-même cachée dans une bande dessinée emballée dans un papier cadeau).

De plus, le don d'argent en France est soumis à des limites d'âge et de statut. L'argent circule sous forme de don des plus âgés aux plus jeunes, qui sont écoliers ou étudiants, ou qui ont un salaire moindre que les plus vieux. On donne à des plus pauvres, ou supposés tels. C'est pourquoi recevoir de l'argent d'amis – d'égaux – est problématique. Un cadeau dans ces contextes de fête ne doit pas avoir pour fonction de répondre à un besoin, mais de *faire plaisir* sans rabaisser celui qui reçoit... On peut supposer que le don d'argent se rapproche de la paie que le salarié reçoit de son patron en échange de son travail, ou plus généralement de ce qui circule entre un acheteur et

un vendeur, trop proche d'une relation marchande pour être acceptable dans le cadre des liens amicaux.

### Monnaie et jugement de valeur

La monnaie est vue comme quelque chose d'impersonnel, qui correspond à des relations sociales fondées sur l'anonymat et la non-implication. La monnaie, dans la sphère du don, est une anomalie, quelque chose de dangereux, qui pourrait venir dissoudre inexorablement des relations de solidarité communautaire. Mais cette façon de doter la monnaie d'un pouvoir d'influer sur les relations entre les personnes reste un trait spécifiquement occidental, qui s'explique par la construction d'une sphère du don par antithèse à celle de l'échange marchand<sup>1</sup>.

La notion d'argent est imprégnée de jugements de valeur, jugements repris par de nombreux sociologues et anthropologues. Ainsi, on a affirmé que l'introduction de la monnaie dans des sociétés traditionnelles détruisait les solidarités, perturbait le système d'échange et avait entraîné tous les maux dont souffrent aujourd'hui ces sociétés. Pourtant, selon J. Parry et M. Bloch – qui prennent comme exemple le cas des Tiv du Nigeria –, ce n'est pas la monnaie *en elle-même* qui cause ces dysfonctionnements, mais un ensemble de facteurs qui accompagnent souvent l'utilisation d'une monnaie « moderne », comme l'introduction forcée dans des réseaux d'échanges marchands impliquant d'autres groupes ou encore les pressions des missionnaires pour changer les règles des échanges matrimoniaux<sup>2</sup>. Dans le même sens, on peut trouver de la monnaie dans des sociétés où l'économie n'est pas constituée en sphère autonome. Les associations systématiques entre « monnaie et modernité » ou entre « sociétés traditionnelles et échanges non monétaires » présentent un biais idéologique. Si nous sortons de ce schéma, nous pouvons envisager différentes significations symboliques de la monnaie.

Maurice Bloch raconte son embarras quand il a reçu de l'argent de ses hôtes merina de Madagascar<sup>3</sup>. Pour comprendre les origines de ce malaise, il analyse la signification de la monnaie en Occident et la compare avec le rôle de la monnaie chez les Merina. Chez ces derniers la monnaie est moralement neutre. Et « tout cadeau, même rituel, peut être remplacé par son équivalent monétaire »<sup>4</sup>. L'échange chez les Merina n'occupe pas une place centrale, il n'a pas le poids symbolique qu'il peut avoir dans d'autres sociétés. Ce qui importe est le culte des ancêtres, les « tombes ». Les tombes contiennent la substance vitale pour la reproduction des générations. « Le principe moral fondamental dans les transactions des Merina réside dans la nécessité de regrouper et de conserver la substance ancestrale »<sup>5</sup>, et tout ce qui n'a rien à voir avec les ancêtres (la monnaie par exemple) est moralement neutre. Ainsi, la signification symbolique de la monnaie varie d'une société à une autre, et plusieurs significations différentes peuvent se côtoyer au sein d'une même société.

---

<sup>1</sup> J. Parry, M. Bloch (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 12-15.

<sup>3</sup> M. Bloch., « The Symbolism of Money in Imerina », in J. Parry, M. Bloch (eds.), *op. cit.*, pp. 165-190.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 176.

## Monnaie et don en Mongolie

La sphère du don est également soumise à des variations culturelles : le modèle du don pur, qui valorise le don aux inconnus, le don à des personnes qui ne vont pas rendre quelque chose, est un des systèmes de don qui existe dans la société québécoise étudiée par J. Godbout<sup>6</sup>. Mais il n'est pas le seul. Plusieurs systèmes de don peuvent cohabiter au sein d'une même société, ou se retrouver dans plusieurs sociétés. La valorisation morale d'un don hors d'une relation sociale existante ou souhaitée n'existe pas en Mélanésie<sup>7</sup>. Mais un système de don mélanésien est aussi présent au Québec, celui qui sert à renforcer ou à signifier des relations sociales (et dont on a parlé au sujet des cadeaux pour les anniversaires et pour Noël).

Mes observations et mes discussions avec des Mongols permettent de distinguer ce que l'on pourrait appeler deux systèmes de don en Mongolie. Le premier concerne les pratiques d'échange de cadeaux à l'intérieur des sphères familiales et amicales. C'est un système de don « privé » vraisemblablement importé des pratiques occidentales et russes. Il concerne surtout les gens qui ont la possibilité de dépenser de l'argent pour acheter des objets manufacturés et suffisamment rares pour constituer des cadeaux personnalisés, ce qui n'est pas vraiment possible à la campagne. C'est un don très individualisé : on donne pour faire plaisir à quelqu'un de particulier. Dans ce système, le don d'argent est marginalisé. Ici, donner de l'argent a aussi une connotation péjorative. Ainsi, le père de Chimgee la réprimande quand elle dit qu'elle veut de l'argent pour son anniversaire. Les jeunes filles mongoles interrogées me disent toutes que ce n'est pas bien de donner de l'argent. Mais quand je leur parle des billets de banque neufs ajoutés à des petits cadeaux, c'est comme s'il s'agissait d'*autre chose* : ce n'est pas du même système de don qu'il s'agit.

Le deuxième système nous intéresse, car c'est de celui-ci que participe notre billet de banque neuf. Il fait partie de tous les échanges rituels, qui ont un caractère beaucoup plus obligatoire que les dons du premier système. Ici, les choses échangées et leurs destinataires comptent moins que le contexte dans lequel elles le sont<sup>8</sup>. Les objets offerts varient peu : bonbons, biscuits, chocolats, cigarettes, produits de beauté, billets de banque...

### Offrir des billets de banque en Mongolie : exemple de la fête de la Lune Blanche

Nous prendrons ici le cas de la fête de *Tsagaan Sar*, qui se déroule pendant une semaine au moment du Nouvel An chinois. *Tsagaan Sar* signifie la « lune blanche », ou le « mois blanc ». La fête commence avec la nouvelle lune, au mois de février. C'est la fête du passage au printemps, pour la nouvelle année caractérisée par un des douze animaux issus du calendrier chinois. C'est une fête de famille d'abord, de partage à l'intérieur d'un groupe familial. Pendant cette période, les gens respectent mieux les nombreuses règles de comportement social relatives à l'usage des objets dotés de pouvoir, ainsi que les règles de l'hospitalité et de l'échange de cadeaux. D'autres pratiques, religieuses,

---

<sup>6</sup> J. Godbout, A. Caillé, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

<sup>7</sup> E. Schwimmer, « Le don en Mélanésie et chez nous. Les contradictions irréductibles », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, 1995, pp. 71-91.

<sup>8</sup> On pourrait aussi parler d'un troisième système d'échange qui concerne le « don » (d'argent surtout) en échange d'un service rendu ou attendu, et d'un quatrième – qui est peut-être le même que le deuxième – qui concerne le don aux dieux (on donne alors des choses très semblables à celles du deuxième système : billets de banque, bonbons, vodka...).

sont spécifiques à cette période. Nous ne pouvons pas tout décrire, mais seulement ce qui concerne les cadeaux.

### **Le billet de banque dans le don cérémoniel**

Quand on interroge des Mongols sur *Tsagaan Sar*, ils ne disent pas tout de suite que l'on donne des cadeaux pendant cette fête. Ils disent : « On se rend visite ; on se salue en disant "*amar baina uu ? [Etes-vous en paix ?]*" et d'autres formules de salutations rituelles. » L'acte de rendre visite implique nécessairement la distribution de nourriture et de cadeaux au moment du départ : telle est aussi la pratique en dehors de *Tsagaan Sar*. Mais ici, il faut vraiment prévoir beaucoup de cadeaux. Les gens se plaignent d'ailleurs de tout ce qu'il faut investir pour préparer *Tsagaan Sar* : « Les cadeaux sont petits, parce qu'il faut en donner beaucoup. »

Les familles ont prévu normalement de fortes dépenses pour cette période et ont économisé de l'argent. Si l'argent manque, on peut aller en demander à sa famille proche, aux frères et sœurs aînés par exemple.

Durant la semaine précédant la fête, les femmes de la maison préparent des centaines de *buuz* (des petits raviolis au mouton, cuits à la vapeur), que l'on met dehors pour les congeler, sur le balcon ou dans les yourtes-cuisines. Les gens comparent le nombre de *buuz* cuisinés : plus il y en a, plus la famille est réputée généreuse et dotée d'un grand nombre de relations sociales. « Mes grands-parents ont donné 2000 *buuz* ! » s'exclame Chimgee, *buuz* préparés par toutes les filles et petites-filles de la famille. Elles préparent aussi des biscuits (*ulboov*, ou biscuits semelles car ils ont la forme d'une semelle de chaussure) et achètent des petits cadeaux et des bonbons. La famille a fait une réserve de billets neufs, échangés à la banque contre des vieux billets. La veille, la maison est nettoyée, tout le monde se lave, la mère de famille finit de coudre les *deel*<sup>9</sup> d'hiver neufs pour ses enfants.

La veille du premier jour de l'année, le *bitüünii oroi*, le « soir de la fermeture », on prépare la table de *Tsagaan Sar* : on empile les « biscuits semelles » avec des fromages, un gros morceau de beurre et des bonbons et, à côté, on pose le dos d'un mouton avec la queue bien grasse. Pour le réveillon, tous les habitants du campement se retrouvent dans une des yourtes pour manger, boire et chanter ensemble, et clore ainsi l'année.

Pendant au moins trois jours, les familles se rendent visite. On rend visite à toute sa famille élargie d'abord, ainsi qu'à ses connaissances. On commence par les aînés : les grands-parents, les parents, puis les frères et sœurs aînés du père et de la mère. Ensuite, on reçoit des visites ou alors, pendant que les femmes restent à la maison pour recevoir, les hommes et les enfants continuent à se rendre chez leur parenté et leurs amis. On ne se déplace pas individuellement, mais en famille ou par groupe d'âge (groupes d'enfants, d'adolescents). Les aînés d'une famille, surtout les filles et la femme de l'aîné, ont plus de travail de préparation car ils ont plus d'hôtes à recevoir. Ils vont aussi offrir plus de cadeaux.

En ville, on ne rend visite et on ne reçoit que des gens que l'on connaît. A la campagne, des visiteurs proches d'une famille de *l'ail* (le groupe de yourtes qui nomadise ensemble) vont aussi rendre visite au reste de *l'ail*.

Le déroulement d'une visite suit différentes étapes. En entrant dans la yourte ou l'appartement, les visiteurs saluent le plus ancien, puis les autres membres de la

---

<sup>9</sup> Le *deel* est une tunique de feutre coloré ou de soie. Il en existe différents types : masculins et féminins, pour l'été, pour l'hiver, pour les fêtes...

famille qui reçoit, en circulant de gauche à droite dans la yourte. Lors du salut, le plus jeune doit soutenir le plus vieux en mettant ses bras en dessous. Les plus vieux « respirent » le visage des plus jeunes, des deux côtés (ils inspirent l'air fortement). On se souhaite mutuellement la tranquillité, et de passer un bon printemps. Les invités s'installent ensuite dans la partie ouest, à gauche en entrant, et font face à la famille qui reçoit, assise à droite. Les visiteurs se coupent des morceaux du dos du mouton ou du gras de la queue posés sur la petite table près de l'autel. La maîtresse de maison ou sa fille distribue une assiette de biscuits et de fromages – pour *Tsagaan Sar*, on mange des *tsagaan idee*, de la nourriture blanche symbole de la nouveauté – et des bols de thé au lait salé, et elle met des *buuz* à décongeler dans la marmite. En attendant que le repas soit prêt, les hommes s'échangent leurs tabatières, et on sert et ressert de la vodka et de l'*äirak* (lait de jument fermenté de l'été qu'on a gardé congelé pour la fête), selon un protocole précis. On doit ensuite manger un bol de *buuz*, toujours servi par groupe de trois.

Les gens qui reçoivent donnent des cadeaux quand les visiteurs ont fini de boire et de manger, et cela marque la fin de la visite. En Mongolie, on reçoit les cadeaux en formant avec les deux mains comme un bol où se déposent les présents. Ensuite, on les met directement dans la poche du *deel*, les uns sur les autres, et très rapidement, sans regarder en détail ce que l'on a reçu. « On cache notre émotion pour ne pas blesser celui qui donne », dit Dölgörmaa. Les visiteurs mettent leurs cadeaux dans la poche de leur *deel*, et on passe à la yourte suivante, où l'on va encore manger, boire, et recevoir des cadeaux... Les visites terminées, les visiteurs remontent à cheval et partent en direction d'un autre campement. On croise beaucoup de groupes de cavaliers dans la steppe en ces jours de fête, et l'on se salue rituellement sans descendre de cheval.

A la fin de la période de fête, qui dure une semaine environ, ce qui reste des aliments posés sur la table de *Tsagaan Sar* – pyramides d'*ulboov* (biscuits) et d'*aaroul* (sorte de fromage très sec, sucré et blanc), et dos du mouton – est partagé et distribué à tous les membres de la famille proche. Batchimeg me dit que ses grands-parents, qui vivaient à la campagne, envoyaient toujours une part du partage à leurs enfants et petits-enfants en ville. La part n'est pas très substantielle, d'autant plus que la viande est devenue assez dure après avoir été exposée dans la yourte plus de sept jours, mais le geste de partage est important.

Par opposition avec le premier système de don, les cadeaux échangés ici ne sont pas individualisés : pour *Tsagaan Sar*, dans la campagne, le cadeau de base est composé d'un biscuit fait maison de forme rectangulaire et creux. Dedans, on place de l'*aaroul*, différentes sortes de bonbons et, par-dessus, un billet neuf. Ensuite, selon le degré de parenté des visiteurs et les moyens des hôtes, on ajoute de petits objets manufacturés, petits jouets en plastique pour les enfants, savons et autres produits de beauté ou bas pour les femmes, chaussettes, cigarettes ou vodka pour les hommes.

On ne donne pas un seul objet mais toujours plusieurs, parmi lesquels en général un billet. Comme le dit Oyuna, la diversité est importante : pour *Tsagaan Sar*, il faut qu'il y ait une abondance de choses différentes. « Les Mongols ne donnent jamais un seul cadeau ; il en faut au moins deux. » Par exemple, on ne donnera pas cinq bonbons d'une même sorte, mais cinq différents (il vaut mieux donner un nombre impair d'objets, trois ou cinq). Et elle cite ce proverbe : « Même si de temps en temps, tu es rassasié [rempli], pour *Tsagaan Sar* tu le seras encore. » A *Tsagaan Sar*, on remplit les mains, on remplit les biscuits creux, on remplit tous les récipients, on remplit les yourtes de visiteurs, et leur estomac en premier lieu. Et l'année peut commencer.

## Quelques hypothèses sur la signification du billet-cadeau

### Un billet neuf

Quelles sont les caractéristiques de ces billets ? Pourquoi sont-ils neufs ? Les personnes interrogées s'étonnent de la question : « Mais, s'ils ne sont pas neufs, ce ne sont pas des cadeaux ! » Un cadeau, qu'il contienne un billet ou non, est composé de choses neuves : celui qui offre ne doit pas ouvrir l'emballage quand il y en a un, ni enlever le prix. Pour le billet, il faut, au moins, qu'il soit présentable. « J'aurais honte de donner un billet froissé. Je préférerais ne pas en donner si je n'avais que cela. » « Si j'en recevais un, je penserais que vraiment la personne se moque de moi. » D'où l'importance des cadeaux pour *Tsagaan Sar* : ce sont des choses nouvelles, comme la nouvelle année... Un billet ne devient cadeau potentiel que s'il est neuf. On peut donc différencier un billet-cadeau d'un billet destiné à l'échange monétaire. Si par hasard on reçoit un billet neuf d'un commerçant, il vaut mieux le garder pour l'offrir. Cela peut se rapprocher de l'enveloppe « décontaminatrice » qui recouvre les billets donnés comme cadeaux en Europe. En Mongolie aussi il y a une différenciation, une « décontamination » de la monnaie<sup>10</sup>.

### Un billet adapté

On ne donne pas n'importe quel billet à n'importe qui. Il s'est produit une évolution historique due à l'hyperinflation du début des années 1990 : auparavant, on donnait des billets de 1, 3 ou 5 tugriks (MNT) aux enfants ; on leur donnera aujourd'hui 20 ou 50 MNT, et 100, 500 ou 1000 MNT aux personnes âgées entre 20 et 40 ans, et 5000 ou 10'000 MNT aux plus vieux<sup>11</sup>. La valeur du billet (on ne donne pas plusieurs billets à une même personne) varie ainsi selon la génération. Elle varie aussi, comme le reste des cadeaux, selon le degré de parenté de la famille qui rend visite : on donne plus aux plus proches, frères, sœurs, parents. On donne plus aussi à ceux que l'on connaît et que l'on apprécie.

### La valeur du billet donné ne correspond pas exactement à sa valeur monétaire

Par exemple, quand on salue un ancien, il faut lui donner quelque chose en même temps : des bonbons ou du chocolat, une bouteille de vodka ou un billet de 500 MNT. Selon Chimgee, « si tu es étudiant, tu peux donner 100 MNT, ce n'est pas grave. C'est pour montrer du respect. Cela ne se fait pas de faire le geste pour saluer sans rien donner ».

Il semble qu'une bouteille de vodka ou 100 MNT montrent un respect égal, bien que ces cadeaux n'aient pas une valeur monétaire équivalente : une bouteille de vodka coûte entre 3000 et 6000 MNT.

Chimgee ajoute : « On peut donner un billet pour renforcer un cadeau. Par exemple, si on a juste un petit cadeau comme des chaussettes, on ajoute 100 MNT. Cela revient au même qu'un cadeau plus gros, et c'est finalement moins cher. C'est un symbole de cadeau. » On pourrait dire aussi que deux petits objets valent mieux qu'un

---

<sup>10</sup> J. Parry, M. Bloch (eds.), *op. cit.*, p. 20.

<sup>11</sup> 1000 tugriks (MNT) = un peu moins de 1 dollar, 1 pain = 250 MNT, une glace = 100 MNT, un ticket de bus = 150 ou 200 MNT.

gros. En fait, le cadeau est l'ensemble des petits objets qui sont donnés, et plus il y a de diversité, plus le cadeau a de la valeur.

D'après les gens interrogés, le billet aurait aussi de la valeur parce qu'il porte l'image du héros national Gengis Khan, et du Soyombo, le symbole de la nation mongole présent aussi sur le drapeau. « C'est quelque chose d'un peu sacré. On ne peut pas le mettre en dessous et mettre des bonbons par-dessus. »

### **Le billet comme couvercle**

On dispose toujours le billet *au-dessus* quand on compose le cadeau, et au-dessus de quelque chose qui est un récipient : les biscuits semelles, un bol, des chaussettes...

On peut avancer l'hypothèse que le billet est l'objet idéal pour fermer le cadeau, de par sa forme plate. C'est en quelque sorte un couvercle. Cela renvoie à la symbolique du contenu et du contenant qu'on retrouve dans beaucoup de gestes de la vie quotidienne en Mongolie. Ainsi, il est très bien de donner des choses qui contiennent et sont ouvertes : tasses, bols, chaussettes, etc., mais il ne faut pas offrir de chapeau. Le chapeau au contraire est quelque chose qui n'est pas ouvert, qui ne doit pas être ouvert, car il contient l'esprit de celui qui le porte. La forme des mains quand on reçoit s'inscrit dans ce symbolisme.

### **Conclusion**

Entre un billet de banque offert par les grands-parents à Noël en France et les billets qui circulent lors de la fête de *Tsagaan Sar* en Mongolie, on retrouve un objet semblable – de la monnaie sous forme de papier –, on retrouve une modalité de l'échange – le don –, mais les similitudes s'arrêtent là. Quand on approfondit la signification du geste de donner en s'intéressant au contexte social, on s'aperçoit que dans le don privé occidental, le billet reste avant tout une valeur monétaire destinée à être convertie en marchandise, alors que dans le don cérémoniel mongol, il est un objet-monnaie, différent, pour un laps de temps défini, des billets qui circulent sur le marché : le billet neuf est un des composants possibles, avec d'autres objets d'une liste finie, du cadeau offert rituellement aux invités ou aux hôtes. Après la fête, on peut le garder, le redonner, l'échanger sur le marché, ou bien l'utiliser pour jouer, comme l'ont été les billets du campement de yourtes où j'ai passé le Nouvel An : à la fin de la semaine de fête, les hommes et les garçons de *l'aïl* (les familles qui nomadisent ensemble) se sont réunis le soir dans une des yourtes. Ils ont sorti leurs billets, les ont comptés et ont comparé ce qu'ils avaient obtenu. Pendant plusieurs heures ils ont joué au « 21 », éclairés par les bougies, poussant des exclamations sonores sous l'œil des femmes qui commentaient en riant. À la fin, tous les billets se sont concentrés entre les mains d'un garçon, qui les a fourrés dans la poche de son *deel*... et est allé se coucher.

## Bibliographie

BLOCH M., « The Symbolism of Money in Imerina », in PARRY J., BLOCH M. (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 165-190.

GAGNON E., « De la pureté du don. Contribution à un débat », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 21, 1997, pp. 9-23.

GODBOUT J., CAILLÉ A., *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

GODELIER M., *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

LEGRAND J., *Parlons mongol*, Paris, L'Harmattan, 1997.

PARRY J., BLOCH M. (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

SCHWIMMER E., « Le don en Mélanésie et chez nous. Les contradictions irréductibles », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, 1995, pp. 71-91.

**L'infortune des étudiants  
boursiers africains :  
recevoir pour donner,  
donner pour rendre**

Florent SONG-NABA



## Introduction

A l'origine, nous voulions étudier les réseaux qui permettent aux étudiants africains résidant à Genève de transférer des fonds à leur famille. Les premiers entretiens nous ont vite révélé la simplicité des modes de transfert, car la grande partie de ces virements se fait par *Western Union*. C'est alors que nous avons décidé de nous intéresser aux implications sociales de ces envois.

Qu'ils soient d'Afrique ou d'ailleurs, les étudiants sont venus à Genève *a priori* pour poursuivre leurs études. Il n'en demeure pas moins que, pour ce qui concerne les Africains, ceux-ci ont développé plusieurs stratégies pour subvenir aux besoins de leurs proches, et principalement de leur famille, restés au pays. Les boursiers partagent leur bourse avec les membres de leur famille et les non-boursiers s'adonnent au travail rémunéré pour répondre aux sollicitations financières des leurs.

Quelle est l'ampleur du phénomène de transfert de fonds parmi les étudiants africains de Genève et comment ces transferts contribuent-ils à la reproduction du lien social entre ces étudiants et leur société d'origine ? C'est à cette question que nous nous proposons de répondre.

Puisque nous sommes nous-même étudiant et Africain, on pourrait se demander si cette étude ne décrit pas notre propre vécu. Nous ne nions pas que nous nous reconnaissons dans les lignes qui suivent. Mais, comme le disent Stéphane Beaud et Florence Weber, « on sait que la plupart des œuvres des grands sociologues peuvent être analysées comme des autobiographies déguisées »<sup>1</sup>. Nous avons donc profité de notre statut pour mieux pénétrer le milieu des étudiants africains car, selon Jean-Pierre Olivier de Sardan, « utiliser sa propre présence en tant que chercheur comme méthode d'investigation devient alors une des dimensions du savoir-faire de l'anthropologue »<sup>2</sup>. Afin de mieux définir les concepts utilisés dans la présente étude, nous faisons nôtre la règle énoncée par Emile Durkheim : « Ne jamais prendre pour objet de recherche qu'un groupe de phénomènes préalablement définis par certains caractères extérieurs qui leur sont communs et comprendre dans la recherche tous ceux qui répondent à cette définition. »<sup>3</sup> En appliquant cette double consigne durkheimienne concernant l'identification de caractères extérieurs et l'obligation de les inclure tous, il faut souligner que toute société humaine est faite d'un ensemble de personnes entretenant entre elles divers types de relations. Ces relations sont faites de rencontres et d'échanges variés. Lorsqu'ils étaient dans leur pays, les étudiants africains appartenaient à des groupes et des sous-groupes dans lesquels ils ont noué des liens. Marcel Mauss a mis en évidence le fait que la réciprocité était le fondement du lien social. Et Isabelle Guérin, Gilles Malandrin et Davis Vallat d'ajouter que « la réciprocité inscrit chaque homme dans une chaîne de dons et de contre-dons où chacun doit aux autres, formant ainsi, à travers une multilatéralité des liens, la totalité sociale »<sup>4</sup>. La théorie de l'échange est le cadre à travers lequel nous abordons notre sujet, en faisant

---

<sup>1</sup> Stéphane Beaud, Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte, 1998, p. 36.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, dossier *Les terrains de l'enquête*, n° 1, 1995, p. 78.

<sup>3</sup> Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, coll. Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, 1983 [1895], p. 35.

<sup>4</sup> Isabelle Guérin, Gilles Malandrin, David Vallat, « Quand l'économie devient lien social », in Yvonne Preiswerk, Fabrizio Sabelli (dir.), *Pratiques de la dissidence économique : réseaux rebelles et créativité sociale*, Nouveaux Cahiers de l'iuéd, n° 7, Genève, iuéd ; Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 54.

l'hypothèse que, malgré la distance géographique, les étudiants africains de Genève arrivent à reproduire le lien social avec leurs proches en donnant, en recevant et en rendant divers types de biens et de prestations. Autrement dit, la triple obligation du don explique la reproduction du lien social entre étudiants immigrés et proches restés au pays. Afin d'appréhender les formes des biens échangés qui constituent les observables de notre cadre d'analyse, nous avons mené quinze entretiens avec des étudiants africains.

### **Obligations incontournables et stratégies du contournement**

Tous nos interlocuteurs nous ont affirmé que leur choix de venir poursuivre leurs études en Suisse était personnel et ne relevait pas d'une stratégie familiale de survie. Les non-boursiers, qui sont les plus nombreux, savaient qu'ils auraient la possibilité de trouver des petits boulots, juste pour avoir de quoi se nourrir et se loger. C'est une fois arrivés ici qu'ils se sont rendu compte qu'ils pouvaient aussi aider leurs parents. Le transfert de fonds vers le pays est un phénomène général parmi les étudiants, en dépit de quelques exceptions. Sur les quinze personnes interrogées, neuf affirment faire des envois plus ou moins réguliers dont les montants varient entre 200 et 1500 francs suisses (CHF). Ils estiment qu'il est de leur devoir d'aider leur famille s'ils en ont les moyens.

Un étudiant camerounais nous a confié qu'il serait très mal à l'aise s'il gardait son argent alors que sa famille est dans le besoin. Et Razo, du Burkina, d'ajouter : « C'est une obligation morale pour moi d'aider ma famille et je le fais avec beaucoup de plaisir. C'est un plaisir d'aider, de me savoir utile. A travers mes gestes, je bénéficie d'une existence sociale. » Diverses motivations sont à la base de ces transferts. Razo envoie de temps en temps de l'argent à l'un de ses oncles qui l'avait hébergé quand son père était en déplacement en Côte d'Ivoire. Des raisons « irrationnelles » expliquent que d'autres parents fassent également l'objet de l'attention des étudiants. Razo ajoute qu'il envoie aussi de l'argent à ses tantes pour éviter toute jalousie : « Ce serait mal vu que j'envoie de l'argent à ma mère sans rien donner à ses sœurs. Si je ne leur donne rien, elles pourraient être jalouses et trouveraient ainsi un motif pour lancer un mauvais sort, contre moi ou contre ma mère. » Le moyen le plus fréquemment utilisé pour le transfert de fonds est la société *Western Union*, que les étudiants trouvent rapide, fiable et sûre. Souvent, les envois sont faits de façon spontanée. Plusieurs étudiants affirment que, puisqu'ils ont vécu sur place et qu'ils connaissent les difficultés quotidiennes rencontrées par les leurs, ils n'ont pas besoin d'être sollicités pour répondre aux besoins. En revanche, d'autres attendent d'être interpellés avant de procéder aux envois.

Parmi nos interlocuteurs, ceux qui avaient déjà un emploi dans leur pays d'origine font rarement des transferts (ce qui est le cas de certains étudiants de l'iuéd). Trois d'entre eux ont constitué avant leur départ pour Genève des réserves financières auprès d'une personne de confiance. Ces fonds leur permettent d'intervenir à tout moment en cas de nécessité dans leur famille. En revanche, ceux qui n'ont pas constitué de réserves procèdent fréquemment à des envois. Un problème majeur soulevé par plusieurs camarades concerne le harcèlement dont ils sont victimes de la part de certains de leurs proches. C'est le cas de Razo, qui a reçu récemment une demande de 1150 CHF d'un oncle pour éponger une dette commerciale. La veille de notre entrevue, il avait reçu une doléance de sa sœur qui lui demandait la somme de 930 CHF pour faire du commerce.

Pour éviter ces demandes intempestives, certains ont développé des stratégies de « contournement ». Nous avons déjà évoqué le cas de ceux qui passent par des proches de confiance en constituant des réserves. Cette stratégie leur permet d'agir

indirectement. Les sommes remises par l'intermédiaire sont présentées comme des prêts qui devraient être remboursés plus tard par l'étudiant – ce qui permet de tempérer quelque peu les ardeurs des uns et des autres. L'autre stratégie, développée cette fois par ceux qui effectuent régulièrement des envois, consiste aussi à agir indirectement. Ben, de la République démocratique du Congo, passe désormais par un ami qui se trouve à Londres pour ses envois. Il a adopté ce système à la suite du premier transfert qu'il a effectué en janvier 2003 après qu'il eut touché son premier salaire. Son frère, qui avait reçu l'argent au pays, avait fait courir l'information et, les jours suivants, Ben a été inondé d'une multitude de demandes allant des plus raisonnables aux plus farfelues. Et notre Congolais d'ajouter : « Au début, ils savaient que je n'étais pas boursier et que je n'avais rien. Mais dès que le bruit a couru que j'avais envoyé de l'argent, tout le monde s'est dit que je pouvais résoudre tous les problèmes. » Zackarie est camerounais. Pour éviter les transferts d'argent qu'il faisait chaque mois en faveur de sa famille, il a acheté et acheminé au cours de l'année 2002 une voiture dans son pays. Cette voiture sert de taxi à Yaoundé, la capitale, et cela lui évite d'envoyer régulièrement de l'argent. Mohammed a ouvert une boutique pour son grand frère dans l'espoir qu'il se prenne en charge et n'attende plus d'aide de sa part.

Certes, les pratiques varient selon la classe sociale à laquelle appartient la famille. Un étudiant tchadien et une Sénégalaise disent n'avoir jamais envoyé de l'argent à leurs parents. Or, au cours de notre conversation, nous nous sommes aperçu que les parents du Tchadien sont de riches commerçants à N'Djamena et que ceux de la Sénégalaise sont de haut fonctionnaires. Comme eux-mêmes l'ont dit : « Ils n'ont pas besoin de mon argent pour vivre. »

Au-delà de l'aspect purement matériel des transferts de fonds, il existe un autre aspect plus important qu'il convient de souligner.

### **Transfert de fonds et reproduction du lien social**

Plusieurs études ont été consacrées au thème de la migration de main-d'œuvre des pays du Sud vers ceux du Nord. Reynald Blion décrit le schéma classique de cette forme de migration en ces termes : « Tirer un revenu permettant à la fois de couvrir les besoins dans la société d'immigration mais aussi de transférer une certaine somme d'argent à la famille restée dans le pays d'origine. »<sup>5</sup> Il poursuit en affirmant : « Ce parcours reste fréquent et montre bien en quoi les transferts des économies de travailleurs immigrés se trouvent être au cœur des logiques individuelles, voire collectives des immigrants. »<sup>6</sup> Jacques Barou met l'accent sur les stratégies familiales qui sous-tendent le fait migratoire en Afrique : « De ce fait, les migrations restent ce qu'elles ont toujours été majoritairement en Afrique : une affaire de famille. Dans leurs stratégies de survie, les familles s'efforcent d'aider financièrement un de leurs membres à s'insérer dans un circuit migratoire. Elles en espèrent à plus ou moins long terme des envois de fonds. Ceux qui parviennent à émigrer se sentent tenus d'envoyer à leurs familles une part de leurs gains salariaux en contrepartie de l'aide reçue pour faciliter leur départ. »<sup>7</sup> A propos des diplômés, il précise : « Celui qui sera choisi pour bénéficier de l'aide de sa famille pour émigrer n'est plus l'aîné des fils comme c'était le

---

<sup>5</sup> Reynald Blion, « Economies et transferts migratoires, révélateurs des contradictions entre politiques et pratiques migratoires », in Reynald Blion, Isabelle Rigoni (coord.), *D'un voyage à l'autre : des voix de l'immigration pour un développement pluriel*, Paris, Institut Panos ; Karthala, 2001, p. 96.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Jacques Barou, « Africains, citoyens d'ici et de là-bas », *Hommes et migrations*, n° 1239, septembre-octobre 2002, p. 9.

cas autrefois. C'est celui ou celle qui dispose des plus grandes compétences pour gagner de l'argent au profit de sa famille. Plutôt que de pousser les diplômés vers le secteur public, on les pousse aujourd'hui à émigrer. »<sup>8</sup> Toujours dans cette logique, Rosita Fibbi et Jean-Baptiste Meyer évoquent les études sur l'utilisation des fonds transférés dans les pays d'origine. Ils mentionnent les dépenses d'investissement dirigées vers l'immobilier et la terre, le commerce de détail, les secteurs productifs, etc. Mais, ils mettent surtout l'accent sur la portée sociale de ces transferts : « Cependant, les études soulignent l'importance qualitative de ces remises et leur valeur sociale, orientée qu'elles sont vers des milieux où les ressources sont rares. »<sup>9</sup> Les économistes ont eux aussi étudié le phénomène et en ont conclu que ces transferts mettaient en jeu des sommes très importantes. Il s'agit là d'une constatation, même si l'on n'a pas encore fini d'épiloguer sur les effets positifs ou négatifs de ces capitaux sur les économies nationales.

Pour ce qui concerne les cas que nous avons étudiés, les sommes en question sont certes relativement modestes, même si elles permettent aux parents restés au pays de faire face un tant soit peu à leurs besoins existentiels. Comme il est de coutume en ces temps d'économicisme triomphant, seuls les aspects financiers et économiques des transactions effectuées par les immigrants sont analysés, occultant ainsi leur impact social. Alessandro Monsutti relève justement la non-prise en compte des conséquences sociales dans l'analyse des transferts de fonds faits par les migrants : « Ces considérations méconnaissent toutefois un aspect essentiel des transferts de fonds : ils produisent et reproduisent les relations sociales malgré la dispersion et, bien souvent, la guerre. C'est à ce niveau qu'ils sont irremplaçables et que se situe leur rôle le plus décisif. »<sup>10</sup> Au-delà du rôle proprement économique des sommes transférées, leur rôle social est donc très important. Ces transactions sont un moyen pour les étudiants africains de continuer à participer à l'échange social au sein de leur famille, au sein de leur société. C'est l'un des instruments qu'ils utilisent pour exister socialement au sein de leur groupe d'origine et maintenir leur position sociale. Selon Marcel Mauss, « le don est un fait social total car il s'exprime à travers toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques, politiques, économiques, familiale, morale »<sup>11</sup>. Il souligne également « le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé du don »<sup>12</sup>.

Ainsi, certains étudiants sont devenus les véritables centres de commandement de leur famille. Eva, du Burkina, affirme sans hésitation : « L'argent donne du pouvoir. Quand je résous un problème financier, cela renforce ma position dans la famille. » Et Ben d'ajouter : « Quand je donne de l'argent à mes frères, j'attends en retour obéissance et respect. » On peut situer cette catégorie d'étudiants au pôle « donner » du cycle de l'échange. En donnant leur argent ou des biens, ils attendent en retour un contre-don, et ce contre-don n'est pas nécessairement matériel ou financier. Ils attendent surtout une reconnaissance familiale et sociale de leur rôle, une sorte de pouvoir symbolique. Ce pouvoir leur permet d'influer à distance sur la conduite quotidienne des affaires de la famille. Ils sont consultés avant la prise des décisions importantes et leurs avis sont le

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>9</sup> Rosita Fibbi, Jean-Baptiste Meyer, « Le lien plus que l'essence », *Autrepart*, n° 22, 2002, p. 17.

<sup>10</sup> Alessandro Monsutti, *Guerres et migrations. Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, Neuchâtel, Editions de l'Institut d'ethnologie ; Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 296.

<sup>11</sup> Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *in idem, Sociologie et anthropologie*, coll. Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, 1983 [1923-1925], p. 147.

<sup>12</sup> *Ibid.*

plus souvent déterminants. Gilbert Rist insiste sur la dimension sociale de l'échange qui n'est pas limité à l'intérêt que l'on porte à l'objet mais aussi à sa portée sociale. Il souligne « la complexité humaine, liée à l'inscription sociale et aux multiples stratégies qu'elle suscite pour assurer à chacun tantôt sa subsistance, tantôt sa reconnaissance sociale, tantôt sa sécurité matérielle »<sup>13</sup>. Les actions entreprises par les étudiants migrants, qu'ils soient boursiers ou non, s'inscrivent dans cette logique qui mêle satisfaction des besoins matériels, satisfaction des besoins de reconnaissance et renforcement de la position sociale. Karl Polanyi l'a bien exprimé en mettant en exergue ce chevauchement entre l'économique et le social dans la vie des humains : « Les relations sociales de l'homme englobent, en règle générale, son économie. L'homme agit de manière non pas à protéger son intérêt individuel, à posséder des biens matériels, mais de manière à garantir sa position sociale, ses droits sociaux, ses avantages sociaux. »<sup>14</sup>

Au-delà de la réciprocité restreinte qu'ils créent entre l'étudiant et sa famille, les envois de fonds participent aussi d'un système de réciprocité généralisée. En permettant à leur famille de faire face non seulement à leurs besoins existentiels mais aussi à leurs obligations sociales, les étudiants participent à la construction de la société tout entière. En Afrique, où les relations sociales se conçoivent le plus souvent en termes de relations entre familles ou entre clans, la capacité à répondre aux devoirs sociaux est primordiale pour éviter la mort sociale.

Une autre catégorie d'étudiants se situe au niveau du pôle « recevoir » de la triple obligation. C'est le cas de cette Sénégalaise, Angeline, qui reçoit le soutien financier de ses frères du pays. Mais, en recevant, elle s'oblige auprès de ces derniers. Elle-même l'a bien souligné : « J'ai décidé de demander la bourse pour l'année prochaine à l'iuéd parce que je sais qu'il n'est pas facile de mobiliser 200'000 francs CFA [environ 500 CHF] en Afrique. Et cela commence à être un poids psychologique très lourd pour moi. Je me sens redevable envers mes frères. Je devrai rendre tout cela un jour, soit à eux, soit à leurs enfants, d'une manière ou d'une autre. » Notre camarade marocain Mosalim ne dit pas le contraire, lui qui bénéficie également du concours de ses parents et de ses amis : « Je me sens redevable envers ma famille et mes amis, même si je considère leur soutien comme un rendu. J'en ai reçu moins que je n'en ai donné quand je travaillais au pays. Mais je vais le rendre. Prendre en charge les frais de mariage d'un frère, d'un cousin, c'est aussi une manière de rendre, de m'acquitter de cette dette morale. Et je le ferai. »

Le dernier pôle de la triple obligation s'est aussi vérifié dans nos entretiens. Mohammed a reçu un don de 1400 CHF de sa sœur il y a trois ans lorsqu'il s'appretait à quitter Bamako pour Genève. Cette somme lui a permis d'acheter son billet d'avion et d'assurer ses dépenses courantes en attendant de percevoir sa bourse du premier mois (Mohammed était boursier d'un institut dont la bourse ne couvre pas les frais de voyage). Une année après, il a envoyé à sa sœur une voiture dont le coût total s'élevait à 3350 CHF. Dominique Temple évoque le phénomène de la crue du don : « Le don de retour ne peut selon la théorie se réduire à la restitution sans y perdre son être et le contre-don, s'il est don, ne peut être que supérieur au don d'origine. Le don cesserait d'être un flux économique si de retour il était équivalent à lui-même. Pour être don dans son mouvement de retour comme il l'était dans son mouvement d'aller, il doit être pour le moins supérieur à ce qu'il était. Toute l'essence que le contre-don contient

---

<sup>13</sup> Gilbert Rist, « Préalables à une théorie générale de l'échange », in Yvonne Preiswerk, Fabrizio Sabelli (dir.), *op. cit.*, p. 28.

<sup>14</sup> Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (préface de Louis Dumont), coll. Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1983 [1944], p. 74.

du don se retrouve dans cette surenchère. »<sup>15</sup> Pour Mohammed, la voiture ne constitue pas un remboursement versé à sa sœur mais un cadeau pour la remercier. Bien que d'autres conçoivent leurs envois d'argent comme un simple don dont ils n'attendent rien en retour, une analyse plus fine permet de comprendre qu'il s'agit en réalité d'un contre-don. Pour certains, ce contre-don se situe dans le cadre d'une réciprocité restreinte où ils rendent à des personnes qui les ont aidés dans le passé. D'autres sont en revanche dans une logique de réciprocité généralisée mettant en scène une tierce personne. Maïmou, du Sénégal, estime en l'état actuel des choses ne pas pouvoir rendre assez à ses parents pour être à la hauteur de leur bienfait (faute de moyens suffisants pour respecter l'esprit de la crue du don). Dominique Temple souligne la menace qui pèse sur celui qui interrompt le cycle de l'échange. Celui ou celle qui garderait le don sans le rendre serait voué à la mort sociale. Notre Sénégalaise, pour éviter de se mettre en marge du corps social, rend indirectement en donnant à son frère, permettant ainsi au cycle de se poursuivre.

### Conclusion

Les étudiants africains de Genève, en dépit de la distance qui les sépare de leur lieu d'origine, parviennent à reproduire le lien social à travers les transferts de fonds et d'autres biens. La bourse, au-delà des moyens de subsistance physique qu'elle permet d'acquérir, est aussi pour eux un moyen d'assurer leur existence sociale et de garder le contact avec leur société d'origine. La possibilité accordée aux non-boursiers de faire, parallèlement aux études, des petits boulots leur permet également de concilier besoin de formation et besoin de reconnaissance sociale. Bien que les avantages économiques des sommes envoyées soient indéniables, plus importantes sont leurs incidences sociales. Le comportement des étudiants africains de Genève respecte ainsi la théorie générale de la migration Sud-Nord, même si la décision de poursuivre leurs études en Suisse relève pour la quasi-totalité d'entre eux d'une motivation personnelle et ne s'inscrit pas dans une stratégie familiale de survie.

---

<sup>15</sup> Dominique Temple, *La dialectique du don. Essai sur l'économie des communautés indigènes*, Paris, Diffusion INTI, 1983, p. 12.

## Bibliographie

- BAROU Jacques, « Africains, citoyens d'ici et de là-bas », *Hommes et migrations*, n° 1239, septembre-octobre 2002, pp. 6-39.
- BEAUD Stéphane, WEBER Florence, *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paria, La Découverte, 1998, pp. 23-58.
- BLION Reynald, « Economies et transferts migratoires, révélateurs des contradictions entre politiques et pratiques migratoires », in BLION Reynald, RIGONI Isabelle (coord.), *D'un voyage à l'autre : des voix de l'immigration pour un développement pluriel*, Paris, Institut Panos ; Karthala, 2001, pp. 95-114.
- DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, coll. Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, 1983 [1895].
- FIBBI Rosita, MEYER Jean-Baptiste, « Le lien plus que l'essence », *Autrepart*, n° 22, 2002, pp. 5-21.
- GUÉRIN Isabelle, MALANDRIN Gilles, VALLAT David, « Quand l'économie devient lien social », in PREISWERK Yvonne, SABELLI Fabrizio (dir.), *Pratiques de la dissidence économique : réseaux rebelles et créativité sociale*, Nouveaux Cahiers de l'iuéd, n° 7, Genève, iuéd ; Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 53-70.
- MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *idem*, *Sociologie et anthropologie*, coll. Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, 1983 [1923-1925], pp. 143-279.
- MONSUTTI Alessandro, *Guerres et migrations. Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*, Neuchâtel, Editions de l'Institut d'ethnologie ; Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2004.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, dossier *Les terrains de l'enquête*, n° 1, 1995, pp. 71-78.
- POLANYI Karl, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (préface de Louis DUMONT), coll. Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1983 [1944], 419 p.
- RIST Gilbert, « Préalables à une théorie générale de l'échange », in PREISWERK Yvonne, SABELLI Fabrizio (dir.), *Pratiques de la dissidence économique : réseaux rebelles et créativité sociale*, Nouveaux Cahiers de l'iuéd, n° 7, Genève, iuéd ; Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 17-40.
- TEMPLE Dominique, *La dialectique du don. Essai sur l'économie des communautés indigènes*, Paris, Diffusion INTI, 1983, 50 p.



**Identités à la carte :  
les migrants  
de l'Afrique de l'Ouest**

Isabelle PISTONE



## Introduction

Dans les sociétés occidentales, la place centrale accordée au travail est tantôt considérée comme un héritage judéo-chrétien, tantôt attribuée au bouleversement de la révolution industrielle. Sans pouvoir déterminer avec exactitude l'origine du caractère primordial du travail dans la société genevoise, on ne se trompera sans doute pas en reconnaissant que les valeurs véhiculées par le protestantisme ont particulièrement conduit à faire du travail à Genève ce que Bernard Husson appelle la « valeur sociale de référence »<sup>1</sup>. Le travail y constitue le point d'origine et parfois même de convergence de la richesse économique, des rapports sociaux, de l'identification subjective et symbolique de soi et de l'autre, et l'armature temporelle de la vie sociale. Les valeurs et la place centrale détenues par le travail dans la vie des populations occidentales ne sont pourtant pas universelles. En effet, le rapport de l'homme au travail est en réalité un construit qui procède autant de l'histoire – notamment économique – d'une population, de ses croyances religieuses, de son organisation sociale et familiale, que du vécu individuel. Ce rapport au travail constituerait donc un élément de l'identité culturelle de chacun. A ce titre, les parcours humains marqués par les migrations intercontinentales, tels ceux des Sénégalais, Nigériens et Maliens ayant migré en Suisse romande depuis quelques années, nous montrent que ceux-ci se représentent le travail comme un phénomène pluridimensionnel qui a beaucoup évolué tout au long de leur existence. D'ailleurs si, à leur arrivée en Suisse, le travail ne semblait pas constituer le « régulateur symbolique » majeur, le premier vecteur de socialisation de l'adulte, leur représentation du travail et leur attachement à certaines variables identitaires étaient déjà bien différents de ceux de leurs aînés restés au pays. C'est donc à l'intérieur d'un phénomène étendu d'influences entre les communautés francophones d'Afrique de l'Ouest<sup>2</sup> et d'Europe, porteuses d'une certaine modernité, que nous nous situons. « Les nouvelles mobilités individuelles [...], loin d'être contenues dans un périmètre national [...], s'inscrivent dans un périmètre transnational, celui aussi des diasporas. »<sup>3</sup>

Où le travail se situe-t-il aujourd'hui par rapport aux autres sphères de l'activité sociale pour ces personnes qui ont migré depuis plusieurs années déjà ? Quels sont pour elles les terrains de prédilection de la production de sens, de la valorisation sociale, et de la création d'identité collective ou individuelle dans un contexte apparent d'*entre-deux culturel* ? La construction de leurs identités ne s'inscrit-elle pas dans un contexte de mondialisation, ou, comme le décrit George E. Marcus, dans un cadre où « local-global »<sup>4</sup> ne peuvent que s'entremêler ? Telles sont les interrogations auxquelles nous avons tenté d'apporter des éléments de réponse.

---

<sup>1</sup> Bernard Husson, « Regards sur le travail », *Histoire de développement*, n° 19, avril 1995, p. 2.

<sup>2</sup> Pour mener à bien ce travail, nous avons rencontré et échangé sur plusieurs semaines avec dix personnes originaires du Sénégal, du Mali et du Niger. Les circonstances ont voulu que toutes ces personnes soient des hommes arrivés en Suisse depuis trois à sept ans, avec des projets migratoires initiaux différents, puisque certains ont tout d'abord migré à Genève dans le but unique de poursuivre un cursus universitaire avant de travailler, tandis que d'autres ont d'emblée quitté leur pays d'origine pour trouver du travail. De prime abord, ce qui les réunit est leur situation d'immigrés africains de l'Ouest, leur confession musulmane, le fait qu'aucun d'entre eux, bien qu'étant tous âgés entre 28 et 38 ans, ne soit encore marié ou n'ait fondé de famille en Suisse.

<sup>3</sup> Nacira Guénif-Souilamas, « Immigration/intégration : le grand découplage », *Nouvelles migrations, nouvelles formes des migrations, Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, Centre national de documentation pédagogique, n° 131, décembre 2002, p. 237.

<sup>4</sup> George E. Marcus, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, p. 105.

## De l'identité historique à l'identité empirique comme construction individuelle

La première constatation qui s'est imposée à nous est que l'identité des personnes interrogées n'est ni monolithique ni immuable et que, de surcroît, les modifications intervenues dans les codes identitaires ont commencé dans leur pays d'origine, bien avant qu'elles ne s'expatrient.

Ces changements sont d'abord manifestes au regard des pratiques de présentation et d'identification de l'interlocuteur. Toutes les personnes interrogées sur la manière dont elles se présentent les unes aux autres et sur la nature des informations qu'elles estiment importantes au cours d'une nouvelle rencontre entre Africains de l'Ouest ont exprimé l'importance autrefois capitale du nom. Ainsi, que ce soit au Niger, au Sénégal ou au Mali, le nom constitue le premier indicateur permettant à deux personnes qui se rencontrent pour la première fois de se situer. En effet, des noms tels Wane, Diagne, Tegue, Maïga, Dialo sont tous porteurs d'un positionnement hiérarchique dans les sociétés traditionnellement castées d'Afrique de l'Ouest, et permettent souvent même une localisation régionale. A titre d'exemple, Dialo est un nom wolof et toucouleur de la région du Wallo au Sénégal, Tegue traduit au Sénégal comme au Mali l'appartenance à l'une des castes plus basses, celle des forgerons, tandis que Maïga est historiquement porté par la noblesse. Par le passé et aujourd'hui encore dans les régions rurales et pour les anciens, les indications lignagères demeurent déterminantes. Si la plupart des jeunes hommes interrogés tendent à relativiser l'importance de leur nom dans leurs rapports sociaux, certains concèdent néanmoins qu'en se présentant par leur nom de famille, ils contribuent d'emblée à orienter leur interlocuteur sur leur origine et leur position dans la hiérarchie sociale, et que cela peut encore aujourd'hui influencer le début des relations : « Au Niger ou au Mali, pour me présenter, je donne mon prénom Saïdou. puis celui de mon père, Ibrahim. Mais je ne peux pas dire que je m'appelle Maïga, car il s'agit d'un nom issu de la noblesse fondatrice d'empires au Niger et au Mali. Se présenter sous ce nom, ce serait donc faire preuve de prétention, dans la mesure où un ensemble de qualités humaines supérieures y sont attachées, telles que dignité, respect, courage, fierté, honnêteté, bravoure, compréhension, sollicitude... [...] Un Maïga ne manque jamais de courage, n'aura jamais peur, ne peut jamais mentir [...] alors parfois j'utilise le nom de Maïga, mais pas toujours. » Mon interlocuteur ajoute : « Parfois aussi, je donne le nom de mon père, Ibrahim. En fonction du degré de notoriété de la famille, les gens t'accordent plus ou moins de respect. » Dans ce cas, le nom du père peut tenir lieu de sésame pour l'ensemble de sa famille, car sa notoriété rejaillit directement sur elle : le respect ne provient désormais plus de l'illustre distinction des ancêtres, mais de la profession et de la conduite du chef de famille. Saïdou précise encore que « dans l'administration nigérienne, en fonction de ton origine, de là d'où tu viens, de la notoriété de ton père, les portes seront ouvertes ou fermées pour toi... Ton milieu d'origine, ton appartenance vont avoir de l'influence, mais cela est aujourd'hui moins vrai, parce qu'il y a quand même beaucoup de gens qui sont en bas de l'échelle sociale, mais qui ont pu être reconnus et respectés par tout le monde. Aujourd'hui ils ont pu s'imposer non pas par leur nom de famille mais en fonction de la position qu'ils occupent dans la hiérarchie administrative ».

Les sociétés sénégalaise, malienne ou nigérienne connaissent depuis la période coloniale des influences liées notamment à la mobilité accrue des personnes, à la pénétration croissante des médias occidentaux et d'autres nouvelles technologies de l'information. Elles se traduisent au niveau individuel par un va-et-vient hésitant entre l'identité historique de classe et les références *méritocratiques*. Pour ces jeunes hommes, il est aujourd'hui dépassé et déplacé de revendiquer son positionnement hiérarchique et cette attitude est facilement qualifiée d'« archaïsme ». Tous déclarent préférer une société où aucune importance ne serait accordée au nom.

« On n'est plus au XVII<sup>e</sup> siècle, c'est fini tout ça ! » me confie Amidou. Il n'en reste pas moins que l'appartenance lignagère et notamment le nom du père continuent de procurer avantages et reconnaissance sociale. Insensiblement toutefois, un glissement semble s'opérer, puisque le chef de famille paraît désormais s'intégrer socialement surtout grâce à sa profession, et ouvrir ainsi la voie à ses enfants.

Toutefois, entre Africains – même s'ils se retrouvent à Genève –, les premiers contacts demeurent ponctués par un ensemble de questions qui n'ont initialement pas trait à l'occupation professionnelle. Ce que l'on recherchera tout d'abord, me dit Kamara, c'est le moyen de « dessiner des affinités ou des fréquentations possibles » fondées sur des « interférences », des interconnexions qui seront le gage d'une entente probable : « On cherche des terrains où l'on peut se rencontrer, se rapprocher de l'autre en se découvrant des préoccupations communes. » Au Sénégal, les indices de proximité qui permettent un rapprochement relèvent de la communauté de région, de groupe, de nom, de filiation et, à défaut, d'amis. Avec l'expatriation, les critères facilitateurs semblent s'assouplir pour créer une solidarité encore plus large : la découverte d'une même appartenance nationale ou sous-continentale pourra constituer une amorce suffisante lors d'un premier contact entre personnes migrantes. La migration paraît ainsi dessiner de nouveaux contours du sentiment d'appartenance à un groupe ou à une communauté. Les lignes de démarcation symboliques et subjectives des identités collectives et peut-être individuelles varient à l'occasion des déplacements transcontinentaux. A cela s'ajoute une reconsidération de l'enjeu et du rôle du travail, comme facteur d'identification et de reconnaissance sociale dans la société genevoise.

Contrairement au Niger, au Mali et au Sénégal où 80% des personnes en âge de travailler mènent des activités informelles non qualifiées et multiples pour subvenir à leurs besoins, la norme genevoise requiert une mono-activité salariée. En arrivant sur une scène sociale structurée différemment, il convient donc de développer des ressources particulières pour allier les nécessités d'une insertion dans la société locale et maintenir une cohérence avec la communauté de départ avec laquelle des liens constants sont entretenus. Un faisceau de stratégies s'instaure, sans pour autant que la famille et le réseau social – l'épine dorsale initiale de l'identité sociale – ne perdent leur prégnance malgré les années et les milliers de kilomètres qui séparent les personnes. La culture, l'identité doivent donc être appréhendées de manière *déterritorialisée* : quitter sa communauté pour vivre dans une autre ne signifie pas automatiquement perdre son identité, ses traditions et sa culture. En effet, une migration, même transcontinentale, n'entraîne *a priori* aucune perte de culture ni d'identité, mais des transformations<sup>5</sup>. Les démarches individuelles paraissent en réalité destinées à faciliter l'inscription dans un espace vital et de référence, qui s'étend sur deux continents, et remettent en cause l'idée de cloisonnement culturel et identitaire rigide en fonction d'une localisation territoriale donnée. Ainsi, Kamara dit avoir conscience qu'ici « le travail – salarié, formalisé, réifié – va de soi et permet de rencontrer l'autre, sans quoi on a peu de chances d'y parvenir. En plus, il permet de gagner sa vie, et constitue le premier facteur de valorisation sociale ». En fait, dans le regard de nos interlocuteurs, il constitue pour tout adulte la voie nécessaire, et bien souvent unique, d'une insertion sociale dans la société genevoise. Saïdou confie à ce propos : « L'arrivée ici est douloureuse. On ne peut plus s'identifier à son nom, à là d'où l'on vient. Personne ne nous connaît. Notre nom, tout le monde s'en fout. Alors tu t'identifies à ce que tu fais. » Il renchérit : « Ici, il faut travailler pour ne pas être assimilé à un *dealer*, à un gars qui est dans la rue. » Tout comme lui, Salifou reconnaît que le fait de travailler

---

<sup>5</sup> Liisa H. Malkki, « Refugees and Exile : From "Refugee Studies" to the National Order of Things », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, p. 508.

en Suisse est déterminant « pour que l'on puisse dire : "C'est un gars qui s'intègre", plutôt que "C'est un gars qui est nuisible à la société" ». Travailler constitue donc une nécessité à plusieurs égards : d'abord pour assurer sa subsistance matérielle, mais surtout pour accéder à une reconnaissance valorisante *in situ*. En effet, à Genève, c'est le travail qui permet d'acquérir une nouvelle dignité en faisant coïncider l'identité subjective et l'image que renvoie un environnement caractérisé par des codes nouveaux. L'interdépendance entre l'individu et son milieu contribue à la création évolutive de ce qu'Erwing Goffman appelle « un rôle »<sup>6</sup>, une composition à la jonction entre une « identité sociale virtuelle correspondant à une forme d'étiquetage opérée par autrui et une identité sociale réelle sur la base d'attributs effectivement possédés »<sup>7</sup>. Ce sont donc les différentes sphères relationnelles qui constituent les espaces de prédilection où s'opèrent les ajustements entre le sentiment qu'une personne a de son identité et la perception qu'en ont les autres dans un « jeu de miroirs et de masques »<sup>8</sup>. Dans le cas des migrants maliens, sénégalais et nigériens rencontrés, les forts liens qu'ils maintiennent avec la famille et les amis dans leur pays d'origine – grâce à des voyages réguliers, des appels téléphoniques fréquents, Internet, des transferts d'argent – inscrivent ce jeu simultanément au sein de la société genevoise et avec la communauté d'origine<sup>9</sup>.

### Maintenir la « caisse réseau »

L'attachement social et affectif qui relie le migrant de la première génération à sa société d'origine, à sa famille restée au pays ainsi qu'aux migrants de la diaspora demeure ainsi un vecteur essentiel, voire dominant, dans la construction personnelle des migrants. Voilà pourquoi le travail revêt une autre fonction déterminante : l'activité lucrative est la pourvoyeuse *indirecte* d'une valorisation sociale au sein des cercles familiaux et sociaux.

Nous employons ici l'adjectif *indirect* pour souligner que les migrants semblent avoir « une identité sociale qui n'est pas surdéterminée par la position occupée dans la hiérarchie sociale professionnelle en vigueur dans la société »<sup>10</sup>. La logique qui concourt à structurer les sociétés malienne, sénégalaise et nigérienne ainsi que celles de leur diaspora reste le *potentiel-solidarité* d'un individu et de sa famille. Pour reprendre les termes entendus à plusieurs reprises au cours de l'enquête, et notamment formulés par Moussa, une personne est appréciée à la hauteur « de l'assistance et de la disponibilité qu'elle peut apporter ». Ainsi, les qualités humaines à l'aune desquelles chacun sera jugé et situé, et qui feront que « son nom » sera valorisé socialement, sont toutes liées à la confiance qu'on peut lui accorder. Salifou précise : « Le premier critère sélectif en termes de fréquentation est celui qui permet de répondre par l'affirmative à la question : "Est-ce que je peux compter sur cette personne ?" » Le travail est donc

---

<sup>6</sup> Erwing Goffman, *Stigmates. Usages sociaux d'un handicap*, Paris, Minuit, 1963, p. 56.

<sup>7</sup> Florence Osty, *Le désir de métier. Engagement, identité et reconnaissance au travail*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 104.

<sup>8</sup> Erwing Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973, p. 250.

<sup>9</sup> « Not only does deterritorialization obviate any notion of bounded cultures, but so does the constantly increasing volume and velocity of global transmission of information, images, simulacra, and stuff that is a diffusion of cultural traits gone wild, far beyond that imagined by the Boasians and creating a nightmare for contemporary cross-cultural correlational studies. » (Michael Kearney, « The Local and the Global : The Anthropology of Globalization and Transnationalism », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, p. 557.)

<sup>10</sup> Claire Schiff, « Les jeunes primo-migrants : un rapport à la société distinct de celui des minorités ethniques », *Nouvelles migrations, nouvelles formes des migrations, Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, Centre national de documentation pédagogique, n° 131, décembre 2002, p. 229.

important car il permet de participer de manière financière à un cycle de solidarité coutumière qui englobe l'assistance morale, la disponibilité temporelle et l'appui financier. Ainsi, Saïdou affirme : « Le plus important est la capacité individuelle de se positionner dans la hiérarchie sociale, économique ou politique et, en fonction de cela, d'avoir une grande capacité de redistribution envers les membres de sa famille et ses amis... On dira : "Saïdou est un homme qui fait vivre un certain nombre de personnes." Ainsi, tu dois mériter ton nom. Si tu ne mérites pas complètement ce nom-là, il va s'effacer complètement. » Amidou confirme par ces propos : « Pouvoir aider d'autres personnes, cela donne de la valeur à ma vie. »

Quel que soit le montant du revenu du migrant, aussi maigre soit-il, on retrouve chez tous le même souci d'envoyer de l'argent à la famille, et plus particulièrement à la mère. « Quand je reçois mon salaire, la première personne à laquelle je pense, c'est ma mère. Oui, parce que je m'occupe d'elle. » Cette phrase d'Amidou fait écho à celles d'Alassane : « La mère est le point de départ et de retour de tout. Je lui envoie de l'argent. Elle n'en a pas besoin, mais va redistribuer à ses enfants et à ses amis pour se vanter et montrer qu'elle a bien réussi son ménage. » La redistribution apparaît donc ici dans toute son ambivalence : elle est doublement nécessaire, socialement pour le prestige qu'elle produit, et économiquement quand une minorité, voire une seule personne, assume la charge de tout un groupe. Ainsi, celui qui joue un rôle central dans la famille de ces migrants, c'est celui qui « tient la famille » : il en retire prestige et respectabilité par « sa capacité à nourrir toute la famille, à habiller ses femmes et à en faire les plus belles de la communauté, et à financer la scolarisation des plus jeunes », précise Alassane. En entretenant des rapports étroits avec leur communauté d'origine, en transférant régulièrement des sommes d'argent aux familiers vivant dans leur pays d'origine, les personnes interrogées se maintiennent *de facto* dans la structure sociale d'origine et contribuent à la pérennité de ses règles redistributives, afin d'y acquérir une reconnaissance et une valorisation sociales. Elles sont appelées à cumuler deux positions socio-économiques dissemblables d'une société à l'autre, mais qui leur confèrent dans les deux cas une légitimité de rôle.

Mais le rôle de la capacité redistributive ne se limite pas à conférer du prestige à son détenteur : pourvoir aux besoins de ses proches de façon durable, être à l'abri des aléas de l'existence grâce à la protection d'un aîné ou d'un ami mieux nanti demeurent les premiers mécanismes d'assurance sociale au quotidien. Le travail et les cotisations aux « trois piliers » ne sont pas identifiés comme les garants d'un avenir sûr. Pour tenter de comprendre ce phénomène, je suis partie d'une phrase prononcée par Alassane que j'ai ensuite rapportée aux autres pour qu'ils l'interprètent et prennent position : « Ici, comme au pays, on s'appuie plus sur la famille que sur son travail. » Selon Saïdou : « Ici, ton travail te donne identité et sécurité. En Afrique, tu peux perdre ton emploi du jour au lendemain. Alors on vit au jour le jour en multipliant les activités sources de revenu, c'est un des systèmes de sécurité. On travaille pour l'argent, pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille. Plus cela apporte de sécurité matérielle, mieux c'est. Mais cela reste précaire : tu ne peux pas planifier à trop long terme ; on n'investit pas dans des projets sur des dizaines d'années d'intervalle... Alors tu es obligé de t'investir dans les rapports sociaux. Vous avez les caisses maladie ou de chômage ; nous, on a une *caisse réseau* ! » Saïdou poursuit : « Chez nous, souvent, quand tu es au travail, tu reçois des visites, ça peut durer une heure, mais ça ne gêne pas, c'est normal. Ici, tu ne verras jamais quelqu'un qui travaille à l'UBS recevoir dans son bureau un ami pendant aussi longtemps, parce que ça ne se fait pas. Chez nous, cela se comprend, parce que c'est ton réseau qui va t'aider à retrouver un autre travail si tu es au chômage, qui va te payer tes cigarettes en attendant, qui va même entretenir ton niveau de vie si ce réseau est assez étendu et solide pour cela. » Pour Alassane, le fait de se reposer davantage sur ses sphères extraprofessionnelles explique que « l'absence d'emploi n'entraîne pas la déchéance sociale, car le système social de solidarité s'occupe des personnes qui en font partie. On te retourne ce que tu faisais

quand tu travaillais. Une personne qui travaille peut entretenir dix personnes qui dorment du matin au soir sans états d'âme ; cela va de soi... »

Le fait que les migrants continuent d'envoyer des mandats vers le Sénégal, le Mali ou le Niger atteste que, dans leurs rapports avec leur milieu d'origine, la logique redistributive est toujours de règle pour eux, sans doute parce qu'elle répond toujours à une nécessité économique et sociale. C'est d'ailleurs parfois grâce à cette solidarité qu'ils ont pu poser la première fois le pied sur le sol suisse. Dans leurs rapports avec les autres migrants de la même origine – cela peut s'étendre à la région sous-continentale –, les règles de solidarité et d'entraide sont érigées en principes, voire en réflexes : « L'argent n'a pas d'autre rôle que de servir à payer des dettes et à régler des problèmes, les siens et ceux des autres. » « Lorsque je prête de l'argent à quelqu'un qui en a besoin, j'assume le risque de ne pas être remboursé », dit Alassane. « Je continue de m'entourer de gens sur lesquels je sais que je peux compter : mes amis sénégalais », ajoute Kamara. Amidou, qui est en Suisse depuis plus de six ans et a exercé une activité rémunérée pratiquement depuis son arrivée, ajoute : « Quand je ne suis pas bien, je discute avec les Sénégalais, je vais vers eux : je sais que je trouverai à tout moment hospitalité et dialogue. » La pérennisation de ces puissantes solidarités démontre qu'il faut renoncer à une lecture territoriale des pratiques culturelles. Nous entrons chaque jour davantage dans un monde diasporique<sup>11</sup>, qui démontre la richesse des ressources individuelles et collectives pour maintenir une cohérence identitaire dans un contexte complexe de déplacements lointains et durables. Les stratégies développées répondent à des nécessités fonctionnelles<sup>12</sup>, reflets des liens maintenus grâce aux instruments modernes de la mondialisation. Elles constituent peut-être aussi en l'espèce une réaction à la solidarité institutionnalisée<sup>13</sup>.

## Conclusion

Avoir des attaches sur deux sols, dans des communautés aux règles aux codes différents, et vouloir les maintenir implique nécessairement une réévaluation personnelle de ce qui fonde l'identité, de ce qui distingue et rapproche de l'entourage. L'élaboration de stratégies identitaires – consciente ou non – permet une gestion personnelle viable et durable des liens humains. L'objectif de chacun est donc de se bâtir un quotidien non schizophrène qui permette une projection optimiste dans l'avenir. Enfin, en se situant délibérément à la charnière entre des logiques socioculturelles dissemblables, les migrants constituent potentiellement des catalyseurs de changements pour les principes organisationnels des deux sociétés auxquelles ils participent.

---

<sup>11</sup> George E. Marcus, *op. cit.*, p. 106.

<sup>12</sup> La précarité, le caractère transitoire des emplois occupés par un certain nombre de ces migrants contribuent à pérenniser le rôle d'appui moral et financier, d'assurance face aux aléas du quotidien, joué par le cercle social et familial.

<sup>13</sup> L'installation physique durable dans un nouveau système communautaire occasionne une *réévaluation* par le migrant de sa propre identité. Confronté aux maux de la nouvelle société dans laquelle il tente de s'insérer, le migrant est amené à reconsidérer et revaloriser un certain nombre de valeurs cardinales – telles que la solidarité directe et coutumière. En l'espèce, on ne compte plus les recherches et déclarations publiques qui, en Suisse comme en France, soulignent les méfaits de la perte de lien social sur le bien-être collectif et individuel au sein de certaines sociétés occidentales. Le constat de la désorientation de collègues ou de fréquentations se retrouvant sans emploi et partant « désinsérés » ne fait sans doute qu'accroître la vitalité des logiques de solidarité coutumière. En effet, ces dernières procurent une reconnaissance sociale en dehors du cercle de production de richesses, à l'occasion de dons et contre-dons.

Ainsi, les migrations remettent en cause l'idée d'une territorialisation de la culture et soulignent le caractère non unitaire et complexe des identités dans un contexte où les espaces relationnels se multiplient et sont à la fois physiques et dématérialisés<sup>14</sup>. La richesse des réalités vécues par les personnes rencontrées nous pousse à renoncer à la vision traditionnelle d'un migrant « dans une situation d'indétermination car pas encore intégré à la société d'accueil mais de plus en plus à distance de son groupe d'appartenance »<sup>15</sup>. La logique développée n'est pas celle d'un abandon total d'une culture et d'une identité géographiquement délimitées qui seraient inadaptées ou périmées au profit d'une identité totalement nouvelle plus en phase avec la société genevoise. Il ne s'agit pas d'une mue radicale, mais plutôt d'une logique *both-and-and*<sup>16</sup> dans laquelle le migrant use d'un entrelacs de stratégies identitaires individuelles et collectives dont la compatibilité s'éprouve de manière empirique, sur la durée.

---

<sup>14</sup> « Contemporary people who live in close proximity often do not share a common culture, but instead interact with people who are dispersed, resulting in an increasingly interconnected world : "We are trying to find our field in a seriously scrambled world that does not divide itself cleanly at the joints into societies or traditions. That makes the analysis of culture a far more awkward enterprise." » (Michael Kearney, *op. cit.*, p. 557.)

<sup>15</sup> Claire Schiff, *op. cit.*, p. 229.

<sup>16</sup> « Such identities escape in part from either-or classification and become defined more by a logic of "both-and-and" in which the subject shares partial, overlapping identities with other similarly constituted decentered subjects that inhabit reticular social forms. » (Michael Kearney, *op. cit.*, p. 558.)



# **Manger pour rien, ça se paie ! Les restos gratuits à Genève**

Lucia ROSALES



*Pour l'heure, il semble bien que les gens unanimement désignés comme marginaux, asociaux, inadaptés ou handicapés soient à la société moderne ce que les pharmakoi étaient aux Athéniens, c'est-à-dire à la fois le mal et le remède.*

Colette PÉTONNET<sup>1</sup>

## **Emmenez-moi...**

### **Préliminaire : les escaliers de la gare de Cornavin**

Vincent « fait la manche ». Sur les escaliers près d'une banque et à côté d'un magasin de mode, son bonnet posé au sol appelle à la générosité des passants qui circulent toujours pressés : « Vous avez pas de la monnaie pour manger ce soir ? » répète-t-il<sup>2</sup>.

Vincent soupire et baisse les yeux : il n'arrive pas à susciter la moindre compassion. De son sac de voyage, il sort quelques photos de lui, de son frère, de ses amis et de son chien. Aucune de ses parents, qui ne l'ont jamais compris. Mais il n'y a pas de fatalisme dans le récit de Vincent : « Moi, c'est différent, je l'ai cherché. »

A côté, sur les mêmes marches, se trouve un garçon qui porte une casquette, une veste en cuir et, comme Vincent, un sac en bandoulière. Il s'est fait « virer » de son « squat ». Une dame passe et lui demande si elle peut partager un bout de son sandwich avec son chien. Il se fâche car il n'est pas d'accord que les gens donnent à « bouffer » à son chien n'importe quoi et n'importe quand.

Les deux hommes se considèrent comme des « exclus » et sont des habitués des lieux d'accueil d'urgence.

### **Jardin de Montbrillant, 14 heures**

Sur ces fameuses marches de la gare, j'avais l'impression que les gens nous dévisageaient avec dédain et j'ai eu honte. Mais tout de même : qu'une personne soit plus touchée par la condition d'un chien que par celle de son maître, n'est-ce pas choquant ? Que représentent donc les marginaux aux yeux de cette société ? Qui sont-ils et comment vivent-ils ?

Le *Jardin de Montbrillant* est un restaurant gratuit où Vincent m'a conduite lors de ma première « virée » dans le quartier de la gare. Devant l'entrée s'est formée une file de gens qui attendent sans se bousculer. Les discussions tournent autour des moyens les plus appropriés pour « embobiner » l'assistante sociale de l'Hospice Général (institution genevoise d'aide sociale) ou concernent des échanges d'informations sur le

---

<sup>1</sup> Colette Pétonnet, *On est tous dans le brouillard*, Paris, Galilée, 1979, cité in Martine Xiberras, *Les théories de l'exclusion*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1993, p. 35.

<sup>2</sup> Arrivé à Genève en tant que frontalier, Vincent a travaillé dans une entreprise d'informatique. Puis, il a « merdé » : la BMW qu'il s'est achetée et son rythme de vie l'ont mené à une situation de précarité difficilement compréhensible, « celle de devoir mendier ».

CARE<sup>3</sup>. Je les observe : ils n'ont l'air ni malades ni âgés ; pourquoi ne peuvent-ils pas subvenir seuls à leurs besoins ?

Cette petite foule ne semble pas intriguer ni surprendre les passants qui évitent soigneusement, en changeant de trottoir, les gens assis sur la chaussée. Pourtant, la file d'attente est remarquablement hétéroclite : squatters, retraités, hommes en costard-cravate avec ou sans attaché-case, *dealers*, drogués ou immigrés clandestins se côtoient malgré eux et se fondent parfois dans ce qu'on aimerait généraliser sous l'appellation « les marginaux et les exclus de Genève ».

L'espace géographique du *Jardin de Montbrillant* est curieux car la gare est symboliquement un non-lieu. Si, pour certains, cet endroit se réduit à sa première fonction (attendre un train), pour Vincent, mon ami squatter, et moi, il se transforme en un « merveilleux quotidien »<sup>4</sup> peuplé de gens et de vécus. Il est un lieu de rencontre où les divers exclus se connaissent et se reconnaissent. Mais le hall de la gare est un endroit vraiment surréaliste : dans une ambiance *clean*, on y retrouve des jeunes cadres dynamiques, des petites-bourgeoises en deux-pièces bien coupé, des collégiens aussi bien que des rappeurs, des drogués et des « alcoolos » dont plus personne ne veut entendre les plaintes et les récriminations.

Je me demande si la signification de l'exclusion n'est pas plus importante pour les inclus que pour les exclus car, si ces derniers représentent l'échec, ils sont définis en fonction des premiers : « Regardez-les, si vous ne suivez pas le chemin tracé, vous tomberez aussi bas qu'eux. » Ne deviennent-ils donc pas un instrument de discipline sociale pour les inclus ? Mais exclu d'où et inclus où ? On est inclus dans la sphère des biens et des privilèges économiques et exclu de celle-ci car rejeté « hors des représentations normalisantes de la société moderne »<sup>5</sup> par son refus de – ou par son incapacité à – participer aux échanges aussi bien matériels que symboliques (c'est-à-dire les valeurs socialement acceptées).

Les gens passent et se précipitent dans les transports publics devant la gare ; pendant ce temps, le *Jardin de Montbrillant* sert entre quatre-vingts et cent repas. Devant l'entrée, la tranquillité de l'attente est soudainement chahutée. Les gens qui étaient assis sur le trottoir se lèvent enfin. Au fur et à mesure qu'ils entrent dans le local, je sens battre mon cœur : c'est bientôt mon tour, et je me demande si je dois faire « comme si » ou annoncer le motif de ma venue. Mais voilà que mon voisin dans la file d'attente me sourit aimablement et m'invite à prendre un plat avant de faire de même. Une fois de plus, la honte m'envahit : sur le seuil de la porte, une assiette à la main, j'ai eu l'impression de ne plus pouvoir me définir comme « incluse ».

Au premier abord, le *Jardin de Montbrillant* est un lieu hostile (la cacophonie qui y règne, l'obscurité de la salle et le décor kitch sont désagréables) mais une chaleur humaine en émane. Dans la salle, il y a environ dix tables sur lesquelles se trouvent des carafes d'eau ainsi que du pain. Je retrouve Vincent qui m'invite à me joindre à lui. Un groupe de Latinos et un monsieur qui ne m'adressera pas la parole sont avec lui. Je sens une sorte de pudeur qui se dégage de certaines tables : là où les gens se connaissent, les discussions vont bon train, ailleurs les personnes attablées ont le regard dans le vide.

---

<sup>3</sup> Le CARE (Caritas Accueil Rencontre Echange) se trouve à la rue du Grand-Bureau aux Acacias. Il s'agit d'une institution chargée de distribuer des vêtements pour l'hiver. Après une visite obligée chez l'assistante sociale, on peut disposer des douches, consulter un médecin et se faire coiffer gratuitement.

<sup>4</sup> Tel que le décrivait Louis Aragon dans *Le paysan de Paris* (Paris, Gallimard, 1948).

<sup>5</sup> Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 26.

Pourquoi ne m'est-il pas venu à l'esprit de fréquenter ces lieux auparavant ? En tant qu'étudiante, j'ai pourtant connu des moments de précarité qui auraient pu y justifier ma présence. Mais peut-être n'aurais-je pas eu le courage d'affronter le regard des autres<sup>6</sup>. Sans aucun doute, je préférerais être bénévole plutôt que bénéficiaire, car mon identité n'en serait pas autant bouleversée.

Je me demande alors si cette conscience collective qui pèse sur mes épaules ne pourrait pas être la clé permettant de comprendre la nature de l'exclusion, ou la représentation de la pauvreté et de la marginalité en Suisse. Ce regard accusateur (lancé par les passants qui sont considérés, ici, comme des « inclus ») semble faire croire que les exclus sont des porteurs d'épidémies sociales, un crime propre au XX<sup>e</sup> siècle, selon Foucault. Ils représentent des fléaux sociaux, des pratiques collectives de conflit et des maux qui minent le tissu social et remettent en question l'avenir d'une communauté morale<sup>7</sup>.

Après avoir mangé, je repère, non sans difficulté, les « patrons » des lieux. Je m'explique en leur dévoilant la raison de ma venue. Intrigué, le « barbu » me donne rendez-vous pour le samedi suivant à 10 heures du matin.

Je rejoins Vincent qui semble très perturbé : en sortant, il me dit qu'il ne sait pas où dormir cette nuit (le séjour à l'*Armée du Salut* est limité à une semaine) et que sa situation est délicate car personne ne comprend pourquoi un frontalier en est réduit à dormir dehors : « Alors, dis-moi comment peux-tu l'expliquer toi-même ? » – « Comme ça », répond-il en me montrant son bras plein d'hématomes.

On ne se sent pas souvent touché par les toxicomanes. Au début, je leur en voulais même : ils ne peuvent pas être des « exclus » au même titre que les sans domicile fixe, les sans-papiers, ou les *working poor*, ces gens qui travaillent mais qui n'arrivent pas à vivre décemment avec leur salaire. Leur comportement renvoie l'image d'une violence excluante où le libre arbitre semble être dominant : le drogué aurait choisi volontairement de se « marginaliser »<sup>8</sup>.

Quand je pense à cet enfant de 8 ans, un *cartonero*, qui fouille dans les poubelles des rues de Buenos Aires en quête de matériaux récupérables pour les revendre au marché noir, j'ai envie de secouer Vincent, de lui hurler qu'il ne devrait pas « se foutre la vie en l'air » en se droguant et qu'il ne connaît pas sa chance. Sans aucun doute, ce sont deux types de misères différents : celle de Vincent relève peut-être de la misère morale que décrit Majid Rahnema<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Erwing Goffman écrit que « la société établit des catégories ou des cadres sociaux qui permettent à tout individu, face à l'inconnu, de classer les objets dans des catégories connues. Ainsi tout individu est susceptible de prévoir la catégorie à laquelle il appartient et de classer de la même façon autrui dans une catégorie » (Erwing Goffman, *Stigmate. Usages sociaux d'un handicap*, Paris, Editions de Minuit, 1975, p. 11).

<sup>7</sup> Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 21.

<sup>8</sup> La drogue étant assimilée au vice, celui-ci peut être décrit, selon Foucault dans son *Histoire de la folie*, comme un désordre qui n'est relatif qu'à soi-même mais qui sera sanctionné socialement par la honte. Foucault cite Brissot de Warville qui, dans *Théories des lois criminelles*, soutient que « les vices sont, en effet, aux mœurs ce que les crimes sont aux lois et le vice est toujours le père du crime ; c'est une race de monstres, qui, comme dans cette effrayante généalogie du péché décrite par Milton, semblent se reproduire les uns les autres » (Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1992, p. 468).

<sup>9</sup> Majid Rahnema écrit que « cette misère ne se résume pas aux seules blessures morales infligées par l'indigence, elle représente le syndrome pathologique de tous ces "vices privés" – qui, au dire de Bernard de Mandeville, font le bien public dans une économie de marché –, tous ces vices qui sont le trop-plein de possessions, l'individualisme forcené, la convoitise, l'appât du gain, l'indifférence malade aux autres, etc. » (Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard-Actes Sud, 2003, p. 230).

Je ne peux pas expliquer les causes de la toxicodépendance de Vincent, mais je pense à la difficulté de vivre dans ce monde. La société exige sans cesse que nous, ses membres, franchissions des barrières et que nous suivions un chemin qui nous est présenté comme le seul qui soit juste et convenable. Pas le temps de douter : la stigmatisation des comportements « déviants » nous guette. Ainsi, être stigmatisé équivaut à être propulsé dans des processus d'exclusion chaque fois que nous échouons face aux attentes de la société. Pourtant, c'est cette même conscience collective que nous intériorisons mais qui peut nous inciter à vouloir « dévier ». Qui n'a jamais voulu aller à contre-courant pour voir la réaction des autres ?

Mais les techniques disciplinaires et les institutions de dressage des corps (l'école, l'armée, les hôpitaux ou la disposition géographique de la ville), selon la description de Foucault, s'appliquent à nous surveiller et à sanctionner les « anomalies »<sup>10</sup> que nous pouvons développer accidentellement. Le contrôle social est assuré car il met en place un observatoire panoptique, un exercice permanent du regard<sup>11</sup>. « L'enfer, c'est les autres », lançait un des personnages de Sartre à la fin de *Huis clos*<sup>12</sup>.

### Square Hugo, 16 heures

Nous prendrons, Vincent et moi, le tram pour nous rendre à Plainpalais, quartier où se situe le *Square Hugo*. Il s'agit d'un endroit étrange, mais très chaleureux, qui se situe rue Hugo-de-Senger. Bizarre : on a l'impression d'entrer dans un bar ! Devant l'entrée, Francis distribue des cartes d'entrée en guise de bons<sup>13</sup>. L'endroit est plus grand que le *Jardin de Montbrillant*, plus éclairé et, pour cela, plus accueillant : il y a de grandes fenêtres, des posters et des plantes disposées un peu n'importe comment. La radio est allumée ; les chansons françaises animent la salle. Je m'assois à la table d'un groupe de Latino-américains que j'ai déjà rencontrés au *Jardin de Montbrillant*. Les Latinos, en majorité d'origine bolivienne et chilienne, sont nombreux et viennent souvent en famille : une ribambelle d'enfants s'agitent entre les tables. La plupart n'ont pas de permis de travail ; c'est pour cela qu'ils échouent ici. Vincent étant déjà parti, je reste avec les Latinos et leurs histoires de vie, presque toujours à la dérive.

Jorge a été étudiant universitaire jusqu'à l'année dernière : il a pu travailler vingt heures par semaine lors de ses études. Aujourd'hui, il n'a plus de permis et bientôt plus d'argent. Dans la logique administrative suisse, il devrait rentrer au Chili, où se trouvent ses parents. Jorge n'a pas l'intention de s'en aller : pour quoi faire ? « *Para morir de hambre ? Ni loco, prefiero vivir así !* »<sup>14</sup>

Fabiana et Eugenia sont également boliviennes. Elles me disent qu'elles vivent dans un « squat » avec les autres Latinos. Elles partagent avec Ana, une compatriote, une petite chambre qu'elles louent aux « garçons »<sup>15</sup>. Elles paient pour cela 300 francs suisses chacune. Je me demande si elles se rendent compte qu'ils abusent de leur vulnérabilité. De toute façon, Fabiana et Eugenia ont connu toutes sortes de situations

---

<sup>10</sup> Mauro Bertani, « Sur la généalogie du bio-pouvoir », in Jean-Claude Zancarini (dir), *Lectures de Michel Foucault. A propos de « Il faut défendre la liberté »*, vol. 1, Paris, Ecole normale supérieure lettres et sciences humaines (ENS), 2001, pp. 15-34.

<sup>11</sup> Martine Xiberras, *op.cit.*, p. 120.

<sup>12</sup> Jean-Paul Sartre, *Huis clos suivi de Les mouches*, Paris, Folio, 1987, p. 93.

<sup>13</sup> « C'est pour que les gens ne mangent pas deux fois », m'avouera-t-il plus tard.

<sup>14</sup> « Pour avoir faim ? Oublie ! Je préfère vivre comme ça. »

<sup>15</sup> Les Latino-Américains qui les accompagnent.

liées à leur condition d'immigrées clandestines : on leur a proposé de travailler comme hôtesse dans des bars, de faire des massages érotiques et de se prostituer. Désespérées, un jour elles ont accepté une proposition sexuelle rémunérée, mais elles n'ont pas osé aller jusqu'au bout. Elles se sont résignées à travailler pendant les vendanges pour pas grand-chose.

Genève est une ville hostile pour ceux qui ne peuvent travailler décemment. Les contrastes entre le monde des belles vitrines, des belles voitures, des téléphones portables et du consumérisme, et celui que j'ai connu à Buenos Aires, des *cartoneros*, *piqueteros*, *pibes chorros*<sup>16</sup>, des grèves générales, des manifestations puis répressions, sont agressifs et révoltants. Mais à Genève, parallèlement à l'opulence matérielle, se trouvent les « désaffiliés »<sup>17</sup> et les marginaux. À côté d'eux, il y a les immigrés clandestins qui sont exploités car ils n'ont pas de permis de travail. Puis les drogués et les « paumés » qui n'ont pas de place dans une société faite pour l'homme unidimensionnel que décrivait Marcuse. Les « naufragés »<sup>18</sup> de Declerck ou les « vagabonds » de Castel constitueraient un paradigme de l'individu négatif : pour Castel, celui-ci est absolument séparé et désaffilié du reste de la société et renonce à une aide minimale de l'État. Il n'appartient qu'à lui-même et ne peut s'inscrire dans aucun « collectif ». Mais dans quel collectif devrait-il s'inscrire ?<sup>19</sup>

Car, au bout du compte, quelle est l'attitude la plus sincère face à la violence de la vie ? Suivre un système supposé solidaire ou refuser volontairement ou involontairement de travailler et d'intégrer un collectif individualisateur ? N'est-il pas compréhensible de préférer vivre en marge mais aux dépens de nous, les « inclus » qui subissons la violence symbolique de cette société ?

### **Dimanche, Plainpalais Accueil, 17 h 30**

Dans le quartier des Acacias se trouve le local de *Plainpalais Accueil*<sup>20</sup>, où j'ai rendez-vous avec mes amis latinos. Sur le trottoir de la route des Acacias, un banc longe le mur du local ; les squatters et des personnes avec des chiens s'y assoient pour manger. Je suis arrivée trop tard pour le premier service et suis obligée d'attendre dehors. Les gens qui, comme moi, s'impatientent forment une file. Soudain, il commence à pleuvoir et la file se disperse sous des abris improvisés autour de l'établissement. *El Chino* me laisse sa place pour que je puisse me protéger de la pluie, mais je commence à trouver l'attente longue, car il fait froid.

Le deuxième service commence vers 18 heures. Je reconnais plein de gens autour de moi : les trois « clodos » du *Square Hugo* s'assoient presque toujours ensemble, les Africains ont également formé un groupe tout comme les Maghrébins. En général, ils

---

<sup>16</sup> Les *piqueteros* sont les chômeurs qui font des barrages routiers afin de réclamer le droit au travail. Les *pibes chorros* sont des jeunes des quartiers défavorisés ou des bidonvilles qui commettent toutes sortes de délits. Beaucoup d'entre eux ont moins de 14 ans.

<sup>17</sup> Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Folio-Essais, Paris, Gallimard, 2002, p. 716.

<sup>18</sup> Patrick Declerck, *Les naufragés*, Paris, Plon/Terre Humaine-Poche, 2001.

<sup>19</sup> Robert Castel, *op. cit.*, p. 268.

<sup>20</sup> Françoise Spahr dirige les lieux depuis près de dix ans. En 1993, elle servait entre cinquante et soixante repas. Aujourd'hui, entre cent quatre-vingts et deux cents repas sont distribués tous les dimanches, mais le record a été de deux cent quatre-vingt-six repas. Elle travaille en accord avec l'abbé Jean-Marie Viénot, animateur du CARE. Selon Françoise, aujourd'hui, la majorité des gens sont des étrangers, les familles avec des enfants sont plus nombreuses et la situation des Latino-Américains est très préoccupante.

se réunissent par communauté linguistique et selon les caractéristiques de leurs stigmates (les alcoolos circulent ensemble, ainsi que les squatters et les drogués).

### **Samedi, Jardin de Montbrillant, 10 heures**

M'étant présentée comme volontaire, Juan, le cuisiner du *Jardin de Montbrillant*, m'a d'abord reçue avec une totale indifférence (il n'aime pas beaucoup les bénévoles). Au fil du temps, ma présence ne l'incommodera plus et je devrai, comme les autres, subir ses blagues<sup>21</sup>. Ancien employé dans un magasin Kodak, Juan vient de la Galice : de toute façon, la précision est de trop car son accent espagnol le trahit.

Fernande m'a tout de suite montré ce que je devais faire, mais le contact n'a pas toujours été facile. Aujourd'hui, notre amitié est scellée. J'aime son côté ringard de grosse dame rigolote. Elle est française, Fernande (« charentaise », me dit-elle avec orgueil). Depuis vingt ans, elle vit à Genève avec son mari suisse. Au chômage et en fin de droits, elle a commencé à travailler ici, au *Jardin de Montbrillant*.

Rémy est arrivé avec Ana, une bénévole régulière. Il est touchant et semble marqué par la vie. Sa dégaine nonchalante est attirante : il est mince, très grand, et a le regard vif. Malgré notre bonne entente, il évitera systématiquement mes questions, mais je m'obstinerai à le découvrir. Rémy est breton ; il a été militaire à la Légion étrangère. Ses missions, notamment celle au Tchad, l'ont beaucoup marqué. Avec ironie, il m'avouera qu'il est alcoolique (« Je suis abonné à la Croix-Bleue »). Marié deux fois, Rémy s'est chaque fois séparé à cause de son « amour pour la bouteille ».

La relation entre les quatre est très spéciale, mais on sent un accord tacite pour éviter de poser trop de questions. De plus, ils éprouvent une forme de gêne et de réticence vis-à-vis de moi qui porte sur eux un regard extérieur.

Les portes s'ouvrent et je me trouve, cette fois-ci, derrière le comptoir. A côté de moi, Fernande veille sur les portions que je sers. Les musulmans ne sont pas contents, car Juan a mis la sauce bolognaise directement sur les pâtes, au lieu de la disposer séparément. Ils mangeront du pain et du chocolat. Les squatters végétariens se plaignent également, mais se font servir quand même.

A la fin, épuisée, je m'assois à une table où un jeune étudiant polonais lit un journal. Il ne parle qu'anglais et est inscrit à l'Université de Genève pour apprendre le français. Jack loue une chambre dans une résidence universitaire et mange dans les restos gratuits pour s'en sortir. Il est séduisant, Jack.

Le dernier arrivé est un petit vieux : la casserole doit être raclée pour lui servir une portion de pâtes. Je l'interroge : « Pourquoi venez-vous ici ? » – « Parce que c'est gratuit. » Evidemment... Il s'agit d'un retraité espagnol qui mange tous les jours au *Jardin de Montbrillant* depuis que sa femme est décédée.

Après son départ, la discussion s'animera : mes collègues me diront que le petit vieux, comme beaucoup d'autres, a les moyens de s'acheter de quoi manger, mais qu'il profite du « système ». Voilà donc ! La représentation sociale de l'exclusion en Suisse est liée au *free rider*, le passager clandestin qui profite de l'effort collectif. Pour illustrer le problème avec plus d'insistance, Francis me parle de Serge.

Serge est un monsieur d'origine lituanienne qui roule à vélo et fait le tour de toutes les institutions genevoises d'aide sociale. Selon Francis, c'est un « profiteur ». Lorsque Serge était jeune, il s'est marié avec une Suissesse, « juste pour le passeport »,

---

<sup>21</sup> Un jour, il se déguisera même en « bonne femme » pour nous faire rire.

précise-t-il. Sur son vélo, il a une caisse en plastique pour entreposer le butin de sa journée : de la nourriture, des vêtements et des objets bizarres qu'il ramasse à droite et à gauche. Il est vrai que je croise Serge dans tous les endroits gratuits que je fréquente (et même dans d'autres lieux, comme Uni-Mail), mais Francis aussi cependant...<sup>22</sup>

Autour d'une bouteille de vin, mes nouveaux amis du *Jardin de Montbrillant* me parlent des étrangers comme des parias, mais ils oublient qu'eux aussi, bien qu'Européens, sont des étrangers. Ils ne sont pas vraiment xénophobes, mais ils ont du mal à porter leur propre stigmaté (celui d'être des assistés comme les autres). Il faut donc trouver une tête de Turc à qui faire porter le chapeau de sa propre misère. Je pense aux héros des *Boulevards de ceinture* de Modiano<sup>23</sup>, ces marginaux qui se réunissent dans des bars de la périphérie de Paris pour oublier leur passé collaborationniste. Ils se noient dans leur verre d'alcool pour oublier leur réalité en critiquant la France d'aujourd'hui. Au *Jardin de Montbrillant*, chacun fera ce qu'il peut de sa vie.

Francis ne veut vraisemblablement pas être un « inclus ». J'ai l'impression qu'il n'a pas très envie de travailler car il ne recherche pas d'emploi : il touche le revenu minimum d'insertion (RMI) en France et mange dans les restos gratuits en Suisse. En effet, un chômeur en fin de droits me dira : « Je vais mieux maintenant que je ne travaille pas, j'ai mes amis, je touche des ronds de l'Hospice et je vis dans une piaule près de la gare. » Finalement, les contradictions de la société postindustrielle se manifestent : on préfère assister les gens à la dérive pour mieux les effacer, et ceux-ci ont la rationalité d'en profiter. Les politiques d'assistance sociale, conçues comme des mécanismes de discipline ou de gestion du conflit social, créent des « sujets » (les assistés) car elles ne sont pas formulées en fonction d'un projet de société collectif, mais plutôt comme une forme d'individualisation du corps social. Le concept d'insertion me paraît dénué de sens car le problème tient à la substance même de la société actuelle qui n'accepte pas d'autres valeurs que celles fondées sur la consommation et la production. Tant que celles-ci seront le leitmotiv normatif, la pauvreté, la marginalité et l'exclusion représenteront un risque sociétal pour la collectivité et un risque social pour chaque individu<sup>24</sup>.

J'aime beaucoup Jean-Marc Ackermann<sup>25</sup>. Il met en évidence quelque chose qui me tracasse depuis le début de ce voyage initiatique vers les symboles nocturnes de la vie sociale: il affirme en effet qu'« à Genève, il y a ceux qui amassent et ceux qui ramassent ». La richesse est partout présente et c'est pourquoi la pauvreté est plus difficile à assumer.

Depuis que j'ai rencontré Dana, je n'ai plus peur d'être confondue avec les « paumés » et stigmatisée comme une exclue. Elle ressemble à une poupée russe, Dana : elle a le « front fané » (comme chantait Gardel dans *Volver*) mais des yeux bleus de fraîcheur. Quelques bribes de phrases, quelques mots échangés puis, soudain, elle se met à pleurer. Dana vient de Lituanie, elle est réfugiée politique et vit seule à Genève. En tant que philologue, elle a écrit un livre très politisé qui a été interdit et brûlé sur la place publique. Depuis, les larmes envahissent son visage chaque fois que

---

<sup>22</sup> Pour dire vrai, il ne s'agit pas seulement de vivre aux dépens de la société : Serge, ainsi que Francis et les SDF étudiés par Anne-Marie Waser, organisent leur existence en fonction d'activités qui « donnent un rythme et un sens à leur vie » (Anne-Marie Waser, « Sans feu ni lieu », in Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, p. 758).

<sup>23</sup> Patrick Modiano, *Les boulevards de ceinture*, Paris, Gallimard, 1978.

<sup>24</sup> Martine Xiberras, *op.cit.*, p. 22.

<sup>25</sup> Jean-Marc est un éducateur qui a travaillé à la *Clairière* pour le Département de justice et police. Puis, il a intégré la plate-forme pour l'exclusion et créé le *Square Hugo* en 1995.

les souvenirs affleurent : elle veut repartir, mais « pas maintenant », lui a dit son assistante sociale. Impatiemment, elle attend.

Je pense à mes parents qui ont vécu la même chose lorsqu'ils sont arrivés sans un sou à Genève. Leur détresse était la même que celle de la plupart des gens que j'ai croisés, ceux qui se retrouvent à la périphérie de la société car leur histoire n'est pas reconnue sur l'échiquier social. *Etre réfugié, étranger, sans papiers, seul*<sup>26</sup> ou *malheureux* sont déjà, dans une société qui glorifie les réussites, des catégories qui vous situent hors normes et vous stigmatisent, parfois momentanément, parfois pour toujours. Aujourd'hui, je me sens proche de Rémy, de Juan, d'*el Chino* ou de Dana.

### Rue du Mont-Blanc, 15 h 30

Dans la rue du Mont-Blanc, en face de la roulotte de prévention des toxicodépendances, je rencontre Vincent et son ami Marc. Marc n'est pas à la rue, mais il connaît bien les signes d'appartenance du « milieu ». Il s'assoit près des marches en « engueulant » sa chienne qui ne lui obéit pas. Une fois de plus, le regard réprobateur des gens cherche à nous rappeler à l'ordre. « Je ne fais pourtant de tort à personne / En suivant mon ch'min de petit bonhomme. / Mais les brav's gens n'aiment pas que / L'on suive une autre route qu'eux », chantait Brassens dans *La mauvaise réputation* sur une fréquence de radio au *Square Hugo*.

Il y a quelques mois encore, Marc « se dopait », mais maintenant, il est juste « accro au shit ». De temps en temps, il revient dans le quartier où il traînait autrefois car Marc est nostalgique. « C'est vrai quoi ! j'avais plein d'amis dans la rue. » Il aimait les restos gratuits puisqu'il avait l'impression de vivre dans un autre monde où tout est permis et où le regard désobligeant des autres est inconnu. Les *outsiders*<sup>27</sup> peuvent se rencontrer sur un pied d'égalité et créer des relations car le stigmate est leur attribut commun : discrédités aux yeux de la société, ils recréent des liens à partir de celui-ci. Certains se sentent même des « hommes accomplis ».

Marc nous raconte ses « galères » et nous donne des conseils pour faire la manche. Il ordonne à sa chienne de s'asseoir auprès de Vincent qui, ayant compris le « truc », modifiera sa phrase : « Vous avez pas de la monnaie pour donner à manger à mon chien, s'il vous plaît ? »

Les squatters discutent entre eux devant la porte du bureau de Jean-Marc. Une fille avec un chien rêve de l'Espagne où il fait bon vivre et où le soleil brille toujours. Un autre l'interrompt : « C'est mieux au Venezuela, près de l'équateur ; il paraît que les saisons ne changent jamais. » Leurs visages, auparavant voilés de brumes, s'émerveillent en fantasmant sur une vie qu'ils ne connaîtront peut-être jamais. Cette anecdote de Jean-Marc Ackermann me revient en mémoire : dans sa chambre au *Square Hugo*, une prostituée camerounaise passait inlassablement la même chanson que depuis je chante à tue-tête : « Emmenez-moi au bout de la terre / Emmenez-moi au pays des merveilles / Il me semble que la misère / Serait moins pénible au soleil. » Même si « ça me foutait le cafard », me dit-il, il se demande si Aznavour n'avait pas raison...

---

<sup>26</sup> Comme le retraité espagnol qui a perdu sa femme récemment.

<sup>27</sup> Concept d'Yves Barel in *La marginalité sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, cité in Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 97.

### ...au bout de la terre

Non, la misère n'est pas moins pénible au soleil, mais la pauvreté en Argentine, mon pays d'origine, semble avoir un sens, car elle est le produit de l'injustice sociale, tandis qu'en Suisse elle paraît incompréhensible. Bien sûr, le concept est relatif : beaucoup de ceux qui fréquentent les lieux d'accueil et d'urgence sont pauvres, mais l'exclusion semble plus importante, car on leur attribue la responsabilité de leur situation.

Avant l'expansion des idéologies révolutionnaires, l'exclusion n'était pas forcément liée à une émotion négative : elle « suscitait la miséricorde sous le signe de la vertu de charité »<sup>28</sup>. L'exclusion devient inacceptable dans les sociétés modernes, car elles se sont bâties sur des principes égalitaires qui imposent la reconnaissance formelle de tous les citoyens dotés de droits universels. Les sociétés occidentales se caractérisent par des zones d'intégration et d'autres de désaffiliation sociale, dans lesquelles le modèle marchand est dominant<sup>29</sup>. Pourtant, nous pourrions parler des zones grises peuplées de gens qui cherchent uniquement à rencontrer d'autres personnes (par exemple le retraité qui cherche une compagnie) ou qui revendiquent le droit d'être hors normes. Veulent-ils appartenir à un autre collectif ou se suffisent-ils à eux-mêmes ? Se conçoivent-ils comme un mouvement de résistance ? Pas vraiment, même si c'est ainsi qu'ils sont parfois perçus.

Ces gens ont envahi mon quotidien pendant un certain temps : à plusieurs reprises, je les ai recroisés dans différents lieux<sup>30</sup>. Aujourd'hui encore je les reconnais ; j'ai l'étrange impression d'être la seule à savoir que deux mondes séparés se côtoient et que l'un d'entre eux est composé de fantômes dont l'existence est méconnue de l'autre.

« Joyeux Noël ! » crient Juan et Fernande aux gens qui entrent au *Jardin de Montbrillant*. Une femme danse le cha-cha-cha avec Rémy. Je les regarde, amusée, alors qu'une bénévoles me sert une assiette de salade. Sans aucune gêne, je lui souris pour la remercier. Elle me prend pour une « exclue » et je trouve cela très bien. Le soir, dans un café, j'entends une radio résonner : « J'ai connu l'absurdité / De ta morale et de tes lois, / J'ai chanté dix fois, cent fois / J'ai hurlé pendant des mois / J'ai crié sur tous les toits / Ce que je pensais de toi, / Société, société, / Tu ne m'auras pas. »<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Jacques Freund, « Préface », in Martine Xiberras, *op. cit.*, p. 7.

<sup>29</sup> Bien sûr, Castel décrit le désaffilié social dans le cadre de la transformation de la société occidentale.

<sup>30</sup> Il y a quelques jours, assise à une table au premier étage d'Uni-Mail, j'ai remarqué un visage connu dans la masse de gens qui, après les conférences, se ruent sur les canapés et les boissons des apéros gratuits. C'était Serge, un habitué des restaurants gratuits, qui faisait mine d'avoir participé à l'événement pour profiter d'un petit repas gratuit. Je n'ai pas pu m'empêcher de sourire.

<sup>31</sup> Renaud, *Société, tu ne m'auras pas*.

## Bibliographie

- ARAGON Louis, *Le paysan de Paris*, Paris, Gallimard, 1948.
- BERTANI Mauro, « Sur la généalogie du bio-pouvoir », in ZANCARINI Jean-Claude (dir), *Lectures de Michel Foucault. A propos de « Il faut défendre la liberté »*, vol. 1, Paris, Ecole normale supérieure lettres et sciences humaines (ENS), 2001, pp. 15-34.
- BOURDIEU Pierre (dir.), *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.
- CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Folio-Essais, Paris, Gallimard, 2002.
- DECLERCK Patrick, *Les naufragés*, Paris, Plon/Terre Humaine-Poche, 2001.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1992.
- , *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- FREUND Julien, « Préface », in XIBERRAS Martine, *Les théories de l'exclusion : pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1993, pp. 7-13.
- GOFFMAN Erving, *Stigmate. Usages sociaux d'un handicap*, Paris, Editions de Minuit, 1975.
- MARCUSE Herbert, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Editions de Minuit, 1968.
- MODIANO Patrick, *Les boulevards de ceinture*, Paris, Gallimard, 1978.
- RAHNEMA Majid, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard-Actes Sud, 2003.
- SARTRE Jean-Paul, *Huis clos suivi de Les mouches*, Paris, Folio, 1987.
- WASER Anne-Marie, « Sans feu ni lieu », in BOURDIEU Pierre (dir.), *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993, pp. 765-796.
- XIBERRAS Martine, *Les théories de l'exclusion : pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1993.

**Le masque et l'écran :  
rendez-vous  
dans un espace sans lieux**

Scarlet FLOHR



## Introduction

De nos jours, le monde est caractérisé par une évolution vertigineuse des technologies de la communication. Cette évolution, à la fois expression et déclencheur d'un nouveau rapport au temps et à l'espace, nous permet de transcender les contraintes spatiales et temporelles en cliquant sur une touche. C'est ainsi que le SMS (*short message service*) et le courriel sont devenu des moyens de communication très répandus, car faciles à utiliser, rapides et surtout bon marché ; ils sont ainsi adaptés à une vie quotidienne caractérisée par l'augmentation de la mobilité et l'accélération de l'activité humaine.

Pourquoi alors s'étonner de l'existence du *chat*, qui n'est qu'une autre forme de la communication moderne écrite nous permettant de franchir des horizons spatiaux à l'intérieur du « cyberspace » ?

Nous savons que la communication est un phénomène social dans lequel « l'individu est vu comme un acteur social, comme un participant à une unité qui le subsume »<sup>1</sup> ; or, si nous sommes étonnés par le *chat*, et non pas par le téléphone portable ou le courrier électronique, la question qui se pose est la suivante.

Si l'on considère le *chat* comme une interaction sociale dans le « cyberspace », quels sont les enjeux de cette forme de communication qui mobilise des individualités séparées par un écran, isolées dans l'espace intime d'un « chez-soi », et cependant réunies dans un processus de communication interactif ?

Je me fonderai, dans le cadre de ce travail, sur le postulat posé par Erving Goffman, selon lequel toute interaction « [est] toujours aussi un certain type d'ordre social »<sup>2</sup>. Pour le sens commun, les critiques adressées au *chat* mettent l'accent sur l'isolement de ses usagers. Or, il s'agit d'un mode de communication à part entière qui participe à la création d'espaces d'interaction sociale, même si cela se passe derrière un écran et que l'espace est donc virtuel. Telle est mon hypothèse de travail, qui s'appuie sur l'approche goffmanienne de l'observation des phénomènes sociaux, plus particulièrement ceux qui concernent les expériences de communication.

## L'approche méthodologique

L'observation et l'entretien compréhensif s'inscrivent dans le cadre d'une approche qualitative de l'objet d'étude. J'ai élaboré un questionnaire qui visait à cerner le *chat*, l'identité des *chatteurs* ainsi que leurs motivations pour pratiquer une activité qui apparaît en première instance paradoxale. Il faut souligner que les questions ont été posées à des pratiquants du *chat* tantôt en dehors, tantôt dans le cadre du *chat*, à savoir à l'intérieur du *chatroom*, afin de rendre compte d'une expérience au moment où celle-ci a lieu. Ainsi, en devenant moi-même partie intégrante du *chat*, l'observation s'est faite de façon participante.

---

<sup>1</sup> Yves Winkin, « Vers une anthropologie de la communication », in Philippe Cabin (coord.), *La communication. Etat des savoirs*, Auxerre, Éditions des Sciences Humaines, 1998, p. 114.

<sup>2</sup> Yves Winkin, *Anthropologie de la communication*, Paris, Editions De Boeck & Lacier SA ; Editions du Seuil, 2001, p. 113.

## Le chat et ses usagers : les *chatteurs*

Les personnes interrogées (par écrit ou oralement) comprennent neuf hommes et sept femmes âgés de 16 à 33 ans, dont les profils sont hétérogènes en termes de niveau scolaire. Une petite majorité d'entre eux a grandi dans un environnement « informatisé » ou a développé un intérêt, voire une passion, pour le monde informatique en entrant dans la vie scolaire, universitaire ou professionnelle. Mais il ne semble pas y avoir de corrélation entre ce paramètre et le temps passé à *chatter* ; une initiation à l'outil informatique n'a pas été déterminante pour la pratique future de ce mode de communication. Cet ensemble de *chatteurs* passe en moyenne un peu plus de sept heures par semaine dans leur *chatroom*, mais les écarts sont importants et varient entre une et douze heures selon les cas. Toutes ces personnes ont un accès facilité à l'Internet grâce aux institutions scolaires, universitaires ou professionnelles.

Il faut souligner que ces précisions sont données à titre indicatif. Les variables lourdes telles que le sexe, l'âge et la situation socioprofessionnelle sont sans doute importantes, mais elles ne m'ont pas paru suffisamment déterminantes dans le cadre de mon enquête pour être traitées d'avantage.

## Le chat : la communication à la carte

A l'instar du courrier électronique, le *chat* constitue une forme de communication qui utilise un médium, l'ordinateur. A la différence de ce qui se passe lors des échanges par courriel, les *chatteurs* communiquent en temps réel, de façon synchronisée, sous forme écrite mais informelle. Le contact se crée en se branchant sur l'Internet. Un nombre infini – semble-t-il – de sites consacrés aux *chats* s'affichent dès que l'on introduit ce terme dans un moteur de recherche. Les thèmes sont très variés : ils vont de la « tchatche » à la santé, en passant par les loisirs, les styles de vie, la famille ou l'automobile. Ce ne sont que des exemples, qui montrent la panoplie des sujets discutés dans le cadre du *chat*.

Contrairement aux propos recueillis auprès de nombreux *non-chatteurs*, la diversité des thèmes indique que ces espaces ne s'adressent pas qu'aux adolescents. De fait, une partie non négligeable des sites de *chat* ont un contenu pornographique ou font allusion dans leurs intitulés à des pratiques ou à des échanges sexuels. Raison, d'ailleurs, pour laquelle le préjugé opposé consiste à dire que les *chats* constituent des lieux de discussions exclusivement pornographiques. Dans leurs discours, les partisans de cette conviction semblent considérer le *chat* comme une interaction communicative qui se limite à satisfaire des désirs très intimes. Ainsi, le *chat* rompt des tabous et par conséquent ne reçoit pas leur approbation.

Pourtant, les intentions des *chatteurs* sont beaucoup plus variées et aussi plus « anodines ». On le comprend mieux si l'on tient compte des différentes catégories de *chats*, que l'on peut classer sous trois rubriques :

1) Le *chat* avec des amis via ICQ-Chat<sup>3</sup> est la version la plus courante. Il permet de faire abstraction des distances géographiques à un prix abordable. Mais la proximité géographique, dont on penserait qu'elle favorise des interactions en face-à-face, ne constitue pas une entrave à l'usage du *chat* dans le cadre d'une sociabilité urbaine (au café, au restaurant ou lors de visites à domicile). Dans certaines situations, la pratique

---

<sup>3</sup> ICQ est l'acronyme de *I seek you* et dénomme un programme de « messageries instantanées » (comme le MSN Messenger Service (Microsoft Network) ou AOL – Messenger (American Online – aujourd'hui Time Warner) qui permet d'envoyer des messages écrits à des amis qui sont en ligne au même moment.

du *chat* s'impose de plus en plus et complète les relations sociales nées dans le contexte scolaire : « Je n'avais pas l'habitude de *chatter* mais, dans ma classe, tout tourne autour du *chat*. Dès que le dernier cours de l'école se termine, tous mes camarades de classe courent à la maison et passent leur temps à *chatter* les uns avec les autres. Je me sentais exclue et, depuis, je *chatte* avec eux », explique une jeune fille de 16 ans. Nous pouvons supposer que le *chat* élargit l'horizon de la communication et s'impose aux côtés d'outils tels que le téléphone portable ou le courriel.

2) La deuxième catégorie, beaucoup plus rare, est constituée par les *chats* dans un « forum ». Elle est principalement utilisée par des personnes qui cherchent à approfondir leurs connaissances dans un domaine technique ou très spécifique.

3) La troisième catégorie est celle dans laquelle se retrouvent un peu moins de la moitié des personnes interrogées. Il s'agit de *chats* ou de *chatgroups* dans lesquels les interlocuteurs *chatteurs* sont généralement des inconnus. Leur but est de « créer des contacts, faire de nouvelles rencontres, trouver l'âme sœur. Parfois je *chatte* pour le plaisir de communiquer avec les autres », nous apprend une des personnes interrogées.

Le *chat* peut donc jouer un rôle d'information, d'intégration ou d'exclusion, mais il semble satisfaire aussi un autre besoin, celui de se retirer de son entourage réel pour communiquer dans un espace où l'interlocuteur est invisible.

### **Le *chat* : solitude vs interaction sociale virtuelle**

Ce qui caractérise le *chat*, indépendamment de la catégorie dans laquelle on le range, et donc de l'intention du *chattereur*, c'est une forme de communication médiatisée. L'interlocuteur ou les interlocuteurs du *chattereur* ne se trouvent pas dans un même lieu physique, mais à « l'autre bout » de l'espace virtuel. Le *chat* se pratique donc en « solo ». Autrement dit, le *chattereur* s'isole devant son ordinateur pour s'évader dans le monde virtuel du « cyberspace ». A quelques exceptions près, et pour autant que l'ordinateur ne soit pas installé par l'employeur sur le lieu de travail, une majorité de *chattereurs* préfèrent se réfugier dans l'espace intime de leur chez-soi : « Dans un Internet-café, on est toujours conscient du fait que quelqu'un peut lire ce qu'on écrit et on a peur de se faire juger », dit un jeune homme de 21 ans. « *Only at home I am relaxed, can eat and drink, pick my nose while I chat, but in a public place I must control myself* », confie une jeune fille de 20 ans. Un homme de 27 ans explique sa pratique de la manière suivante : « Je ne *chatte* que dans mon appartement, car le but de mes *chats* est exclusivement privé et peut avoir un caractère intime. » Le *chattereur* cherche donc à s'isoler du monde réel pour échapper au jugement d'autrui et devient inaccessible à son entourage, coupant toute interaction avec lui parfois pendant de longues heures. Il semble donc que le fait de n'être ni vu ni lu dans la vie réelle permet au *chattereur* de « garder la face ». Dans une perspective goffmanienne : « Un individu garde la face lorsque la ligne d'action qu'il suit manifeste une image de lui-même consistante, c'est-à-dire appuyée par les jugements et les indications venus des autres participants, et confirmée par ce que révèlent les éléments impersonnels de la situation. »<sup>4</sup> L'angoisse suscitée par le fait que les jugements portés sur lui pourraient être négatifs et qu'il pourrait perdre la face, pousse le *chattereur* à se réfugier dans un monde où, malgré l'intimité des sujets et la proximité créée au cours des discussions, l'invisibilité et l'anonymat lui permettent d'adopter une ligne d'action autre que dans la vie réelle. De ce fait, l'image virtuelle diffusée dans le *chat* peut à tout moment être l'objet de

---

<sup>4</sup> Erwing Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974, p. 10.

jugements mais la distance physique et visuelle servira toujours d'amortisseur pour garder la face.

La solitude constatée par l'observateur extérieur est contrebalancée par l'intensité de l'interaction sociale vécue par le *chatter* avec ses « interlocuteurs ». C'est de l'intérieur, en entrant moi-même dans un *chatroom*, que j'ai pu expérimenter la rencontre avec d'autres *chatters* à l'identité inconnue. Hormis le message écrit, le *chatter* ne voit rien, ni mimique ni gestes, il n'entend ni voix ni intonation, et il est donc privé de tout ce qui, dans le monde réel, accompagne toute communication orale. Or, tous ces marqueurs de la communication non verbale nous servent de guides, de repères pour interpréter la communication non médiatisée (c'est-à-dire face à face), et constituent la face cachée mais essentielle des relations interpersonnelles. Certes, s'il le désire, le *chatter* peut élaborer son profil personnel pour devenir identifiable par les autres *chatters*. Mais rien ne l'empêche non plus de falsifier les données. La vérification n'est pas possible, si bien que le doute peut s'immiscer, car on ne sait jamais véritablement qui est l'interactant. Tout cela dépend de l'intention de chacun et de la confiance que l'on est prêt à accorder. Cet aspect est renforcé par l'usage de pseudonymes ou de *nicknames* par lesquels chacun s'identifie dans le *chatroom*. « L'avantage de l'ordinateur, c'est qu'il permet de rester anonyme. Je peux parler de moi et de ma vie personnelle sans que l'autre crée un lien entre le *chatter* et la personne que je suis en réalité. On n'a pas besoin de se soucier de son apparence et l'on peut même aller jusqu'à dire des choses dont on pourrait avoir honte. A part cela, dans une conversation réelle, la communication non verbale – la mimique, les gestes... – est trop révélatrice et peut tout gâcher. » L'ordinateur considéré comme paravent remplit donc la même fonction que la solitude qui entoure le *chatter*. Les « bulles » ainsi créées évitent toute situation d'embarras. Il en découle une sensation de confiance dans un cadre de sécurité absolue. Avec la notion d'« embarras », Erwing Goffman réunit « certains signes objectifs du trouble émotionnel »<sup>5</sup>. Comme l'a mentionné la personne interrogée, l'ordinateur enlève « le souci principal [qui] est l'impression présente que l'on se fait sur autrui, quelles que puissent être les raisons profondes ou inconscientes d'un tel souci »<sup>6</sup>.

Etant donné que, dans le *chat*, la question de la face ne se pose pas, contrairement à la vie réelle, les interactions dans le « cyberspace » ne risquent pas d'être ressenties comme un « engagement ». Selon Erwing Goffman, cette sensation s'installe lorsque « l'attachement à une certaine face, ainsi que le risque de se trahir ou d'être démasqué »<sup>7</sup> déterminent l'interaction avec l'autre. Autrement dit, le *chatter* essaie d'éviter l'engagement physique décrit par Erwing Goffman.

### **Le chat : un espace de communauté virtuelle**

L'espace dans lequel a lieu le « jeu de rôles » décrit ci-dessus est le *chatroom*. L'arrivée sur un site de *chat* s'apparente à un couloir avec un grand nombre de portes qui donnent accès à des pièces différentes. Le *chatroom* est un lieu auquel on accède en appuyant sur le sujet de son choix comme si l'on ouvrait une « vraie » porte, physiquement existante. Lorsque j'ai, pour la première fois, franchi le seuil d'une de ces portes, j'ai vu mon pseudonyme apparaître sur la liste des interlocuteurs se trouvant déjà « dans » le *chatroom*. Cette liste s'affiche automatiquement sur la page de chaque « membre » du *chat*. Les personnes présentes se manifestent en me saluant

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 10.

comme si j'étais physiquement entrée dans une salle ou une pièce. Il en va de même lorsqu'on sort du *chatroom*. Dès le premier instant, les autres *chatteurs* consultent le profil que j'ai mis à leur disposition et commencent à poser des questions sur les raisons qui m'ont incitée à venir partager leur *chatroom*. Ces tentatives de cerner ma personnalité et d'en savoir plus sur moi ont un côté très flatteur, car elles me placent au centre de l'intérêt. En même temps, j'ai le sentiment d'être soumise à une pression qui va *crescendo* avec les questions qui suivent mon entrée dans le *chatroom*. Contrairement à la conversation réelle, personne n'attend son tour pour prendre la parole. Si l'on s'attarde trop pour répondre à une question, d'autres sujets sont proposés et se bousculent à un rythme qui dépasse celui, plus modéré, d'une conversation normale dans la vie quotidienne. Je n'ai pas encore fait mes preuves, semble-t-il. Mais cette posture passive se modifie au fil de mes fréquentes apparitions dans le *chatroom*. Il s'agit de s'adapter, et la première séance passée dans un *chatroom* constitue un réel apprentissage. En contrepartie, je me sens de plus en plus « intégrée » et, à l'arrivée d'un nouveau *chatteur*, je me comporte exactement comme les autres *chatteurs* lors de ma propre arrivée. Très peu de temps après, je commence à éprouver un sentiment d'appartenance au groupe : le « je » se mue en un « nous ». Cet usage du « nous » constitue un marqueur linguistique qui signe une appartenance de type communautaire : l'identité personnelle s'efface progressivement pour se conformer aux codes au travers d'un processus d'initiation et d'apprentissage qui se déroule à un rythme effréné. A mon tour, je prends confiance et lance des sujets, des boutades, je pose des questions au même titre et au même rythme que les autres. L'une des personnes interrogées résume cela de la façon suivante : « Le *chat* permet d'établir une relation de confiance plus rapidement que la communication réelle. On peut raconter des choses banales, personnelles ou intimes qu'on ne pourrait pas raconter dans un laps de temps si court à une autre personne dans la vie réelle. On a parfois même l'impression d'avoir beaucoup d'estime pour son interlocuteur ou même de l'apprécier beaucoup, je dirais même d'avoir établi une sorte d'amitié. »

### **Le chat : un espace codé**

Le *chat* est une forme de communication qui permet aux *chatteurs* de mener une « conversation » en temps réel. Mais, contrairement à une conversation réelle, le *chat* se déroule par écrit et utilise un langage particulier et des règles de communication et de comportement bien établies. Celles-ci sont mises à la disposition du *chatteur* sous la forme d'un manuel virtuel à consulter avant d'accéder au *chatroom* et traitent notamment de la rapidité des « échanges verbaux », du comportement moral adéquat et du vocabulaire à éviter.

Au début de mon expérience, j'ai appréhendé avec une certaine hantise ce procédé de communication, qui requiert une maîtrise des règles établies. Pratique d'autant plus exigeante qu'elle fait intervenir un mode d'apprentissage qui doit être rapide, sous peine d'être exclu, voire sanctionné par le groupe. Etant donné la lenteur de mes réponses, les *chatteurs* initiés m'ont demandé à plusieurs reprises si je n'avais pas l'intention de répondre ou si j'étais lente en règle générale. Je me sentais presque vexée par ces remarques trop directes pour ne pas les percevoir comme une provocation. Cette « violation » du rythme de la conversation a tout de suite été sanctionnée par l'ignorance et une mise à l'écart, malgré mon insistance à préciser qu'il s'agissait d'une première expérience.

De plus, un opérateur est responsable du bon déroulement, et donc du contrôle, de l'interaction dans cet espace précis. Il s'agit normalement de la personne qui a pris l'initiative de créer le *chatroom* en question. Pendant les sessions, j'ai été témoin de l'exclusion de deux personnes qui avaient transgressé les règles établies ; elles avaient dénoncé la stupidité d'un *chatteur* et critiqué « l'autorité » de l'opérateur.

Cela dit, l'expérience de l'exclusion, du contrôle et de la sanction fondés sur des normes et des règlements permet de donner quelques pistes de recherche dans la perspective d'une étude plus approfondie de la pratique du *chat*. En effet, dans toute communauté, dans toute société, il existe des structures de hiérarchie et de contrôle que l'on retrouve aussi dans le *chatroom*. Il est vraisemblable que cet espace reproduit les mêmes hiérarchies et les mêmes rôles sociaux que ceux qui existent dans la vie sociale. La question de l'identification du sexe d'un nouveau *chatter* en est l'illustration. Ainsi, au début de mon expérience, je n'ai pas fait mention du sexe, ce qui a immédiatement suscité l'intérêt des autres *chatters* qui voulaient savoir quel pronom personnel il fallait utiliser pour faire référence à mes interventions. Cette tentative de cerner mon sexe ressemblait à un prétexte stratégique pour savoir comment se positionner par rapport à moi en tant qu'« envahisseur » et en quoi je constituais un danger pour la composition établie du groupe. Car, ayant prétendu au début que j'étais un homme, la majorité masculine dans le *chatroom* était alors renforcée et les *chatteresses* féminines se sentaient flattées. Au fur et à mesure que je fréquentais le *chat*, j'ai pu déterminer mon rapport avec chacun des autres *chatters* et ainsi consolider mon rôle dans le groupe. Dans ce processus, la question du sexe perdait très rapidement de son importance. Et lorsque j'ai « corrigé » mon sexe quelques séances plus tard, la réaction était plutôt indifférente puisque cette information ne semblait plus pertinente.

Un autre code consiste à apprendre rapidement le langage spécifique à ce mode de communication, composé notamment d'abréviations ou de combinaison de signaux incompréhensibles pour le non-initié (voir tableau 1).

**Tableau 1 : Exemples d'abréviations en usage dans les *chatrooms***

Abréviation	Signification	
	En anglais	En français
AFK	Away from keyboard	Je ne suis pas au clavier
B	Back	Je suis de retour
BBL	Be back later	Je reviens plus tard
CU	See you	A bientôt
CYa	See ya	A bientôt
Heehee	Giggle	Rire
G	Grin	Grimace
LOL	Laugh out loud	Je me marre
Newbie	New to chatroom	Nouvel-le arrivé/e au <i>chatroom</i>
OIC	Oh, I see	Je vois / Je comprends
OO	Over and out	« Fini et parti »
TMI	Too much information	Trop d'informations
TY	Thank you	Merci
WB	Welcome back	Re-bienvenue
YW	You're welcome	C'était un plaisir

Les *smileys* sont aussi un moyen d'expression important et utile à connaître lorsque l'on veut exprimer des sensations ou des émotions (voir tableau 2).

**Tableau 2 : Exemples de *smileys* en usage dans les *chatrooms***

Caractères	Icône	Signification		Caractères: variantes
		En anglais	En français	
: -)		happy	heureux	:)
: -D		very happy	très heureux	:D or :> or :-d
: -O		surprised / o, no	surpris / oh non	:o
: -P		tongue sticking out	tirant la langue	:p
: -)		wink	clin d'œil	:)
: -(		sad	triste	:( or:<
8o		angry grin	grimace de colère	
: -@		angry	en colère	:@

La connaissance de cet idiome du Net constitue un atout pour s'intégrer dans la « communauté virtuelle ». Enfin, un langage trop sophistiqué ou des questions qui s'éloignent trop du thème du *chatroom* sont également considérés comme opposés aux codes et aux normes en vigueur dans cet espace. Méfiance et mise à l'écart peuvent en être la conséquence indésirable. Dans le *chatroom* sur le « style de vie », nous avons compris que des phrases trop longues et des questions trop sérieuses détonnaient par rapport à la communication « légère » qui, apparemment caractérisait ce *chat*.

Dell Hymes, cité par Yves Winkin, parle dans ce contexte de « compétences communicatives » et fait référence aux « connaissances que doit acquérir sur la langue et ses utilisations adéquates tout individu qui devient un membre à part entière de sa communauté de parole (*speech community*) »<sup>8</sup>. Cette vision renvoie au concept de culture, « fondée [...] sur l'acceptabilité et la prévisibilité que doivent offrir en toute situation les membres d'une culture donnée »<sup>9</sup>.

### **Le *chat* : un espace d'ordre social**

Il n'y a pas de doute : le *chat* est un phénomène perçu de façon ambiguë dans notre société. Il constitue certes une forme de communication à part entière, mais ses caractéristiques spécifiques font qu'il peut passer pour un substitut de l'interaction en face-à-face, souvent ressentie comme trop « embarrassante ». Malgré le fait que la plupart des personnes interrogées ont souligné que le *chat* ne peut en aucun cas remplacer la communication dans le monde réel, il peut être considéré comme un lieu qui facilite l'interaction sociale. A l'instar d'un café ou d'un bar, il constitue un espace de rencontre et de socialisation. Abstraction faite du « forum », il repose moins sur l'échange d'un contenu quelconque que sur l'envie de communiquer sans devoir « s'engager ».

La solitude du *chatter*, souvent mise en avant par les voix critiques, n'est peut-être qu'une fausse apparence – même si cette hypothèse ne peut être totalement écartée. Toujours est-il que le *chat*, avec ses codes, son langage, ses mécanismes de sanction et de contrôle, fait partie intégrale d'une culture et finalement d'un ordre

<sup>8</sup> Yves Winkin, *Anthropologie de la communication*, op. cit., p. 100.

<sup>9</sup> *Ibid.* Comme indiqué dans le texte, Dell Hymes se base sur la définition de Ward Goodenough.

social. La maîtrise de ses règles provoque chez le *chatteur* un sentiment d'appartenance et par conséquent de confiance en soi.

Néanmoins il faut rester vigilant. Quand la rencontre dans l'espace ne se fait pas avec des amis mais avec des inconnus, le *chat* peut leurrer son utilisateur. Les voix critiques ne cessent de souligner ce danger.

### Bibliographie

CABIN Philippe (coord.), *La communication. Etat des savoirs*, Auxerre, Editions des Sciences Humaines, 1998, 462 p.

GIBBS Donna, KRAUSE Kerri-Lee (eds.), *Languages and Cultures of the Internet*, Albert Park, James Nicholas Publishers Pty Ltd, 2000, 242 p.

GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974, 230 p.

JONES Steven G. (ed.), *Cybersociety : Computer-mediated Communication and Community*, London ; Thousand Oaks, CA [etc.], Sage Publications, 1995, 241 p.

WINKIN Yves, *Anthropologie de la communication*, Paris, Editions De Boeck & Lacier SA ; Éditions du Seuil, 2001, 332 p.

—, « Vers une anthropologie de la communication », in CABIN Philippe (coord.), *La communication. Etat des savoirs*, Auxerre, Editions des Sciences Humaines, 1998, pp. 111-118.

WOLTON Dominique, *Internet, et après ? Une théorie critique des nouveaux médias*, Paris, Flammarion, 2000, 240 p.

### Site Internet

MSN Groupes, Chat Centrale : <<http://groups.msn.com/ChatCentrale/chateinstieg.msnw>>.

**Centres d'hygiène *Mc Clean* :  
lieux d'aisance à l'odeur d'argent**

Jean-Claude LUVINI



*Dai diamanti non nasce niente,  
dal letame nascono i fior*<sup>1</sup>

Fabrizio DE ANDRÉ

## Introduction

Cet article se fonde sur mon expérience d'une année et demie en tant que nettoyeur dans les toilettes payantes de la gare de Genève Cornavin. Il s'agit d'abord de décrire la particularité de ce lieu aussi bien que la façon dont les clients qui le fréquentent y réagissent. Afin de mieux comprendre la relation que nous entretenons avec nos actes d'excrétion, je me référerai également à la littérature principale consacrée à ce thème. Toutefois, étonnamment, et en dépit de la qualité de ses représentants, cette littérature se révèle quantitativement limitée.

Condorcet a écrit que les philosophes ont « rarement porté un regard assuré sur les objets placés entre le dégoût et le ridicule ». Mais ce constat semble malheureusement valoir aussi pour les anthropologues. Van der Geest, par exemple, dit connaître à peine deux études d'anthropologie sur la défécation, et en conclut que même cette discipline semble avoir ses préjugés : « *Anthropologists seem to be imprisoned by their own cultural code of propriety when it comes to choosing their research topic. Shit is an improper topic at home ; it is not so much a taboo, it is worse, it is a childish and ridiculous topic.* »<sup>2</sup>

Toutefois, de nombreuses raisons justifieraient un intérêt accru de l'anthropologie pour nos actes de déjection, entre autres : leur caractère quotidien ; leur dissimulation ; le fait qu'ils constituent une interface cruciale entre « nature » et « culture » ; leur caractère incontournable lorsqu'il s'agit d'étudier les notions de corps, pudeur, intimité, etc. ; le fait qu'ils représentent un souci majeur pendant l'expérience de terrain de nombreux anthropologues ; enfin, leur rôle central dans le processus d'apprentissage de la culture : « *The concept of dirt orders society, and order is at the heart of culture [...] Excretions of the body are the most strongly felt matters out of place and, therefore, the most informative pointers of cultural boundaries and identity construction.* »<sup>3</sup>

Bourke, pour sa part, écrivait déjà à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que « l'anthropologie doit étudier l'homme non seulement dans ce qu'il reflète de la grandeur de son Créateur, mais encore dans ses tendances les plus grossières et les plus animales ». Plus significative encore est cependant l'hypothèse qu'il formule, selon laquelle « on ne saurait imputer l'introduction des latrines et des urinoirs à de pures considérations d'hygiène [...] La terreur peut [...] avoir été le motif qui conduisit à disperser, à dissimuler ou à conserver dans des récipients appropriés les déjections alvines d'une communauté »<sup>4</sup>.

Dans cette perspective, les toilettes *Mc Clean*, qui se veulent « propres et sûres », se présentent comme de puissants engins pour neutraliser toute forme de peur. Mais plutôt que de les voir, à la suite de Freud, uniquement comme les éléments d'une

---

<sup>1</sup> « Des diamants rien ne naît, du fumier naissent les fleurs » (*Via del campo*, 1968).

<sup>2</sup> Sjaak van der Geest, « Not Knowing about Defecation », papier présenté au colloque *On Knowing and Not Knowing in the Anthropologies of Medicine*, University College London, 11-12 septembre 2003, p. 8.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>4</sup> John Gregory Bourke, *Les rites scatologiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981 [1891], pp. 40 et 128.

grande entreprise de camouflage et de dissimulation de nos matières organiques, il apparaît plus approprié, à la suite de Foucault, de les considérer comme l'expression d'une volonté moderne de maîtriser tous les aspects de notre vie. Nos corps, loin de n'attirer qu'une attention marginale, qui serait absente de nos discours, sont devenus l'objet d'une ingénierie sociale de plus en plus envahissante et sophistiquée. Chez *Mc Clean*, il n'est donc pas tant question de passer nos déjections sous silence que de les administrer sur un mode médical.

## Les lieux

D'après plusieurs témoignages, ce n'est pas une tâche facile que de trouver des toilettes à la gare de Cornavin ; pourtant, il y en existe au moins six. Les premières sont situées à chaque extrémité du sous-sol : celles-ci, sans être véritablement publiques (c'est l'ensemble des commerçants de la gare qui les financent), sont accessibles gratuitement. Leur état général est passable, mais leurs horaires d'ouverture sont limités et, de plus, irréguliers. Trois autres toilettes se trouvent à l'intérieur des restaurants ou des cafés de la gare, mais les gérants exigent que l'on consomme avant d'en donner les clés ou de transmettre le code pour permettre aux gens de se soulager<sup>5</sup>. Cependant, c'est vers les toilettes *Mc Clean* que pointent les panneaux bleus officiels. Pour y accéder, il faut s'engager sur une rampe légèrement inclinée, qui forme la première partie d'un couloir d'environ quinze mètres de longueur, coïncé entre la paroi d'un kiosque et celle d'un bar. En haut de la rampe, une enseigne lumineuse nous souhaite la bienvenue à *Mc Clean, Safe & Clean Toilets*. Après avoir franchi la porte coulissante en verre, nous entrons dans un espace lumineux qui tranche avec la relative obscurité de la gare. C'est à cette entreprise privée que les Chemins de fer fédéraux et la Ville de Genève ont confié la responsabilité de prendre en charge les besoins physiologiques – mais qui peut-être ne le sont pas seulement – des personnes de passage.

Le groupe *Mc Clean* a été créé par un Suisse allemand qui, ayant bu un peu trop de bière, n'avait pas réussi à trouver un lieu suffisamment propre pour uriner. Après l'ouverture du premier centre dans la gare de Bâle en 1995, l'entreprise a connu un essor remarquable, car ses centres sont aujourd'hui déjà présents dans les sept principales gares suisses, mais aussi dans huit gares allemandes, dans la gare de Luxembourg ainsi que dans la Gare du Nord de Paris. Tous ces centres se caractérisent par un haut niveau d'hygiène et, plus largement, de « sécurité ».

Ce service est néanmoins onéreux : on exige 1 franc suisse pour accéder aux urinoirs, 2 francs pour profiter des WC (les femmes, nature oblige, n'ont pas le privilège du choix<sup>6</sup>), et 12 francs pour prendre une douche (les serviettes et le

---

<sup>5</sup> Afin d'éviter la fréquentation de ses cabinets par des personnes non désirées, en particulier par des toxicomanes, le restaurant *Passaggio* a adopté des mesures plutôt draconiennes, de sorte que l'escalier qui descend vers ses toilettes est protégé par des barreaux formant une espèce de cage. Le problème a été en partie résolu par la récente mise à disposition, derrière la gare, d'un petit bus où l'on offre aux toxicomanes des seringues propres et un espace où ils sont acceptés.

<sup>6</sup> Cette différence de traitement ne manque pas de soulever l'indignation des dames. Est-elle justifiée ? D'un côté, il faut reconnaître que les urinoirs demandent beaucoup moins de travail pour ceux qui doivent les entretenir, et que, même en dehors de *Mc Clean*, uriner est souvent plus facile pour les hommes : les prix ne feraient que refléter cette circonstance. (Il est néanmoins vrai que dans certains lieux et à certaines époques, comme par exemple au Tessin avant la Seconde Guerre mondiale, les villageoises se déchargeaient nonchalamment dans les rues, tout aussi facilement – sous leurs larges jupes – que les hommes.) D'un autre côté, les femmes qui protestent soutiennent que le besoin qu'elles doivent satisfaire est du même type que celui des hommes : alors pourquoi payer le double ? Le problème, très crûment exposé, est qu'on ne peut pas vérifier si elles ne vont qu'uriner. En effet, tandis

shampooing sont inclus). En revanche, les handicapés et les enfants ont le droit d'entrer gratuitement, ainsi que les mères qui viennent changer les couches de leur bébé (un lieu séparé est mis à leur disposition). Ces exceptions reflètent une valorisation de la famille, confirmée entre autres par la page d'accueil du site Internet de *Mc Clean* (où l'effigie stylisée d'un homme rejoint celle d'une femme qui l'attend à l'intérieur d'un cercle)<sup>7</sup>. Il est néanmoins facile de comprendre que *Mc Clean* est avant tout un grand *business*<sup>8</sup>. Ce qui renvoie à la vaste question de la privatisation des services. Face à l'évidente incapacité de l'administration publique de répondre adéquatement aux exigences les plus concrètes des contribuables<sup>9</sup> – et en dehors de toute considération d'équité –, l'entreprise privée se présente clairement comme la solution plus efficace<sup>10</sup>.

Mais revenons aux spécificités de *Mc Clean* à Genève : une fois franchi le seuil de la porte coulissante, les visiteurs se trouvent face à un beau comptoir de réception en bois, derrière lequel une personne habillée en blanc, dans le genre infirmier, est prête à leur fournir des renseignements. Mais de quels renseignements peut-on avoir besoin ? En effet, les choses ne sont pas aussi simples qu'on pourrait le penser. D'abord parce qu'il n'est pas évident que l'on ait effectivement atteint des cabinets. Où sont ils ? On voit en effet surtout des vitrines remplies de produits de toilette (shampooing, crème à raser, serviettes hygiéniques, préservatifs, déodorants, etc.)<sup>11</sup>, et les deux portes donnant accès aux douches.

C'est seulement après avoir fait quelques pas en avant et regardé un peu dans tous les sens que les gens commencent à comprendre : l'aile droite abrite les WC réservés aux dames, celle de gauche, les WC réservés aux hommes, tandis que les urinoirs se cachent dans un coin à l'arrière gauche (voir le plan en annexe). Les entrées sont cependant bloquées par des tourniquets qui n'autorisent le passage qu'après avoir introduit la monnaie dans une fente (une autre machine permet de changer la monnaie, mais malheureusement elle passe souvent inaperçue).

Une fois à l'intérieur, les catelles jaunes et bleues de ton pastel qui recouvrent les parois, ainsi que des éléments en bois et en marbre, tentent d'atténuer la froideur de l'acier. Cependant, c'est la technologie qui prime : des feux bicolores placés à côté de chaque porte signalent par le vert les toilettes libres et propres. La lumière rouge, au contraire, indique les toilettes qui sont occupées. Enfin, lorsque les deux lumières sont allumées simultanément, elles indiquent une toilette qui vient d'être libérée, mais qui

---

qu'elles paient pour avoir la liberté de faire ce qu'elles veulent, les hommes sont souvent obligés de spécifier leur besoin afin d'entrer du côté approprié ; pour certains cela peut se révéler assez embarrassant (devoir « avouer » que l'on ne souhaite pas « simplement » uriner semble mettre certaines personnes mal à l'aise).

<sup>7</sup> Autre exemple de cette tension entre argent et principes moraux : la récente apparition d'une forme de publicité à l'intérieur des centres *Mc Clean*. Des brochures disposées à la réception et des affiches placardées derrière chaque porte permettent à une association de sensibiliser les gens au don d'organes.

<sup>8</sup> Dans la gare de Zurich, par exemple, pendant les mois d'été le nombre de clients s'élève à environ cinq mille personnes par jour, ce qui correspond à un gain d'au moins 200'000 francs suisses par mois. Considérons en outre que, dans la seule gare de Berlin, *Mc Clean* est présent avec trois centres.

<sup>9</sup> Une série d'articles consacrés à l'état déplorable des toilettes publiques dans les villes de Suisse romande ont été publiés pendant l'été 2003 par le quotidien *Le Matin* (voir Michel Noverraz, « Ces WC qui font honte à Genève », 26 juillet 2003). Une certaine réaction semble cependant s'amorcer, au moins à Genève (voir <[www.ville-ge.ch/geneve/amenagement](http://www.ville-ge.ch/geneve/amenagement)>).

<sup>10</sup> Pour une illustration des avantages potentiels découlant d'une privatisation des toilettes publiques dans un pays comme le Ghana, voir Sjaak van der Geest et Nelson Obirih-Opareh, « Getting Out of the Shit : Toilets and the Daily Failure of Governance in Ghana », in *idem* (eds.), *Toilets and Sanitation in Ghana : An Urgent Matter*, Accra, Institute of Scientific and Technological Information, 2001, pp. 6-13.

<sup>11</sup> « C'est un peu genre pharmacie ici ! » a commenté une fille.

doit encore être nettoyée et légèrement parfumée (par le personnel, pas automatiquement), afin que chaque client puisse avoir la garantie d'accéder à une cuvette bien blanche et, dans la mesure du possible, pas trop malodorante<sup>12</sup>. Chaque client dispose d'une cabine bien équipée (il y a un portemanteau, du papier hygiénique de qualité<sup>13</sup>, une serviette parfumée, une petite poubelle), et surtout bien isolée<sup>14</sup>. L'intention fondamentale, comme l'a confirmé une responsable de *Mc Clean* (par ailleurs très réticente à dévoiler le moindre secret à la base du succès de l'entreprise), est de permettre aux clients de se sentir « comme chez eux », de sorte que tout luxe excessif est aussi évité.

Mais, au-delà de cette intention, et à l'instar d'un particulier parisien qui, dans une lettre adressée à Louis XIV, demanda des chaises percées « faites de manière bienséante et qui *ne paraîtront pas ce qu'elles seront* »<sup>15</sup>, les concepteurs de *Mc Clean* semblent avoir été motivés par le souci de créer des lieux d'aisance qui fassent oublier le côté sale et périssable de la vie.

### Les clients

La clientèle de *Mc Clean* Genève est très hétérogène, tant par sa provenance géographique que par sa position sociale : prêtres, rabbins, prostituées, militaires, clochards, ambassadeurs, couples de retraités, groupes guidés de Japonais, aveugles, femmes enceintes, Indiens, Arabes, banquiers et ouvriers... Dans ce lieu d'observation et de rencontre privilégié, personne ne semble manquer. Les réactions sont inévitablement très variées et difficiles à regrouper. On passe de l'aisance des habitués à l'émerveillement de la plupart des nouveaux arrivés, mais presque tous témoignent d'une grande gentillesse envers les préposés à l'entretien des locaux. Il semble en effet que les clients aient tendance à s'assurer de leur bienveillance afin de mieux surmonter le moment délicat qui justifie leur présence.

Mais l'aide qu'ils requièrent découle surtout de la relative complexité de la procédure pour accéder aux cuvettes. Malgré une signalisation suffisamment claire et compréhensible, on pourrait se croire dans une sorte de labyrinthe, avec une dizaine d'étapes à franchir. Voilà pourquoi la plupart des clients butent sur chaque obstacle et demandent en différentes langues et avec toutes sortes de gestes et de regards bizarres : « Est-ce qu'il y a des toilettes par ici ? » « C'est ouvert ? » « Faut-il payer ? » « Faut-il acheter un billet ? » « Avez-vous de la monnaie ? » « Où faut-il mettre la pièce ? » « Puis-je passer ? » « Puis-je entrer là ? » « Où sont les serviettes ? » « Où peut-

---

<sup>12</sup> S'il apparaît élémentaire, le symbolisme des feux donne toutefois lieu à de nombreuses incompréhensions (il est compliqué par une combinaison supplémentaire : la lumière rouge clignotante signale que la cabine est occupée depuis plus de quinze minutes et qu'il faut donc s'assurer de l'état de la personne qui s'y trouve).

<sup>13</sup> Cela n'empêche pas certains musulmans d'entrer avec une petite bouteille d'eau, car l'usage du papier est « un geste très culturel qui ne concerne qu'un tiers de l'humanité » (Nic Ulmi, « Le PQ jubile. Le papier toilette a 75 ans », *Tribune de Genève*, 29 avril 2003, p. 18). En ce qui concerne la signification de l'usage de l'eau par les musulmans, voir John Gregory Bourke, *op. cit.*, pp. 136-138.

<sup>14</sup> L'importance de l'isolement sonore est confirmée par une informatrice : « Ce qui me gêne, c'est que les cabines des toilettes ne soient pas complètement fermées, il y a toujours gêne quand on entend les autres et qu'ils vous entendent. C'est presque impossible de faire caca dans ces conditions. » Cette gêne est particulièrement ressentie au Japon, où dans les WC des sons bucoliques permettent aux gens de dissimuler « ce que nul n'est censé entendre » (Elizabeth Gilles, « Une ethnologue sur le trône », *Construire*, n° 8, 17 février 2004, p. 15). Il m'est arrivé aussi d'entendre un Indien nord-américain crier de l'intérieur de sa cabine : « *It's too quiet man ! I can't even crap and fart in peace! You need music and radio in a shithouse !* »

<sup>15</sup> Roger-Henri Guerrand, *Les lieux. Histoire des commodités*, Paris, La Découverte, 1997 [1985], p. 43.





on les jeter ? » « Où est la sortie ? » Etc. Conscients d'apparaître un peu empotés, les clients eux-mêmes s'exclament : « On dirait qu'on est tous idiots, avec notre pièce de monnaie dans la main ! » « On est dépassé, mon ami, on vient de la campagne ! » « C'est compliqué pour aller chier ! »

Devoir payer suscite la fureur de plusieurs visiteurs. Certains, comme ce haut fonctionnaire de la Maison des droits de l'homme, préfèrent revenir sur leurs pas et redescendre la rampe<sup>16</sup>. D'autres nous injurient en tenant des propos plus ou moins amusants : « Deux francs pour poser sa pêche ? Vous êtes débiles ! » « Je suis une femme de 90 ans, j'ai travaillé pour l'Etat et je n'ai jamais vu une vacherie pareille : nous payons nos impôts et nous ne pouvons même pas pisser gratuitement ! » « C'est le supermarché des chiottes ! » « Ce n'est pas pour les deux francs... Ça ne se fait pas ça... Ça ne se fait pas ça ! » « Qu'est-ce qu'il y a pour ce prix-là ? » « *Money and power, power and money... This is Babylon system !* » (selon un Gambien très décontracté et enjoué). « Pour lâcher un fil il faut payer un franc ? Nom de Dieu ! Je vais pisser ici par terre » (ce qui, une fois, s'est effectivement produit !). « On paie des impôts pourquoi ? C'est n'importe quoi ! Si les citoyens ne peuvent même pas aller pisser dans un endroit propre sans payer, c'est n'importe quoi... C'est n'importe quoi ! » « Ce n'est pas vrai, ce n'est pas vrai... C'est dégueulasse : une ville comme Genève... Nous en Valais on n'a pas ça ! » « Il n'y a pas de tarifs chômeurs ? »

Mais d'autres personnes – qui peuvent appartenir à nos plus hautes autorités politiques – ne rechignent pas à profiter des lieux. En règle générale, elles ne semblent pas regretter d'avoir dépensé quelques sous pour ce moment de détente<sup>17</sup>. Pour plusieurs personnes, la visite à *Mc Clean* coïncide avec un moment de pause, de retrait de la temporalité extérieure. C'est ainsi que, par exemple, nous recevons la visite périodique d'un financier qui, à chaque fois, laisse derrière lui une petite bouteille de liqueur vide, ou celle d'une prostituée qui vient prendre sa douche en payant toujours trois francs de plus que le tarif exigé (bien que les pourboires soient interdits), ou encore celle de nombreuses personnes qui, malgré leurs moyens apparemment modestes, aiment à profiter des services et de la tranquillité de *Mc Clean*.

Il ne manque pas de visiteurs qui voient dans ce mélange bien géré d'hygiène et d'argent un emblème de la Suisse<sup>18</sup>. Cela est compréhensible, mais en réalité M. Weisskopf, qui a créé *Mc Clean*, ne peut aucunement se considérer comme un

---

<sup>16</sup> Peut-être a-t-on oublié, parmi la panoplie des droits déjà « existants », le droit à déféquer en un lieu salubre. Il semble néanmoins que ce droit soit couvert dans la pratique par les textes et déclarations de UN-Habitat, une agence spécialisée des Nations unies (pour mieux connaître les grands défis de son *Human Settlements Programme*, voir <[www.unhcs.org](http://www.unhcs.org)>). La présence de toilettes et leur liaison plus ou moins bonne aux réseaux d'eau et aux égouts sont considérées comme d'importants indicateurs de « développement ». Deux anthropologues arrivent même à suggérer que « *sanitation is an excellent case to test the workings and adequacy of governance [...] If availability of toilet facilities and the method of removal and disposal are indications of level of development, the city of Accra cannot be rated high on the scale of development* » (Sjaak van der Geest et Nelson Obirih-Opareh, *op. cit.*, pp. 2 et 4). A ce sujet, voir aussi le site du professeur Bindeshwar Pathak, fondateur en Inde du Mouvement Sulabh, engagé dans le « grand défi » d'améliorer la gestion des déjections d'un milliard de personnes peu disciplinées, <[www.sulabh-toiletmuseum.org](http://www.sulabh-toiletmuseum.org)>.

<sup>17</sup> Un Nord-Américain, par exemple, était ravi : « *That's lovely, Sir, thank you very much ! I wished we had something like this in St. Diego !* »

<sup>18</sup> Plusieurs fois, le livre de Roger-Henri Guerrand fait allusion à la Suisse, « pays où l'hygiène, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, est devenue une vertu nationale en même temps qu'une source de profits » (*op. cit.*, p. 182). D'ailleurs, c'est grâce à l'ingéniosité d'un Zurichois que le monde peut aujourd'hui bénéficier d'un siège autonettoyant (voir le site Internet <[www.hygolet.com](http://www.hygolet.com)>, sur lequel l'entreprise *Hygolet* explique sa « mission »). Comment oublier, enfin, le rôle de nos banques qui, suivant l'exemple de la déesse mexicaine Tlacoquani (c'est-à-dire « mangeuse de saletés »), se sont spécialisées dans le lavage de l'argent sale ? Il n'est donc pas surprenant qu'à *Mc Clean* on entende assez souvent des commentaires du type : « C'est très suisse ici ! »

pionnier, car l'idée de mettre à disposition des latrines particulièrement propres et celle d'exiger un paiement remontent loin dans le temps. Déjà l'empereur Vespasien démontra à son fils Titus que l'argent prélevé sur l'urine ne sentait pas mauvais et, tout au long de l'histoire, le lien entre les excréments et l'argent a été fort. En Europe, les vidangeurs exigeaient une rémunération assez élevée, que tous ne pouvaient pas se permettre de régler aussi souvent qu'il aurait fallu, et leur butin, engrais extrêmement efficace, faisait l'objet d'un commerce lucratif avec les agriculteurs et les tanneurs.

La volonté d'embellir les objets et les lieux de nos excréments a aussi parcouru les siècles<sup>19</sup>. Les latrines communautaires de l'ancienne Ephèse, entourées d'une petite colonnade, dégagent encore aujourd'hui un charme singulier. Dans l'histoire plus récente, les pots de chambre ont été décorés de mille manières<sup>20</sup>, et le Paris du XIX<sup>e</sup> siècle – en dehors des nombreuses tourelles-urinoirs à l'aspect de minarets (utilisées aussi pour l'affichage publicitaire) – abritait des édicules qui ressemblaient à de véritables chapelles<sup>21</sup>. Cette recherche de la beauté a trouvé son apogée avec la cuvette de WC en porcelaine blanche qui, selon Le Corbusier, est « l'un des plus beaux objets que l'industrie ait fabriqués : là se révèlent toutes les courbes sensuelles de la divine face humaine, mais sans ses imperfections. Jamais les Grecs ne sont parvenus à un semblable sommet »<sup>22</sup>. L'irruption de l'urinoir de Marcel Duchamp dans le monde de l'art officiel n'a fait que remettre en cause le statut de celui-ci, non celui des urinoirs.

Toute cette beauté commande un certain respect. Ainsi, même un solide gaillard, d'apparence assez rustre, a exhorté, en passant à travers le tourniquet des urinoirs, le grand rat qu'il portait sur l'épaule à « ne pas faire des conneries ». On touche ici à la dimension ludique de *Mc Clean*, qui en dépit d'une ambiance quelque peu stérilisée, proche du milieu hospitalier, réserve des moments de gaieté, tant pour le personnel que pour les clients. C'est ainsi que l'on a pu entendre : « C'est drôle cette toilette ! » (petite fille à sa mère). « *It's very nice, I never had so much fun with two francs in a long time* » (jeune femme). « *Oh man, this is interesting ! I feel so cool, this is so cool !* » (Afro-Américain qui, tout en se soulageant, essayait de transmettre l'amusement provoqué par les urinoirs à la famille et aux amis qui l'attendaient à l'entrée). « Ha ! Il y a une mouche ! Ha j'adore ! Ha j'adore ! Ha ! Je reviendrai à Genève ! »<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Ainsi s'exprimait l'utopiste socialiste Etienne Cabet : « Les lieux qui sont naturellement les plus dégoûtants sont ceux où l'art a fait le plus d'efforts pour en éloigner toute espèce de désagrément » (*Voyage en Icarie*, 1842, cité par Roger-Henri Guerrand, *op. cit.*, p. 86).

<sup>20</sup> Dans une lettre envoyée à sa « chère grand maman » en 1768, Madame du Deffand raconte sa joie en ouvrant le cadeau reçu : « Un pot de chambre. Mais d'une beauté, d'une magnificence telles que mes gens, tout d'une voix disent qu'il en fallait faire une saucière. Le pot de chambre a été en représentation hier toute la soirée et fit l'admiration de tout le monde : les pois [qui étaient à l'intérieur] furent mangés sans qu'il en restât un seul » (cité par Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 1997 [1939], pp. 191-192). Voir aussi le livre de Lucinda Lambton (*Chambers of Delight*, London, Gordon Fraser, 1983), qui contient quatre-vingt-une reproductions de vases de nuit du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, et qu'on peut consulter au musée de l'Ariana à Genève.

<sup>21</sup> C'est, par exemple, au célèbre architecte Emile Gaudrier qu'on a confié la réalisation, en 1874, des cabinets des jardins des Champs-Élysées, *tempietto* néoclassique d'un luxe qui surpassait les délices offertes par les toilettes du Palais-Royal qui, déjà en 1819, abritaient des « cabinets d'une propreté extrême, avec des glaces, une jolie femme au comptoir, des préposés pleins de zèle ». De son côté, la place Saint-Sulpice offrait des « cabinets inodores à cinq centimes, tandis qu'à la place de la Madeleine, on pouvait trouver des « water-closets à quinze centimes » (Roger-Henri Guerrand, *op. cit.*, pp. 89 et 167). C'est en 1905 néanmoins que les véritables précurseurs de *Mc Clean* apparaissent, avec des halles de nécessité souterraines d'environ 150 mètres carrés, qui pratiquaient déjà plusieurs tarifs selon les différents besoins.

<sup>22</sup> Confiance recueillie dans le livre du photographe Brassai, *Les artistes de ma vie*, Paris, Denoël, 1982.

<sup>23</sup> Une mouche est dessinée à l'intérieur des urinoirs, pour permettre aux hommes de mieux « viser ». A cette touche ironique s'ajoute une touche de magie, grâce à une chasse d'eau qui s'actionne au bon moment, sans que l'on comprenne comment. Il m'est aussi arrivé de voir un mari déranger sa femme

## Quels besoins ?

Après ces considérations essentiellement descriptives, la dernière partie se propose, à la lumière des réflexions de certains auteurs majeurs, de mieux comprendre les raisons qui expliquent le succès des centres d'hygiène *Mc Clean*.

On pourrait croire – comme certains anthropologues semblent le suggérer – que le désir de camoufler tant l'acte que le produit de nos déjections est quasi universel<sup>24</sup>. Mais, dans les faits, les choses sont loin d'être aussi simples, et les variations à travers l'histoire et l'espace sont trop nombreuses pour risquer des généralisations. Il semble assuré que les anciens Romains, autant que les Grecs et les Egyptiens, avaient un rapport beaucoup plus décontracté avec leurs corps, et déféquaient avec insouciance les uns à côté des autres (avec néanmoins une séparation entre les hommes et les femmes), dans un rituel communautaire qui donnait l'occasion de dialoguer et de plaisanter ensemble. Quant aux Amérindiens, Torquemada relate qu'ils « adoraient les cabinets et les latrines, [...] le bruit et le vent que fait le ventre lorsqu'il s'en exhale quelque humeur ou flatulence »<sup>25</sup>. Et aujourd'hui encore il arrive à des voyageurs de se confronter à des pratiques « étranges », par exemple celles en vigueur dans la campagne chinoise, où le rituel exige qu'on défèque « en rang d'oignons et en toute convivialité », se renseignant sur ce que notre voisin a mangé<sup>26</sup>.

L'évident contraste entre ces pratiques et l'« individualisme hygiéniste et castrateur » de l'Occident contemporain<sup>27</sup> a donné lieu à des interprétations évolutionnistes assez simplificatrices<sup>28</sup>. Sigmund Freud, pour sa part, considère que « les hommes civilisés, aujourd'hui, sont confrontés au problème de leur corporéité. Ils sont à l'évidence gênés par tout ce qui leur rappelle par trop la nature animale de l'humain. [...] Ils ont choisi, pour éluder cette situation fâcheuse, un subterfuge en déniautant autant que possible la réelle existence de cet inopportun "reste de terre", en se le cachant les uns des autres, bien que chacun sache ce que l'autre a à lui cacher, et en refusant à cette partie l'attention et le soin auxquels elle aurait droit en tant que partie

---

qui prenait son temps, en frappant à la porte de sa cabine et en s'exclamant d'une voix grave : « Vos documents, Madame, c'est les gendarmes suisses ! »

<sup>24</sup> Erasme, par exemple, soutenait qu'il y avait des « membres que la nature a associés au sentiment de pudeur » (Norbert Elias, *op. cit.*, p. 186). Et, pour Sjaak van der Geest (« Not Knowing about Defecation », *op. cit.*) : « Most of the few ethnographic accounts of defecation across the world emphasise its disappearance from public life and the existence of embarrassment, shame, fear and disgust surrounding the topic [...] The need to avoid the topic [...] occurs worldwide. » Les peuples des îles Trobriand ont été décrits par Malinowski comme étant très pudiques sur la défécation ; et, pour les Bamiléké du Cameroun, la dissimulation des actes d'excrétion constitue la règle (même en parler est considéré comme malséant). Cela rappelle la sensibilité (nouvelle !) qui émerge en Europe à l'époque de la Réforme, quand Giovanni della Casa écrit dans son *Galateo* : « Je ne trouve pas bon que, revenant de ses nécessités naturelles, il se lave les mains en présence d'une honnête compagnie, pource que la raison pour laquelle il se lave représente quelque chose de mausade à l'imagination de ceux qui le voyent » (1609, cité par Norbert Elias, *op. cit.*, p. 187).

<sup>25</sup> Torquemada, *Monarchia Indiana*, Madrid, 1723 ; cité par John Gregory Bourke, *op. cit.*, p. 120.

<sup>26</sup> Elisabeth Gilles, *op. cit.* Des récits semblables m'ont été relatés concernant le Ghana et l'Afghanistan.

<sup>27</sup> Il semble toutefois que, au moins par rapport au XIX<sup>e</sup> siècle, un certain franc-parler se soit installé. Déjà Elias pouvait écrire : « On observe de nos jours [...] un certain relâchement par rapport au XIX<sup>e</sup> siècle, du moins en ce qui concerne l'évocation verbale des besoins naturels. [...] Mais ce relâchement n'est possible que parce qu'un minimum d'habitudes, d'autocontraintes ancrées dans des institutions techniques [...] semble assuré. » Voir entre autres un des derniers films de Pedro Almodovar, où une secrétaire explique son bonheur en disant qu'elle vient juste de « couler un bronze monumental » (*Parle avec elle*, 2002).

<sup>28</sup> John Gregory Bourke, par exemple, en dépit de la finesse de ses analyses, considère que c'est à travers les coutumes scatologiques des différentes populations « qu'on peut mesurer le mieux le progrès de l'humanité » (John Gregory Bourke, *op. cit.*, p. 35).

intégrante de leur être. La démarche la plus sage aurait été sans aucun doute de lui faire droit et de lui concéder autant de dignité que sa nature le permet »<sup>29</sup>. Mais si, d'un côté, il est sans doute vrai que *Mc Clean* participe à la dissimulation de nos excréments, de l'autre, ses centres d'hygiène apparaissent aussi comme des tentatives, précisément, de faire droit – et de conférer la plus grande dignité possible – à nos « restes de terre ».

Une interprétation plus pertinente du rôle joué par *Mc Clean* dans notre société s'inspire des travaux de Michel Foucault. S'interrogeant sur « le cas d'une société qui, depuis plus d'un siècle, se fustige bruyamment de son hypocrisie, parle avec prolixité de son propre silence, s'acharne à détailler ce qu'elle ne dit pas, dénonce les pouvoirs qu'elle exerce et promet de se libérer des lois qui l'ont fait fonctionner »<sup>30</sup>, il explique que, pour ce qui concerne la relation de la classe bourgeoise à la sexualité, « il ne s'agit pas d'un ascétisme, en tout cas pas d'un renoncement au plaisir ou d'une disqualification de la chair, mais au contraire d'une intensification du corps, d'une problématisation de la santé et de ses conditions de fonctionnement ; il s'agit de nouvelles techniques pour maximaliser la vie ; [...] loin que la classe qui devenait hégémonique au XVIII<sup>e</sup> siècle ait cru devoir amputer son corps d'un sexe inutile [...] elle s'est donné un corps à soigner, à protéger, à cultiver, à préserver de tous les dangers et de tous les contacts, à isoler des autres pour qu'il garde sa valeur différentielle »<sup>31</sup>. Dans notre société il ne s'agit donc pas tant de tolérer ou de condamner les excréments, mais plutôt de les gérer, de les insérer dans des systèmes d'utilité, de les régler pour le plus grand bien de tous.

D'autant plus que le fait d'uriner ou de déféquer constitue des rituels dont la fréquence n'enlève rien à leur importance ni aux précautions qu'ils requièrent<sup>32</sup>. Plus précisément, on est face à de « mini-rites » de passage, dans lesquels le seuil entre l'« avant » et l'« après » ne distingue rien de moins qu'un état de pureté par rapport à un état de souillure<sup>33</sup>.

La particularité des centres *Mc Clean*, lesquels sont tous situés dans des gares, corrobore le sentiment d'être à la fois « de passage » et « en transit » (avec toutes les connotations associées à ce terme), ce qui, à Genève, est accentué par le long couloir et

---

<sup>29</sup> Sigmund Freud, « Préface » à l'édition allemande du livre de John Gregory Bourke *Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker* (Leipzig, Ethnologischer Verlag, 1913), reproduite dans l'édition française, *Les rites scatologiques*, op. cit., p. 32.

<sup>30</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 16.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 162-163. Il nous a semblé légitime d'élargir ses considérations relatives à nos attitudes envers la sexualité à la thématique ici analysée.

<sup>32</sup> Cf. Mary Douglas *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966 p. 114 : « No experience is too lowly to be taken up in ritual and given a lofty meaning. » Le caractère de nos déjections reste social même quand elles sont pratiquées de manière solitaire : « Most action that is asocial in the immediate, narrow sense of the term, is asocial just because cultural implementation rules define it so. Thus, for the most part, it is the culture that determines the domains in which people act individualistically » (Alan Page Fiske, *Structures of Social Life : The Four Elementary Forms of Human Relations*, New York, The Free Press, 1991).

<sup>33</sup> On pourrait aussi, à partir des thèmes abordés par Mary Douglas, parler de « rituels de séparation » : « The only way in which pollution ideas make sense is in reference to a total structure of thought whose key-stone, boundaries and internal lines are held in relation by rituals of separation » (Mary Douglas, op. cit., p. 41). Ce concept, loin de s'opposer à celui élaboré par Arnold van Gennep (*Les rites de passage*, Paris, Picard, 1909), est plutôt son inévitable complémentaire. L'idée fondamentale est que ce qui est important dans une transition n'est pas tellement le passage en soi, mais l'effet d'ordre produit par la définition (arbitraire) d'un seuil qui institue et consacre la différence entre deux catégories (voir aussi Pierre Bourdieu, « Les rites comme actes d'institution », in Pierre Centlivres, Pierre Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui*, Actes du Colloque de Neuchâtel, 1981, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986, pp. 206-207).

le singulier jeux de lumières<sup>34</sup>. Le statut de zone de transition est bien confirmé par la singulière réaction d'une femme anglo-saxonne, laquelle, avec un regard mi-égaré mi-apeuré, s'est exclamée : « *This is strange for a station... I feel like being in a twilight zone, not in reality... It's weird... It's good.* »<sup>35</sup>

*Safe and Clean Toilets* donc, où la référence à la sécurité acquiert un sens bien plus profond que celui de l'absence de personnes non désirées : *Mc Clean* prétend administrer au mieux un petit rituel de « passage », tout aussi important pour nos corps que pour nos esprits, qu'il soustrait à tout risque de pollution, en assurant ses clients que tout est sous contrôle, et que le danger est anesthésié.

Cependant, on ne peut pas oublier le caractère subversif des actes d'excrétion face à ce qui se présente comme un appareil de pouvoir. Comme le montre un dessin animé brésilien<sup>36</sup>, un régime dictatorial parvient à imposer la couleur bleue à l'ensemble du paysage et des choses, mais il est incapable de supprimer la révolte des citoyens qui, un par un, commencent à parsemer la ville de crottes brunes, devenues des symboles de liberté. Toutefois, même si au niveau individuel satisfaire ses besoins est vécu comme une libération, l'étude que l'on vient de conclure montre que la forme que cela prend est culturellement déterminée, héritage d'une histoire qui a connu des changements radicaux de pratiques et d'attitudes.

---

<sup>34</sup> La luminosité sur laquelle on débouche est source de surprise et contraste avec une tradition qui associe le monde des excréments à la nuit. Sjaak van der Geest explique par exemple que les vidangeurs du Ghana, appelés *Kruni*, sont littéralement des « personnes de la nuit », personnification de l'horreur akan pour la merde (Sjaak van der Geest, « Getting out of the shit », *op. cit.*, pp. 13-14). Pour sa part, Mary Douglas explique comment, chez les Israélites, « a warrior who had had an issue of the body in the night should keep outside the camp all day and only return after sunset, having washed » (Mary Douglas, *op. cit.*, p. 51).

<sup>35</sup> Rappelons que le terme *twilight*, « crépuscule », renvoie à une période de la journée entre la lumière et les ténèbres, et que *twilight zone* est utilisé pour désigner « une zone ou une condition au statut indéterminé ou transitionnel » (*Collins English Dictionary*). L'importance de faciliter le transit physiologique par une disposition architecturale spécifique est attestée aussi par les mots d'un ingénieur de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, relatifs à l'agencement des toilettes dans les trains : « La Compagnie de l'Est a pensé, avec beaucoup de raisons, qu'un grand nombre de voyageurs hésiteront toujours à quitter la place qu'ils occupent dans un compartiment pour pénétrer immédiatement dans un WC contigu ; une transition est nécessaire et elle est ici très heureusement offerte sous forme de promenade dans un couloir » (*Traité complet des chemins de fer*, 1891 ; cité par Roger-Henri Guerrand, *op. cit.*, p. 174).

<sup>36</sup> Otto Guerra *et al.*, *O Reino Azul* (The Blue Kingdom), Brésil, Otto Desenhos Animados Ltda, 1989 (présenté aussi au Forum social de Porto Alegre).

## Bibliographie

- BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institution », in CENTLIVRES Pierre, HAINARD Pierre (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui*, Actes du Colloque de Neuchâtel, 1981, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986.
- BOURKE John Gregory, *Scatological Rites of All Nations*, Washington, 1891. Traduction française par Dominique LAPORTE, *Les rites scatologiques*, Paris, Presses Universitaires, 1981.
- BRASSAÏ, *Les artistes de ma vie*, Paris, Denoël, 1982.
- DERRICK Stefan, « Je défèque donc je suis. Ou comment la morale bourgeoise tente de museler la révolution scatologique », *360° Magazine*, juin-juillet 1999, <[www.360.ch/presse/1999/08/je\\_defeque\\_donc\\_je\\_suis.php](http://www.360.ch/presse/1999/08/je_defeque_donc_je_suis.php)>.
- DOUGLAS Mary, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966.
- ELIAS Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation*, 1969 [1939]. Traduction française par Pierre KAMNITZER, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 1997.
- FISKE Alan Page, *Structures of Social Life : The Four Elementary Forms of Human Relations*, New York, The Free Press, 1991.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- , *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- FREUD Sigmund, « Préface » à l'édition allemande de *Les rites scatologiques* (BOURKE John Gregory, *Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker*, Leipzig, Ethnologischer Verlag, 1913 ; reproduite dans l'édition française *Les rites scatologiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981).
- GEEST Sjaak VAN DER, « Not Knowing about Defecation », papier présenté au colloque *On Knowing and Not Knowing in the Anthropologies of Medicine*, University College London, 11-12 septembre 2003.
- GEEST Sjaak VAN DER, OBIRIH-OPAREH Nelson, « Getting Out of the Shit : Toilets and the Daily Failure of Governance in Ghana », in *idem* (eds.), *Toilets and Sanitation in Ghana : An Urgent Matter*, Accra, Institute of Scientific and Technological Information, 2001, pp. 6-13.
- GENNEP Arnold VAN, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1909.
- GILLES Elisabeth, « Une ethnologue sur le trône », *Construire*, n° 8, 17 février 2004, p. 15, <[www.migrosmagazine.ch/pdfdata/pdfarchiv/co/Co-2004/08/CO08p10.pdf](http://www.migrosmagazine.ch/pdfdata/pdfarchiv/co/Co-2004/08/CO08p10.pdf)>.
- GUERRAND Roger-Henri, *Les lieux. Histoire des commodités*, Paris, La Découverte, 1997 [1985].
- HILTPOLD Ueli, « Abfall beseitigen ist Kunst », *Sonntags Blick*, 4 août 2002, pp. 34-35.
- LAMBTON Lucinda, *Chambers of Delight*, London, Gordon Fraser, 1983.
- NOVERRAZ Michel, « Ces WC qui font honte à Genève », *Le Matin*, 26 juillet 2003, pp. 2-3.
- PATHAK Bindeshwar, « The Evolution of Toilets », *International Symposium on Public Toilets*, Hong Kong, mai 1995, <[www.sulabhtoiletmuseum.org](http://www.sulabhtoiletmuseum.org)>.

ULMI Nic, « Le PQ jubile. Le papier toilette a 75 ans », *Tribune de Genève*, 29 avril 2003, p. 18.

VIGARELLO Georges, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Paris, Le Seuil, 1985.

### **Films**

ALMODOVAR Pedro, *Parle avec elle*, Espagne, 2002.

GUERRA Otto *et al.*, *O Reino Azul* (The Blue Kingdom), Brésil, Otto Desenhos Animados Ltda, 1989.

### **Sites Internet**

Département municipal de l'aménagement, des constructions et de la voirie (Ville de Genève) : <[www.ville-ge.ch/geneve/amenagement](http://www.ville-ge.ch/geneve/amenagement)>.

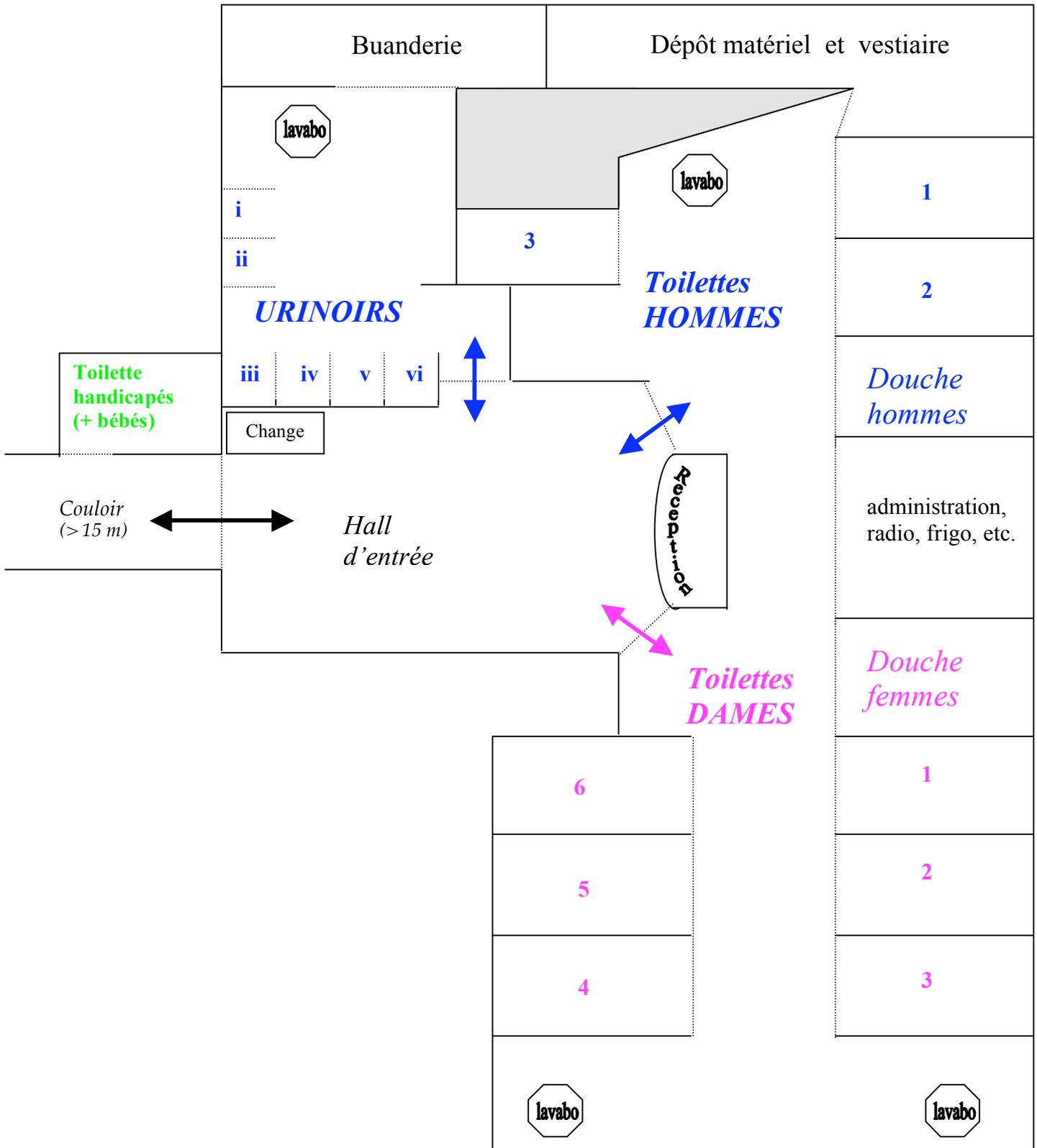
*Hygolet* : <[www.hygolet.com](http://www.hygolet.com)>.

*Mc Clean* : <[www.mcclean.ch](http://www.mcclean.ch)>.

Sulabh International Museum of Toilets : <[www.sulabhtoiletmuseum.org](http://www.sulabhtoiletmuseum.org)>.

UN-Habitat (United Nations Human Settlements Programme) : <[www.unchs.org](http://www.unchs.org)>.

Annexe : plan de *Mc Clean* Genève



## Collection Itinéraires

### Notes et travaux

- N° 69 *Politiques commerciale, agricole et de développement de la Suisse. Café – coton – sucre : quelques pistes pour gérer les conflits d'intérêts*  
Textes réunis et édités par Catherine SCHÜMPERLI YOUNOSSIAN (2004, 92 p.) CHF 12.–
- N° 68 *L'émergence internationale des organisations non gouvernementales*  
Christian COMELIAU (2003, 25 p.) CHF 12.–
- N° 67 *Le revenu minimum social à Genève : douze ans de débats politiques*  
Andrès NOVEMBER (2003, 33 p.) CHF 12.–
- N° 66 *Prétextes anthropologiques VI*  
Textes réunis et édités par A. MONSUTTI et G. RIST (2003, 83 p.) CHF 12.–
- N° 65 *Dominor, ergo sum. Aux racines religieuses du concept occidental de « développement » : la gestion des ressources naturelles, entre objectivisme scientifique et rationalisme culturel*  
Claudia CAPPA (2003, 22 p.) CHF 12.–
- N° 64 *La Déclaration de Doha et l'Accord sur les ADPIC. Confrontation et sens*  
Séverine DEBONS (2002, 42 p.) CHF 12.–
- N° 63 *Où va le Pérou ? Bilan du fujimorisme et questions pour l'avenir*  
Sous la direction de Claude AUROI et Sandra BOSSIO (2002, 123 p.) CHF 12.–
- N° 62 *Prétextes anthropologiques V*  
Textes réunis et édités par A. MONSUTTI et G. RIST (2002, 82 p.) CHF 12.–
- N° 61 *Néolibéralisme au Pérou (1990-2000). Bilan et perspectives de la politique économique*  
Carlos NIETO (2001, 64 p.) CHF 12.–
- N° 60 *De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration*  
M.-A. CIPRUT, avec la coll. de A. LIECHTI, A. CAMELO & M. BUDRY (2001, 80 p.) CHF 12.–
- N° 59 *Précarité et exclusion à Genève : une face cachée de la Suisse. Intervention de Réalise (1984-2000)*  
Mathieu LEWERER et Christophe DUNAND (2001, 39 p.) CHF 12.–
- N° 58 *Prétextes anthropologiques IV*  
Textes réunis et édités par Y. DROZ, A. MONSUTTI et G. RIST (2001, 91 p.) CHF 12.–
- 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 Yvan DROZ et Gilbert 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 Yvan DROZ et Gilbert 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. ETIENNE, 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 THORND AHL (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° 20 *Femmes en mouvement(s). Empowerment et organisations de femmes dans le conflit et le postconflit au Guatemala*  
Mélanie GONIN (2004, 96 p.) CHF 12.–
- N° 19 *ONG et management fondé sur la qualité : terre des hommes ou terre des normes ?*  
Justine ROSSELET (2003, 71 p.) CHF 12.–
- N° 18 *Le dispositif humanitaire*  
Emil COCK (2003, 116 p.) CHF 12.–
- N° 17 *L'indemnisation des victimes de mines antipersonnel : le FIPOL, un modèle transposable ?*  
Emilie CARON (2003, 86 p.) CHF 12.–

- N° 16 *Médiation et développement. L'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kuna Yala (Panamá)*  
Mònica MARTÍNEZ MAURI (2003, 76 p.) CHF 12.–
- N° 15 *Les entrepreneurs marocains. Un nouveau rôle social et politique face au Makhzen ?*  
Simon PERRIN (2002, 110 p.) CHF 12.–
- N° 14 *Sphère financière contre économie réelle. Le cas de la crise financière thaïlandaise*  
Olivier CASSARD (2001, 81 p.)
- 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 Julia 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 BOULODANI (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. GHINET, 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*  
Daniel FINO et Serge 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° 9 *Adieu Bodin ? Souveraineté et mondialisation*  
Zaki LAÏDI (2003, 35 p.) CHF 5.–

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 BILLETTER (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 III<sup>e</sup> 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.–