

## ASPECTS COSMOPOLITIQUES DE L'ERRANCE URBAINE : L'ETHNOGRAPHIE DES SDF

Isaac Joseph

**Editions Kimé | *Tumultes***

2005/1 - n° 24  
pages 111 à 143

ISSN 1243-549X

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-tumultes-2005-1-page-111.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Joseph Isaac, « Aspects cosmopolitiques de l'errance urbaine : l'ethnographie des SDF »,  
*Tumultes*, 2005/1 n° 24, p. 111-143. DOI : 10.3917/tumu.024.0111  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Kimé.

© Editions Kimé. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Aspects cosmopolitiques de l'errance urbaine : l'ethnographie des SDF\*

Isaac Joseph

Dans un article récent, trois sociologues américains auteurs d'un travail ethnographique sur les sans domicile fixe<sup>1</sup> s'interrogent sur les moyens de répondre aux critiques adressées par les épistémologues de la discipline et passent en revue les travaux qui se sont efforcés de ne pas dissocier les exigences propres à une ethnographie minutieuse du travail d'élaboration conceptuelle nécessaire à son interprétation et au « développement théorique » des sciences sociales. Répondant à une critique adressée par John Lofland au courant interactionniste, accusé de pratiquer « l'*analysis interruptus* », ils prennent acte de l'exception qu'il fait concernant le travail de Goffman (capable selon Lofland de créer des « concepts de moyenne portée » à partir de ses observations) et font référence à

---

\* Ce texte a été publié initialement sous le titre « Le ressort politique de l'assistance, le moralisme et l'expérience de l'induction morale (A propos de Simmel et de l'ethnographie des SDF) » dans *Les SDF, Représentations, trajectoires et politiques publiques*, Plan Construction, Urbanisme, Architecture, Paris, 2003, 344 p. Il sera republié dans sa version originale aux Presses Universitaires de France en 2005 et aux Editions Economica, dans un recueil d'articles d'Isaac Joseph édité par Daniel Cefaï et Carole Saturno sous le titre *L'Athlète moral*.

1. David A. Snow, Leon Anderson, Calvin Morrill : « Elaborating analytic ethnography. Linking ethnography and theoretical development », *Ethnography*, volume 4, n° 2, 2003.

quelques auteurs (notamment Glaser et Strauss, leaders du courant de la *Grounded Theory*) capables de relever le défi d'une double exigence empirique et théorique. C'est ainsi qu'ils évoquent l'héritage de la sociologie formelle de Simmel, susceptible selon eux d'aider les chercheurs à prolonger des analyses de situations par des analyses « trans-situationnelles » et à dégager des « formes » à partir des situations — des processus, des types ou des schèmes de développement.

Le texte de Simmel sur *Le pauvre* (1908) est en effet un modèle de cette sociologie formelle par les comparaisons constantes entre « types » (par exemple, le pauvre et l'étranger), entre processus (l'aumône et le don), entre schèmes de développement (l'assistance publique et la charité privée). Le propos de Simmel est à la fois sociologique et politique puisqu'il aborde la question de la citoyenneté du pauvre, de sa non participation (constatable partout et à toutes les époques) aux institutions qui pourtant le concernent, et celle du rôle de l'assistance dans une société différenciée et inégalitaire. Simmel analyse aussi bien la situation du pauvre dans son rapport avec celui qui l'assiste que sa condition dans une société qui l'inclut en droit et l'exclut de fait.

C'est précisément le point de départ du texte : comment traiter de la pauvreté et du pauvre — ce sont deux choses différentes — à partir du rapport droit/obligation. Le principe même de l'interaction comme action réciproque signifie, du point de vue de ce rapport, que toute obligation pour un être social correspond à un droit de la part d'autrui. L'héritage de la philosophie morale et les postulats de la sociologie des interactions nous conduisent tous deux à faire un pas de plus et à poser que, dans la trame des droits et des obligations qui se constitue du fait même de la socialité humaine, *c'est toujours le droit qui donne le ton*. Il y a pourtant une tension fondamentale, comme toujours chez Simmel, entre les catégories sociologiques et éthiques en l'occurrence, puisque la moralité veut que la motivation d'un devoir soit purement subjective et autonome, qu'elle ne dérive pas de la situation d'autrui, et que ce soit seulement dans l'expérience générale du droit, celle qui recouvre aussi bien le domaine juridique que les relations de prestation, qu'autrui apparaisse comme source de l'obligation.

Cette tension fondamentale, entre deux sentiments, dit Simmel, tension analytique dirions-nous, gouverne le cours d'action morale et se traduit empiriquement par les conceptions différentes de l'assistance au pauvre. La première fait de l'assistance un corrélat des droits fondamentaux du pauvre. Cette corrélation analytique est curieusement nuancée par un cadrage empirique flou, du type de ceux qu'affectionnera Goffman, puisque Simmel précise à propos de cette corrélation : « notamment dans les pays où la mendicité est une occupation normale ». On peut se demander en effet s'il y a des pays où ce ne serait pas le cas. C'est que la question de la sociologie *formelle* n'est pas là : elle n'est pas dans l'extension donnée du phénomène mais dans ses *présupposés* et dans les ressorts de généralisation qu'ils entretiennent. La mendicité est à la fois un fait repérable et visible et une situation problématique dont on se demande ce qu'elle présuppose : soit la mendicité *implique* un droit à l'aumône en général, soit l'assistance est *fondée* sur l'affiliation de celui qui est dans le besoin à un groupe social donné. Or, que le principe implicite de l'assistance soit celui de la compensation et de la solidarité (dans la deuxième hypothèse), ou un principe humanitaire de prévention de l'humiliation, de la honte et du déclassement (dans la première), il présuppose une conception fondamentale de l'individu dans ses rapports aux autres individus et à la société tout entière. Solidarité du groupe social ou commune humanité reviennent au même jusqu'à un certain point puisqu'elles conduisent à énoncer que : « Le droit à l'assistance relève de la même catégorie que le droit au travail et que le droit à la vie. »

Les problèmes de cette première conception commencent avec la question des limites quantitatives (c'est l'argument connu de... « toute la misère du monde » ) et dès lors que le pauvre en arrive à concevoir sa condition comme la conséquence d'une injustice de l'ordre cosmique, s'en prend à l'humanité tout entière ou exige compensation, se transforme en délinquant prolétarien, et se considère en droit d'exploiter en toute bonne conscience le bourgeois. Reste, dans tous les cas, et c'est un présupposé analytiquement important, que ce n'est pas à un individu que s'adresse le pauvre mais à une forme ou une autre de collectivité représentative du monde dans sa totalité : l'Etat, la municipalité, la paroisse, le cercle d'amis ou la famille.

Les choses sont différentes dès lors que le point de départ est l'obligation de celui qui donne plus que le droit de celui qui reçoit. Le moralisme prend sa source dans cette inversion qui conjugue mauvaise conscience et méconnaissance. Le pauvre disparaît alors dans la pure forme subjective du don, dans la symbolique chrétienne du sacrifice, dans l'ascétisme ou les bonnes œuvres comme condition du salut. L'arbitraire moraliste et subjectif du don conduit alors de fait à une « démoralisation » de l'assistance qui est la vérité concrète de la pure obligation.

Il n'y a donc pas de réelle alternative pour penser l'assistance : c'est bien le droit de celui qui en bénéficie qui peut la légitimer. Mais le moralisme de l'obligation d'assistance ne disparaît pas pour autant puisqu'il ressurgit dans le vocabulaire socialisé du bien commun et dans les différents registres de l'intérêt. La relation instituée par l'assistance se présente comme animée par différents intérêts — désarmer celui qui peut devenir dangereux pour la société, rétablir pour le bien commun ses facultés productives, prévenir la dégénérescence de sa progéniture. Dans cette formule moderne de l'obligation d'assistance, ce n'est pas la personne qui est visée en tant que telle. La conception chrétienne centrée sur l'obligation s'est socialisée : ce n'est pas le salut de celui qui donne qui constitue la finalité de l'assistance mais le bien de la société.

Le paradoxe de cette obligation socialisée et l'indice qu'elle demeure univoque dans sa définition du bien commun, c'est qu'elle s'arrête en chemin et qu'elle ne pense l'intérêt général qu'à partir d'une position de surplomb, centraliste et téléologique, dit Simmel. Elle ignore les intérêts particuliers de ceux qu'elle assiste. L'institution de l'assistance est la seule des institutions publiques — à côté de la police et de l'armée, de l'école ou des travaux publics, de la justice ou de l'Église — à être absolument personnelle et à ne concerner que des cas et des situations concrètes. Elle ne prend en charge que des besoins individuels constatés ou déclarés comme tels. En même temps, l'assistance ne vise pas à supprimer les différences sociales entre riches et pauvres : elle tend, à l'opposé de tous les idéaux socialistes ou communistes, à reproduire cette différenciation structurelle et à limiter ses conséquences extrêmes. Et même dans le registre de la solidarité privée, par exemple dans l'assistance portée par une famille à un de ses membres dans le besoin, ou dans les caisses de chômage créées par les syndicats

anglais, c'est la réputation de la famille ou la protection des salaires de la profession qui constituent le ressort de l'assistance.

De sorte que dans cette « téléologie purement sociale et centraliste », la personne du pauvre et sa situation disparaissent alors même qu'elles viennent d'apparaître dans le vocabulaire du droit moral ou social. « Toutes les relations entre les obligations et les droits sont situés, pour ainsi dire, au-dessus ou au-dessous du pauvre ». L'obligation d'assistance ne renvoie pas vraiment à un droit pour le pauvre et la meilleure preuve en est que l'assistance est aussi la seule institution publique dans laquelle les parties intéressées n'ont aucune forme de participation.

« Dans la conception à laquelle nous nous référons, l'assistance au pauvre est, de fait, l'application de moyens publics à des fins publiques ; et dans la mesure où le pauvre est exclu de cette téléologie — ce qui n'est pas le cas des parties intéressées dans d'autres branches de l'administration — il est logique que le principe de *self-government*, qui est reconnu à des degrés divers dans d'autres matières, ne soit pas appliqué aux pauvres et à leur assistance. Lorsque l'Etat est tenu par la loi de creuser un canal pour irriguer certains territoires, le canal est dans la situation des pauvres assistés par l'Etat : il est l'objet d'une obligation mais il n'a aucun droit correspondant, lequel serait plutôt le droit des propriétaires riverains. Et toutes les fois que cet intérêt centraliste l'emporte, la relation entre droit et obligation est susceptible d'être altérée pour des considérations utilitaires ».

Le raisonnement est donc clair et il confirme que la notion d'interaction, loin d'être seulement un principe de description de l'expérience en situation, a des conséquences politiques. La réciprocité des droits et des obligations n'a de sens que si elle est instituée dans un cadre capable d'assurer la *participation des parties intéressées au gouvernement de soi*. Ce n'est pas là l'énoncé formel d'un idéal démocratique, c'est simplement la traduction du fait suivant :

« Les pauvres ne sont pas simplement pauvres, ce sont aussi des citoyens. *En tant que tels*, ils participent aux droits que la loi accorde à la totalité des citoyens, en accord avec l'obligation de l'Etat de porter assistance aux pauvres. Pour utiliser la même image, disons que les pauvres sont à la fois le canal et ses riverains, au même titre que le seraient les citoyens les plus riches. »

Il faut donc conclure que le point de vue de la totalité tel que le défendrait un Etat purement gestionnaire — soucieux de sécurité, de santé publique ou de retour à l'emploi — est en réalité un point de vue partial, « purement social et centraliste » qui ignore la totalité *politique*, véritable communauté civique instituante qui est au principe de la définition de tout intérêt catégoriel. Parmi ces intérêts, Simmel énumère celui des fonctionnaires, de ceux qui paient l'impôt, des enseignants ou... de ceux qui participent à une interaction quelconque. La liste est curieuse, là aussi pré-goffmanienne, c'est-à-dire englobant dans une même catégorie incongrue, des « membres » quelconques d'une société civile décidément non hégélienne. Et ce n'est pas fini puisque, pour enfoncer le clou ou marteler son propos, Simmel compare le pauvre à l'étranger, « matériellement extérieur au groupe dans lequel il réside ». Ce qui veut dire que la communauté civique instituante dans laquelle seul le pauvre trouverait sa place politiquement serait une société ouverte, indéfiniment élargie. Elle ne serait *pas seulement sociale*, elle ne se préoccuperait pas seulement de gérer des richesses mais, pour poursuivre la métaphore de l'aménagement du territoire, elle s'occuperait du canal et de ses riverains, c'est-à-dire des bénéficiaires immédiats mais aussi des conséquences en général pour l'ensemble des citoyens, y compris les pauvres comme sujets de droit, de telle ou telle mesure d'assistance. Et c'est une *communauté à venir*, toujours susceptible d'être élargie puisqu'elle inclurait ceux qui lui sont étrangers et en sont aujourd'hui exclus, ceux qui ne participent pas à la communauté dans laquelle ils vivent.

On pourrait sans difficulté montrer que cette conception de l'institution publique orientée idéalement vers le gouvernement de soi et fondée sur la participation de tous ceux qui sont concernés par une mesure gouvernementale ou une transaction sociale ayant des conséquences indirectes au-delà d'elle-même, entre aisément en résonance avec l'approche pragmatiste et interactionniste du public que proposera John Dewey dans *Le Public et ses problèmes*. Dans les deux cas, la conception gouvernementaliste et utilitariste de l'Etat démocratique est poussée dans ses retranchements, chauffée à blanc pourrait-on dire, puisque ce ne sont jamais que ses principes fondamentaux qui sont énoncés à nouveaux frais : la participation de tous, l'individuation du pauvre comme

personne, la légitimation politique (c'est-à-dire d'abord publique) des pratiques et des procédures administratives. Toute autre conception de l'assistance, dit Simmel, celle de la pure obligation charitable ou celle de l'administration univoque (de la bonne gouvernance, dirions-nous) n'ont aucune légitimité, ni morale ni politique, puisqu'elles font du pauvre un moyen pour une fin qui lui échappe.

On aimerait que le fil de cette argumentation, certes discret — Simmel est un homme de digressions et de déambulations, le contraire d'un tribun — soit néanmoins perceptible par tous ceux qui s'épuisent à polémiquer sur de mauvaises questions avec l'interactionnisme, invoquant le problème des échelles — l'interactionnisme serait condamné à l'infiniment petit — ou celui du sens de l'institution — il manquerait à des chercheurs qui ne seraient attentifs qu'aux arrangements mineurs de la vie quotidienne. Simmel dit à la fois que le politique n'est pas une sphère à part mais bel et bien une catégorie de l'expérience, et qu'il ne se réduit pas au social ou au mouvement social, qu'il est « à venir » dans le vocabulaire et les termes de l'entente et de la mésentente entre participants convoqués par un problème public.

La question de l'assistance, avant d'être un des terrains privilégiés de l'ethnographie urbaine est, avec ce texte de Simmel, un analyseur du politique comme accomplissement spécifique, comme téléologie alternative à celle qu'il définit comme centraliste ou utilitariste. C'est que le pauvre, celui-là même qui apparaîtra comme exclu, appartient chez Simmel « *au plus grand des cercles effectifs. Il n'est pas une partie de la totalité, mais la totalité elle-même* ». Ce renversement n'est pas simplement rhétorique, il signifie deux choses : la première, c'est que la question de l'assistance, si elle ne doit pas demeurer confinée dans une logique de redistribution et donc attachée aux « richesses » et aux obligations des riches, est une question extra-territoriale et donc, pour Simmel, une question d'Etat. Si chacun est autorisé par la loi à établir sa résidence sur n'importe quelle partie du territoire, ce n'est pas la communauté locale qui peut et doit décider des ressources de l'assistance. C'est à ce niveau de généralité ou d'extra-territorialité que les problèmes circonstanciels ou locaux de l'assistance cessent de se poser. On pourra bien sûr remarquer que, à l'époque de la mondialisation, ce « plus grand des cercles effectifs » s'est déplacé et que

l'élargissement de la question de l'assistance nous conduit au-delà des limites de l'État comme forme concrète de la totalité politique. Mais le raisonnement de Simmel ne suit pas cette voie d'une géopolitique de fait, non seulement parce qu'il ne peut pas la suivre en 1908, mais encore parce qu'il traite d'une tout autre « grandeur » et d'une forme d'élargissement inscrite au cœur même de la notion de charité telle que la réinterpréteront les pragmatistes. Toute forme de société humaine comporte un trait dit d'« *induction morale* » qui permet de comprendre ce qui vient d'être établi du pauvre comme acteur de la communauté à venir. Il se traduit par le fait que :

« ...lorsqu'un acte d'assistance a été accompli, quel qu'en soit le type, bien qu'il ait pu être spontané et individuel et non exigé par une obligation quelconque, il y a un devoir qui impose de le poursuivre, un devoir qui n'est pas seulement une prétention de la part de celui qui bénéficie de l'assistance mais également un sentiment de celui qui donne. »

La force de l'induction morale ne s'appuie que sur ce noyau de réciprocité, cet atome interactionnel qui unit le bénéficiaire et le donateur. L'assistance fonctionne donc en quelque sorte au « mieux disant » — et à rebours, remarquons-le, de la fameuse loi économique selon laquelle la mauvaise monnaie chasse la bonne. C'est que nous ne sommes pas ici dans la sphère des ressources mais dans le domaine de l'expérience politique et morale. C'est dans ce domaine que fonctionne le principe d'induction morale. C'est dans et par cette expérience que nous apprenons que toute interruption de l'assistance — quelle qu'en soit la raison, quel qu'en soit le motif — est vécue, par celui qui en bénéficiait jusque-là, dans l'amertume et comme un déni de droit et, par celui qui donne, dans la culpabilité. Et on se dispensera de tout commentaire en notant que Simmel passe de cette expérience-là à celle que commente le Talmud : celui qui a donné par trois fois à un pauvre, même s'il n'a jamais eu l'intention de l'assister encore, est tacitement obligé de le faire ; son acte a pris le caractère d'un *vœu*, d'une *promesse*, dont seules des raisons graves peuvent le dispenser comme, par exemple, son propre appauvrissement. A tout le moins, on ne s'autorisera pas à réduire cette induction morale à la psychologie vulgaire du genre *noblesse oblige*. C'est bien un *a priori* qui est à l'œuvre dans cette expérience de la promesse, aussi fort, dit Simmel, que celui qui fonctionne dans une

induction scientifique. Cet *a priori* énonce que : « une loi peut être dérivée du processus initial qui la détermine de la même façon qu'elle détermine les processus ultérieurs ».

« De ce point de vue, l'assistance accordée à quelqu'un est la *ratio cognoscendi*, le signe qui nous fait voir qu'une des lignes idéales de l'obligation entre un homme et un autre homme court ici et révèle son aspect intemporel dans les conséquences ultérieures du lien établi. »

On pourrait résumer le propos de Simmel en disant que l'assistance est une affaire d'État à condition de préciser : non une affaire du seul gouvernement, mais une affaire politique, inscrite dans l'expérience commune de l'interaction avec le pauvre et dont le ressort, l'induction morale, dessine une communauté qui, elle, ne se limite à aucun territoire et s'élargit sans cesse. On peut en déduire que l'expérience de la pauvreté elle-même s'élargit, non pas selon la logique d'une paupérisation, décrétée historiquement inévitable du fait des lois du capital, mais du fait du rapport droit/obligation et des conséquences qu'il présuppose pour toute société humaine. C'est la voie suivie par les philosophies de la « décence » et de l'humiliation (Margalit, 1999), mais elle est ici, comme dans la philosophie de Dewey, explorée dans ses présupposés « mélioristes » puisqu'elle insiste moins sur les effets humiliants de l'exclusion et sur le nombre toujours plus grand des exclus que sur l'exigence démocratique de participation et sur ce qu'elle présuppose d'une force d'inclusion politique toujours élargie.

La pauvreté elle-même est toujours relative et c'est en cela qu'elle s'étend et se différencie ou que l'expérience de l'exclusion s'élargit et se rapproche de tout un chacun. Or, dans la mesure où elle se manifeste dans une société différenciée et stratifiée, sa relativité est telle qu'elle n'est pas toujours visible, qu'elle se fait discrète, échappe à l'assistance et relève plutôt d'une logique du don. C'est la deuxième digression apparente de l'argumentation de Simmel : « la sociologie du don coïncide pour partie avec celle de la pauvreté ». Le don est soit une pratique publique qui présuppose la plus grande distance sociale (l'aumône), soit une pratique privée qui suppose la grande intimité (le secours). En revanche, le don devient difficile, dit Simmel, lorsque la distance sociale diminue ou que la distance personnelle augmente. C'est dans cet entre-deux que se

développe une strate de pauvreté sans assistance, de pauvreté qui n'ose pas dire son nom, qui se cache. Cette invisibilisation du pauvre est la rançon d'une conception purement solidariste de l'assistance. Personne n'est socialement pauvre s'il n'est pas assisté et la pauvreté que l'on pousse à se cacher est politiquement la pire de toutes.

« De plus, on peut remarquer que la prospérité générale grandissante, la plus grande vigilance policière et, par dessus tout, la conscience sociale qui, dans un curieux mélange de bonnes et de mauvaises motivations, "ne peut tolérer" la vue de la pauvreté, tout ceci contribue à forcer la pauvreté à se cacher. Et cette tendance à se cacher isole logiquement les pauvres les uns des autres et les empêche de développer un quelconque sentiment d'appartenance à une strate, comme cela était possible au Moyen-Age. »

La visibilité du pauvre et le caractère public de l'assistance sont donc les conditions par lesquelles la pauvreté accède non seulement à une existence sociale dans une société stratifiée, mais à une existence politique dans une communauté politique ouverte.

Les dernières pages de l'article de Simmel sont consacrées à ces seuls pauvres qui font société dans nos métropoles modernes et qui ne sont plus seulement les pauvres « en personne » de l'assistance : les sans-abri. Leur visibilité est, elle aussi, relative mais non pas comme la pauvreté qui relèverait de la solidarité des familles ou des groupes sociaux se mobilisant par leurs dons pour la secourir et en même temps la masquer. Leur visibilité est relative parce que la « vigilance policière » et cette curieuse mauvaise conscience sociale « qui ne sait tolérer leur vue » se conjuguent dans nos sociétés urbaines pour les mettre à distance et les exclure du domaine public. En même temps qu'ils se rassemblent et accèdent à une existence sociale, les sans-abri troublent le jeu des actions réciproques de l'assistance et posent au politique un problème nouveau. Le problème n'est plus seulement celui de la communauté civique capable d'inclure cette personne singulière réduite à demander l'aumône en la faisant participer à l'organisation de son assistance, mais celui d'une politique de l'assistance capable de ne pas dissocier la question du pauvre de celle du sans-abri, d'aller au-delà des techniques de la vigilance sécuritaire ou de

l'urgence sociale, de savoir en même temps « compter avec » la société des exclus et le citoyen exclu. De savoir en somme faire l'ethnographie de l'une sans oublier l'avenir politique de l'autre. Et on comprend que c'est en ne dissociant pas le phénomène visible et public de sa part honteuse et diffuse que le politique peut remplir son programme d'une communauté élargie et d'une assistance efficace.

C'est le propos du récent livre de Kim Hopper<sup>2</sup>, livre important parce qu'il restitue plus de 25 ans de travail ethnographique et militant sur la question des sans domicile fixe aux USA et notamment dans la ville de New York. L'auteur qui a passé les deux décennies du « rebond américain » aussi bien dans les rues, les gares et les égouts de New York que dans des centres d'hébergement, dans l'aéroport JFK et dans des hôpitaux psychiatriques, a également été un des fondateurs, dès les années 1980, des associations de défense des SDF à l'échelle locale et nationale. Son livre est à la fois un bilan et une feuille de route destinés à ses collègues anthropologues et aux militants associatifs. Il souligne les limites nouvelles de la recherche en sciences sociales qui, après avoir fait la critique des approches quantitatives du phénomène, s'est semble-t-il épuisée dans la description fine du monde des sans domicile fixe, de leurs capacités à survivre — à demeurer humains dans un monde inhumain. De même, l'ethnographie des modes de gestion par les institutions et les services de l'assistance n'est pas parvenue à élargir le champ de la mobilisation politique, comme les premiers recours à la justice pour inscrire la question du droit au logement dans le domaine du droit pouvaient le laisser espérer. Hopper accepte sans état d'âme de se présenter comme un *anthropologue activiste* et partage son livre en deux parties significativement égales : la première, obéissant aux exigences d'une « ethnographie analytique », intitulée « travail de terrain et cadre » (*fieldwork and framework*) ; la deuxième, revenant sur les combats politiques auxquels il a participé depuis le début des années 1980, intitulée « défense juridique et engagement » (*advocacy and engagement*).

Le terrain de l'ethnographe a changé au cours de ces années et le contexte politique des politiques d'assistance aussi.

2. Kim Hopper, *Reckoning with Homelessness*, Cornell University Press, Ithaca, 2003.

Changements notables dans les lieux publics de rassemblement (métro, gares ou aéroports), dans les institutions d'hébergement (l'hôpital, le foyer, le réseau d'institutions « hybrides »), dans le type de niche sociale qu'observe l'anthropologue, par exemple le quartier de la Bowery à Manhattan, dans les années 1960, ou les berges de l'East River dans les années 1990. Changements surtout du contexte politique (le vagabondage a été décriminalisé par la Cour Suprême américaine en 1972) et dans les caractéristiques de la population des sans-domicile : à partir du début des années 1980 et pour la première fois dans l'histoire des foyers d'hébergement, la majorité des candidats sont des Africains américains. Changements enfin dans le registre des déviances : l'alcoolisme a été supplanté par les troubles psychiatriques et les différentes expressions de l'abus de drogues. Le travail de cadrage consiste précisément à prendre acte de ces modifications intervenant dans la configuration et le contexte d'observation. Il vise également, dit Hopper, se référant ici à la tradition de sa discipline, à restituer à l'objet étudié un « passé utilisable », ce qui est une autre façon de dire que l'anthropologue ne se fait pas historien, tout au plus généalogiste au sens où l'entendait Foucault travaillant sur l'institution pénitentiaire, et que s'il campe son objet dans une histoire, il est plus « présentiste » qu'historiciste.

Les principes du travail de terrain sont pour l'essentiel également classiques : comprendre ce qui n'est pas familier, garder aux choses leur complexité, mais avec cette prétention héritée du documentaire — rendre les choses telles qu'elles sont, s'engager à la fidélité envers les personnages qui font partie de l'histoire. Une anthropologie, dit Hopper, « qui travaille aux limites de la foi laïque », et qui par ailleurs n'a pas hésité à coopérer avec des avocats, ni à occuper des positions d'expertise dans des associations de bénévoles ou au tribunal. Plusieurs positions donc et, surtout, aucune qui soit à ce point totalisante pour transformer l'observation en immersion.

L'objectif du travail de terrain demeure bien de traiter des sans domicile fixe au sens strict, mais le livre de Hopper ne veut pas s'en tenir là. Adossé au travail de Sisyphe de l'assistance sociale, il veut souligner, en anthropologue et en activiste politique, les passages entre la pauvreté visible et ses contreparties invisibles. C'est là *l'enjeu* du travail entrepris : dégager la question des SDF de la double limitation que lui

imposent sa commune visibilité et sa dimension médiatique d'urgence sociale récurrente et sans mémoire. Les changements de contexte et de configuration, les recadrages de l'observation sont là pour témoigner de la permanence des traits structuraux de la pauvreté — la réduction drastique des logements sociaux, la désindustrialisation, la désinstitutionnalisation de la prise en charge psychiatrique — et, en même temps, du renouvellement et des ajustements constants de l'expérience du sans domicile fixe.

Voilà donc une recherche impliquée, dans la grande tradition qui va de *Asiles* d'Erving Goffman à *Sidewalk* de Mitchell Duneier, en passant par *Le Hobo* de Nels Anderson et *Tell them who I am* d'Elliot Liebow. Recherche dont le souci est de saisir des carrières dans leur contexte écologique et institutionnel et de construire une « anthropologie des expédients » capable de nous faire comprendre la pauvreté contemporaine sans dissocier les histoires personnelles des configurations historiques dans lesquelles elles sont saisies. Hopper propose, dès les premières pages de son livre, à titre d'exercice d'anthropologie réflexive et de mise en intrigue de son propos, une de ces petites histoires personnelles. L'histoire d'Emma — une vieille dame d'origine grecque rencontrée au hasard des relations de voisinage d'un jeune étudiant dans les années 1970, et qui a eu la chance de demeurer locataire de son appartement et de ne jamais se retrouver à la rue — dit ce qu'il en est de ces expédients. Emma qui s'était retrouvée seule dans son appartement à la mort de sa mère, vivait dans un univers de menaces qui faisaient d'elle une victime imaginaire de la CIA, et troublait fréquemment les nuits de ses voisins. Tous les jours, elle arpentait les rues de New York, encombrée d'un chariot de grande surface où elle transportait toutes ses affaires y compris un lapin dans son clapier, invectivant tout le monde sur son passage. Tous les soirs, elle rentrait chez elle et refusait généralement qu'on l'aide à monter les étages. Se lier à Emma n'était pas chose facile : un professeur de philosophie qui s'était pris d'amitié pour elle et la faisait participer à un atelier d'art populaire du quartier, avait vu, un jour de crise, les fenêtres de son appartement aspergées de peinture noire. Au cours des huit années qu'Emma passa ainsi dans le voisinage de Hopper, elle réussit néanmoins à vivre, dans son immeuble et dans son quartier, à deux doigts de l'exclusion... grâce à la bienveillance

du responsable de l'immeuble, un ancien pasteur, *grâce* aux voisins qui veillaient de temps à autre à ce qu'elle ait de quoi manger et ne se plaindrent jamais à la police, *grâce* au loyer contrôlé de l'appartement. Tels étaient les expédients qui ont permis à Emma de demeurer pendant ces années locataire de son appartement, et dont la disparition aujourd'hui expliquerait l'exclusion brutale de personnes jugées « désaffiliées » ou malades mentales.

Les *expédients* ne sont donc pas seulement les ruses et les compétences particulières du pauvre. L'anthropologie des expédients n'est pas l'épopée de l'athlète moral, diraient les pragmatistes. Et les expédients ne sont pas nécessairement les liens forts de la solidarité communautaire ou locale. Ils tiennent à peu de choses et à peu de personnes, à des choses d'importance variable et à des personnes qui refuseraient sans doute de se proclamer citoyennes pour les attentions dont elles ont pu faire montre et qui consistent aussi bien à parfois fermer les yeux sur un écart de conduite, qu'à se montrer vigilants sur une dérive. La référence que fait Hopper au travail de Mitchell Duneier sur les vendeurs de journaux de la 6<sup>e</sup> avenue à Manhattan témoigne sans doute d'une philosophie du vivre ensemble qui a ses accents de nostalgie d'un monde où les petits porteurs de l'esprit public — concierges, kiosquistes, voisins bienveillants — jouent un rôle à la fois diffus et décisif par leurs actes de présence et leur capacité à relayer bénévolement les institutions et les services officiels de l'assistance. C'est d'ailleurs le sens de ce terme en français, comme l'a déjà remarqué un homme de théâtre, Peter Brook, qu'il faut avoir en tête pour penser ces interstices du politique : l'assistance est à la fois l'acte d'aider une personne, le public présent à un spectacle et le travail propre accompli par ce public pour soutenir ceux qui sont sur scène et dans l'action. De même, il y a une forme d'assistance décrite sous différents modes par les historiens ou les sociologues, susceptible d'être instrumentalisée par des personnes sans domicile ou des marginaux comme un « travail sur les lieux et les liens » (Giraud, 2002), qui leur permet soit de sortir de « l'épisode » de la rue et de se « reconverter » individuellement (Pichon, 2003), soit de l'éviter en ayant recours, comme c'était souvent possible dans beaucoup de quartiers populaires au siècle dernier, à un « logement de passage » (Lévy-Vroelant, 2000), soit encore de contourner le discrédit social attaché au fait d'être

sans domicile en s'intégrant à un monde social plus hétérogène et moins stigmatisé. C'est le cas des squatters de Marseille étudiés par Florence Bouillon (Bouillon, 2003). Par exemple, Alice et Fahrid :

« Alice, qui squattait initialement avec Carine, rue Terrusse, l'a bien compris. Après l'expulsion, elle occupe un immeuble rue du Progrès, dont elle décide d'ouvrir le rez-de-chaussée au public. Cet espace devient un « dépôt-vente », dans lequel les voisins sont invités à déposer tout ce dont ils ne se servent pas, et à venir prendre tout ce dont ils ont besoin. Bientôt le magasin est occupé par différents groupes de voisins qui s'y retrouvent à différentes heures de la journée, et devient, pour les personnes âgées le matin ou pour les SDF du quartier l'après-midi, un lieu de convivialité, un « accueil de jour » officieux, dans lequel on peut boire du café et passer autant de temps qu'on le souhaite.

[...] Squatter peut permettre de croiser d'autres individus qui appartiennent aux mondes intégrés des artistes, des militants, des étudiants, qui eux ne passent jamais la porte d'un foyer [...] *Discréditable* et non discrédité, c'est-à-dire porteur d'un stigmatisme qu'il peut, contrairement à l'infirme par exemple, camoufler, le squatter peut donc mettre en œuvre des techniques de contrôle de l'information (Goffman, 1975). Ce contrôle passe par l'apprentissage du discours de légitimation du squat, c'est-à-dire par des arguments permettant de justifier auprès des autres le fait de squatter, et d'en faire même un élément de requalification identitaire [...] Ce travail de redéfinition de sa place au sein du monde social s'observe également en correspondance avec la matérialité du squat. Le squat est un espace aménageable, dans lequel la personne sans domicile pourra exercer ses compétences de technicien. C'est ainsi que Fahrid, comme d'autres hommes issus du monde ouvrier, a pu retrouver dans le squat un lieu sur lequel intervenir. Fahrid répara l'escalier branlant, construisit un bar dans la salle commune, fit fonctionner le système d'écoulement des eaux, améliorant sensiblement le quotidien des squatters. L'action sur la matière est aussi une modification de son environnement, amélioration de ses conditions de vie, emprise sur le cours des choses, dont Fahrid ne pensait plus être capable. Alors qu'il se percevait comme inutile, il est devenu une personne-ressource, sollicité par les plus jeunes, appelé à travailler dans d'autres squats, utile à d'autres et à lui-même, à nouveau. »

L'intérêt pour ces expédients, qui est celui de l'anthropologie impliquée, n'est donc ni à mettre au compte d'une naïveté irréparable de l'ethnographie américaine, comme le pense Loïc Wacquant (Wacquant, 2002), ni à imputer à un intérêt de connaissance exclusif pour les compétences ordinaires d'un agent social en tant qu'« entrepreneur moral » (Becker, 1963). Ils correspondent à la reprise par l'ethnographe de la question de Simmel — « Font-ils partie de notre communauté morale et quelles sont les conditions écologiques et sociales et les conséquences politiques de leur inclusion de droit ? » (p. 15). Près d'un siècle après *Le Pauvre*, Hopper traite cette question de manière plus technique en proposant deux concepts, de « moyenne portée » peut-être, qui renvoient à la réalité structurale d'une société différenciée et visent à maintenir le lien cognitif et pratique entre l'observation ethnographique du monde des sans domicile fixe et les problèmes généraux d'une politique de l'assistance. Le concept de *suspens* (*abeyance*) entend désigner les espaces et les processus sociaux fonctionnels qui sont autant de « créneaux statutaires » (*status slots*) où se retrouvent tous ceux qui, candidats à une position sociale donnée, en sont exclus parce que cette position n'est pas disponible. Ce sont des équivalents fonctionnels du travail ou de la résidence pour toutes les populations en trop, susceptibles de menacer l'ordre social : colonies de peuplement de la « frontière », travaux publics, éducation prolongée, monastères et abbayes, communautés alternatives.

« Le fait de recadrer le problème des sans domicile fixe comme un problème de populations en trop, privées des ressources suffisantes (monétaires ou familiales) pour être logées, réoriente notre évaluation des réponses sociales au problème. Il y aurait plus de sens à penser à « l'accès normal à un logement conventionnel » en termes de *travail* que de *résidence*, tout comme les économistes mesurent « l'accès régulier à un travail conventionnel ». De même que le taux de chômage officiel est entendu comme l'indication atténuée de l'extension véritable du sous-emploi, de même le nombre de sans domicile fixe au sens strict est un faible indicateur de l'instabilité résidentielle. Les chercheurs doivent apprendre à tenir compte des capacités d'absorption des institutions qui ne sont pas destinées à accueillir des sans domicile fixe ainsi que des pratiques informelles (de cohabitation, par exemple) tout comme les économistes du travail ont appris à examiner « l'emploi » alternatif à l'armée, dans les prisons, les hôpitaux et l'économie

informelle. Ceci nous conduirait à explorer les hybrides institutionnels autres que les foyers d'hébergement — équivalents fonctionnels des aumôneries d'hier, des pensionnats, asiles, ateliers de travail, foyers municipaux, commissariats de police — chargés de loger des pauvres qui seraient sans cela sans domicile fixe » (19).

En somme, l'enquête sur ces positions de suspens, toutes comprises comme des niches fonctionnelles de l'instabilité résidentielle est la réplique structurale de l'anthropologie des expédients. C'est à la fois une manière d'élargir socialement le monde de la rue, de faire sortir les sans domicile fixe de la captivité assistancielle dans laquelle leur carrière est saisie le plus souvent et, en même temps, de se donner les moyens d'une alliance politique pragmatique. Le problème public de la pauvreté exposée est « attaché » à d'autres formes, à d'autres types et à d'autres processus sociaux de relégation ou de ségrégation. Les hybrides institutionnels évoqués par Hopper étant de fait tous les services qui tissent la trame de l'assistance, le propos consiste simplement à tirer la conclusion politique de cette mise en réseau et à faire que la politique d'assistance s'émancipe, avec la participation des intéressés, de l'enclave des urgences sociales, sécuritaires et sanitaires.

Le deuxième concept, de *liminalité* (empruntée à Victor Turner) désigne la même réalité saisie cette fois en termes d'expérience temporelle et de transition culturelle. Il s'agit de prendre en compte des rôles, des rites d'initiation et de passage, avec leurs traits classiques d'effacement des différences et de communautarisation : pèlerinages, retraites religieuses, festivals dans l'ordre des institutions, crises civiques, guerres et révolutions, mais aussi crises personnelles, avatars de la vie familiale qui sont autant de préalables à l'entrée dans la société des gueux. Un des bénévoles travaillant dans un centre d'hébergement décrit par Elliot Liebow dit, à propos de ses motivations de militant : « Je n'ai qu'un licenciement et un divorce de retard par rapport à ceux à qui je sers la soupe ». Ce qui est important c'est que ces transitions peuvent elles-mêmes s'éterniser, imposer l'apprentissage de nouveaux rôles, cristalliser un moment de carrière en une condition et une culture. C'est cette culture des expédients encore une fois qui intéresse Hopper, ces transitions qui s'empêchent, se stabilisent dans l'instabilité en donnant des formes de vie en patchwork.

En somme, Hopper ne se contente pas du diagnostic économiste qui ferait des populations en suspens l'armée de réserve de la production capitaliste : il entre dans la description fine des expédients qui font que ces populations sont plus ou moins « équipées », tiennent ou non, s'ajustent ou non, se stabilisent socialement et culturellement dans des niches écologiques fragiles. Il ne suffirait pas de dire que c'est la question du lien social qui se substitue à celle des rapports de production : c'est le double caractère de ces populations, qu'elles soient composées de personnes dont *l'expérience est proche* d'une part, et qu'elles se rassemblent selon des *modes culturels distants* d'autre part, qu'il s'agit de restituer pour « compter avec » les sans-domicile et avec la pauvreté commune d'un point de vue politique. Le fait de se donner comme point de départ la pauvreté exposée, c'est-à-dire les sans domicile fixe au sens strict, est structurant pour une politique démocratique non seulement parce qu'il donne au problème une visibilité dans la sphère de la vie quotidienne, mais aussi parce qu'il oblige le chercheur à « compter avec » l'expérience morale de la confrontation avec « l'homme à la rue » (Bordreuil, 1994, 2002), à interroger les catégories de l'habiter en général et leurs réciprocitys — *cohabitation*, *coexistence*, *coprésence* — (Breviglieri, 2002). A prendre acte, en somme, de la fin des politiques de relégation et d'enfermement. Hopper rappelle que, dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la ville de New York disposait d'un fantastique espace de relégation « intégré » pourrait-on dire, puisqu'il regroupait sur les îles de l'East River des hospices, un atelier de travail, un pénitencier, quatorze hôpitaux, deux asiles d'aliénés, un foyer de pauvres aveugles, un foyer de jeunes délinquants.

On aura compris que la consigne classique de l'anthropologue — garder au problème sa complexité — est respectée. Elle ne permet de soigner aucun désarroi moral, ni de s'en prendre simplement à l'Etat :

« Je ne crois pas qu'il existe, ni qu'il puisse exister, une réponse "progressiste" et structurellement informée à la mendicité, par exemple. La souffrance immédiate, quelle que soit la prédétermination de sa genèse ou son apparente gratuité, appelle une réponse qu'une science sociale de l'injustice ne peut pas déterminer. Nous pouvons nous demander, dans un mouvement qui équivaut à nos allergies de jeunesse pour le même appareil :

« Que fait donc l'Etat ? », mais nous ne faisons ainsi que remettre à plus tard le fait de compter avec. C'est une affaire de pression morale, de conscience, et elle *doit* demeurer troublante et instable. Si ces problèmes ont un lien avec les analyses de l'ordre macro-sociologique, il est indirect ; ces rencontres servent à nous rappeler que, derrière les abstractions désincarnées des chiffres de la pauvreté et des tendances statistiques, il y a des vies avec leurs aspérités, et parfois leur proximité agaçante, qui réclament sans voix un partage équitable du bien commun. Se battre avec ces questions, refuser de les renvoyer à une formule toute faite — donner ou ne pas donner, la théorie de la « fenêtre cassée », par exemple —, me semble relever des bonnes pratiques de la citoyenneté contemporaine » (p. 23).

*Reckoning with Homelessness* est un livre qui fait à la fois le point et la ligne. Il fait le point en s'inscrivant dans l'héritage d'une ethnographie pionnière — celle de Nels Anderson et Stuart Rice, mais aussi celle, plus récente, de Elliott Liebow — qui s'est battue sur le front intérieur et a défendu un credo documentaire, refusant que les sans-domicile soient réduits à l'état de victimes des circonstances ou considérés comme des êtres impulsifs, et revendiquant qu'ils fassent partie de notre monde. Mais c'est en pensant aux combats d'aujourd'hui, ceux de l'anthropologue et ceux du militant du droit au logement, que Hopper souligne que ces pionniers se sont refusé à entériner les images culturelles du sans-domicile — désaffilié, victime, rebut ou malade, déviant, symbole des échecs d'une politique économique — pour rappeler constamment le caractère central de la question du logement. C'est à la fois une manière de débarrasser la recherche des scories idéologiques qui l'encombrent encore et une façon de restituer la parole et l'expérience des sans domicile fixe dans un registre politique et pour lui donner des perspectives. Précisément *parce que* le regard rétrospectif sur les combats des années 1980 est désespérant : parce que les politiques d'urgence et de réparation ont montré leurs limites ; parce que toutes les réformes obtenues de haute lutte devant les tribunaux, les résultats d'années de combat juridique et législatif ont été progressivement réduits à néant ; et enfin parce que les militants se retrouvent aujourd'hui dans des combats d'arrière-garde pour regagner un terrain qu'ils pensaient avoir conquis. S'il est vrai que le droit « donne le ton », il faut bien reconnaître, dit Hopper, qu'il a négligé de

construire les alliances capables de mobiliser au-delà des populations directement intéressées, de travailler à l'échelle du « plus grand des cercles effectifs », pour reprendre la formule de Simmel. Il est significatif que la seule alliance qui ait duré, de ce côté de l'Atlantique, est celle qui s'est bâtie avec les militants des logements sociaux. En revanche, la grande bataille menée au nom des seuls sans-domicile, celle du droit à l'hébergement, et qui a marqué les années 1980 américaines, a elle aussi fait long feu. Lancée en octobre 1979 par un avocat de Wall Street, Robert Hayes, qui dépose une plainte au nom des sans-domicile, (affaire dite : *Callahan v. Carey*) elle accusait la municipalité et l'Etat de New York de ne pas procurer un logement d'urgence aux indigents. Un jugement favorable aux plaignants intervient en décembre. Dans les années qui suivent, le résultat est notable : le système des foyers d'hébergement se développe à nouveau, pour la première fois depuis quinze ans. A l'automne 1981 un décret ratifie un droit à l'hébergement et définit un certain nombre de normes minimales pour les foyers. A la fin des années 1980, des concessions de même type sont arrachées à travers les Etats-Unis : droit à l'hébergement, qualité des foyers d'hébergement public, droit de vote. Or, ce que montre rétrospectivement l'évaluation des combats des années 1980, c'est que cette assistance d'urgence est au mieux une mesure provisoire. Les foyers ne font qu'écarter, et pour un temps seulement, de l'espace public une population qui regagne l'ombre d'une pauvreté invisible. La multiplication de ces dispositifs d'urgence, tout comme celle des équipes de prise en charge hors les murs (*out reach*), ajoute une pièce nouvelle au réseau d'institutions (prisons, hôpitaux psychiatriques, programmes de réinsertion) qui certes permettent de survivre mais dans lequel les pauvres demeurent à la fois captifs et stigmatisés. Du coup, l'énergie des militants qui se sont battus pour le droit à l'hébergement s'épuise lentement avec la fatigue des travailleurs sociaux et avec l'isolement progressif d'un mouvement, d'autant plus « orphelin politiquement » qu'il ne rencontre pas toujours dans l'opinion publique la même compassion. C'est au cœur de cet épuisement que Hopper tente de penser une politique pragmatique d'assistance, entre trois types de limites : limites politiques — il y a des maux que la culture pragmatique ne sait pas traiter —, limites de la solidarité — il y a, proches et parmi nous, des personnes pauvres parce qu'elles dérivent, et préfèrent faire leur chemin aux marges de la

« communauté » — et limites de l'indifférence — il est de plus en plus difficile, cela demande un effort et un véritable travail de méconnaissance, de ne pas les voir.

Dans tout ce qui précède, la ville et l'espace urbain lui-même n'ont servi que d'arrière-plan et, en quelque sorte, de fond d'écran à l'argumentation. La question sociologique de la pauvreté exposée se distingue de la sociologie du vagabondage et s'inscrit dans le tableau de l'urbanité comme mode de vie, notamment, dans les problématiques des rapports entre habitat et espaces publics urbains. On comprend pourtant que, s'il faut conjuguer les principes d'une anthropologie des expédients et l'affirmation politique du sans-domicile comme sujet de droit, on doit aller plus loin dans l'analyse ethnographique et supposer que l'expression concrète de ce droit est liée au type d'espace occupé, de même que les conflits concernant cette occupation n'auront ni la même importance dans l'arène publique ni la même force politique selon l'espace contesté.

C'est là le propos du travail de David Snow et de son équipe de chercheurs (Snow et Anderson, 1993 ; Snow et Mulcahy, 2002) : réparer l'omission des dynamiques socio-spatiales dans les recherches sur les sans-domicile ; examiner plus en détail ce que recouvre l'affirmation de leur visibilité accrue en différenciant les espaces urbains sur lesquels ils sont tenus responsables de l'augmentation des « incivilités » ou du « malaise » des autres citoyens ; mesurer les ressources spatiales dont ils disposent et les contraintes auxquelles ils s'adaptent non seulement pour survivre mais aussi pour affirmer leurs droits. Autrement dit, les expédients disponibles ne sont pas localisés indifféremment dans les contextes urbains, qu'il s'agisse des zones résidentielles ou des centres commerciaux, des espaces publics de circulation ou des zones « délaissées » par l'urbanisme. Snow et Mulcahy proposent de superposer aux distinctions fonctionnelles de l'espace urbain, une distinction entre trois catégories d'espace selon leur valeur d'usage pour les habitants et pour les sans-domicile. Les *espaces principaux* sont ceux qui offrent le plus de ressources aux sans-domicile, ceux où ils sont le moins tolérés et dans lesquels ils ne peuvent revendiquer qu'un droit d'accès à l'espace public ; ce sont ces

espaces que les activistes sans-domicile et leurs organisations s'approprient parfois de manière démonstrative et explicitement politique. Les *espaces marginaux* sont ceux qui sont concédés aux sans-domicile ou dans lesquels on les cantonne parce qu'ils n'ont pas de valeur foncière, parce que ce sont des zones résidentielles tombées en décrépitude ou mal famées, des lieux désaffectés, par exemple des terrains longeant le lit d'une rivière et donc dangereux. Ce sont les espaces de résistance et les bases opérationnelles des sans-domicile, leurs territoires d'attache (*home territory*). Enfin, les *espaces transitionnels* sont ceux dont les usages et les fonctions sont flous et ambigus, zones en voie de réhabilitation ou quartiers occupés par des populations à faibles revenus.

Dans l'ethnographie approfondie qu'ils ont consacrée aux sans-domicile de la ville d'Austin, Texas, *Down on their luck*, Snow et Anderson insistent plus sur les espaces marginaux, mais aussi sur le fait que la distribution spatiale des services et des institutions d'assistance dans toute l'agglomération conduit les sans-domicile non seulement à passer une bonne partie de leur temps à arpenter la ville, mais aussi à circuler ou à se rassembler dans les espaces centraux. La typologie des espaces n'est donc pas à prendre comme un zonage de la ville. Elle vise plutôt à distinguer des échelles de visibilité et d'engagement public : les troubles à la ségrégation convenue des activités et des usages dans l'espace urbain, les atteintes à l'ordre des apparences, le sentiment de malaise ou d'insécurité des résidents n'ont pas la même « valeur » — ni la même expression, ni la même signification médiatique, ni les mêmes conséquences politiques — selon le type d'espace et de populations concernées. La prise en compte de ces qualités écologiques et sociales permet ainsi à Snow d'appliquer, sur la question des sans-domicile, l'analyse des cadres de la mobilisation politique qu'il a développée par ailleurs tout au long de ses travaux. Cette analyse est précieuse pour comprendre les « vocabulaires des motifs » utilisés par des citoyens se mobilisant en faveur des sans-domicile ou, au contraire, contre leur présence dans le voisinage. Elle associe la production d'arguments (compassionnels ou moraux dans un cas, sécuritaires et de type

« NIMBY<sup>3</sup> » dans l'autre) d'un groupe de résidents ou de militants à la valeur d'usage des espaces contestés.

Aux différentes formes du contrôle social s'exerçant sur les sans-domicile dans ces espaces — cantonnement, déplacement et exclusion — correspondent donc des formes de réponses — fuite, adaptation, persistance, protestation. Entre la forme abstraite du citoyen de droit et les normes tout aussi abstraites de la vie communautaire ou de la sécurité invoquées par les municipalités ou les groupes de résidents, l'analyse des cadres de l'action politique cerne des modalités concrètes de mobilisation et de dispute, attachées à un territoire singulier et à un registre d'usage de l'espace habité et de l'espace public. L'inégale valeur attribuée aux espaces par ceux qui y résident ou par ceux qui les gèrent et la distribution spatiale des services d'assistance se combinent pour définir les contraintes et les ressources écologiques auxquelles les sans-domicile sont tenus d'adapter leurs pratiques de survie et leurs formes de mobilisation. Parallèlement à la logique des arènes publiques proprement dites où sont disputés leur cause et leurs intérêts en tant qu'êtres de droit, la logique proprement écologique de la compétition pour l'espace affecte une signification et une portée différentes à leur résistance et à l'engagement des citoyens en leur faveur. Snow a donc raison de penser que la prise en compte des dynamiques socio-spatiales du phénomène est décisive pour le projet d'une anthropologie engagée qui se donnerait comme objectif politique de « compter avec » les sans-domicile.

« Nos résultats montrent qu'il y a des variations au niveau de la distribution spatiale des contestations spatiales, au niveau de l'application de stratégies de contrôle différenciées selon les espaces et au niveau des modes de réaction des sans-logis face à différents types de défis spatiaux. Ceci indique que les dynamiques spatiales des sans-logis ont bien plus de facettes et sont bien plus compliquées qu'il n'y paraît à première vue ; une recherche qui évoquerait une relation générale entre espace urbain et sans-logis ou autres groupes marginaux risquerait de se fourvoyer. Plus concrètement, il paraît clair que tout espace n'est pas identique selon qu'on se place du point de vue des résidents domiciliés, des agents de contrôle ou des sans-logis ; la manière dont ces différents groupes et leurs perceptions interagissent est la clé pour comprendre les caractéristiques des

---

3. Not in my backyard.

dynamiques urbaines spatiales au regard de groupes comme celui des sans-logis. »

On voit à quel point les débats autour de l'ethnographie analytique, de l'anthropologie des expédients, de l'analyse des cadres de la mobilisation citoyenne sont fondamentalement politiques. Ils ne perdent de vue ni le problème d'une affirmation concrète du pauvre comme être de droit et citoyen, ni le souci d'une critique efficace des politiques d'assistance et de leur mise en pratique. Ces débats animent des chercheurs qui, pour la plupart et depuis longtemps, ont déjà fait le diagnostic des causes structurales de l'exclusion et se sont battus, par leurs enquêtes et parfois par leur engagement personnel, pour dresser des obstacles au libéralisme brutal d'inspiration économiste et utilitariste.

Au regard de ces débats, la dénonciation du libéralisme telle qu'elle s'épanouit sans entraves aujourd'hui en France, à l'abri de la raison colérique de la sociologie critique, est un peu triste. D'abord parce qu'elle est confortablement installée dans un registre unique, précisément celui de la dénonciation, sans daigner s'interroger sur ses conséquences, ignorant tout aussi bien les perspectives *pour* l'action que les perspectives *dans* l'action (la distinction est de Snow et Anderson, 1993), c'est-à-dire les ressources cognitives et contextuelles de l'action. Ensuite parce qu'elle ignore superbement une distinction proposée par les pragmatistes américains dans les années 1930 (Dewey, 1930) entre un vieux libéralisme, d'inspiration anglaise, fondé sur une psychologie de l'individu et de l'intérêt individuel, et un nouveau libéralisme, fondé sur une pensée de la sympathie et de la coopération où l'évaluation d'un système politique se fait sur la capacité de ce système à produire des individus, à augmenter leur puissance d'agir et les forces d'individuation. Enfin, la crispation dénonciatrice ne se donne jamais la peine de dire quelle est l'idée qu'elle propose du politique puisqu'elle a admis une fois pour toutes qu'il est tout entier dans une logique de domination, réelle ou symbolique.

Penser la pauvreté dans une communauté élargie, ce n'est certes pas inévitablement sombrer dans l'eau de rose de la compassion, laquelle en effet n'inspire pas plus confiance que la

colère. En revanche, c'est sans doute s'accorder modestement la capacité (le droit ?) de la sympathie. On verra plus loin, avec la réponse de Mitchell Duneier à Loïc Wacquant, le travail que s'impose le chercheur, dès lors qu'il se sait enquêteur modeste et non athlète moral, pour contrôler publiquement cette sympathie. Rappelons pour l'instant ces quelques mots anciens de Dewey puisqu'ils traitent précisément de la sympathie à l'égard du pauvre :

« La sympathie implique la distinction et aussi l'identification. Je dois non seulement prendre sur moi les expériences d'un homme souffrant de pauvreté pour sympathiser avec lui, mais je dois réaliser que ces expériences sont les siennes. Je dois les séparer de ce que je suis personnellement et les objectiver en lui. »

Mais si ce registre de la sympathie est trop anglo-saxon pour être entendu sans ricanements, on peut dire les choses autrement : penser la pauvreté dans une communauté élargie, c'est accorder à tous, les pauvres et les SDF y compris, une capacité morale à juger de leur expérience et un pouvoir normatif, qu'ils exercent dans leur langage et avec leurs ressources cognitives et pratiques, pouvoir qui fait d'eux des « entrepreneurs de moralité » (Becker, 1963). Ce n'est pas une hypothèse idéaliste, c'est une simple présomption d'égalité. Et elle vaut toujours mieux que d'imaginer, par le prompt renfort d'une dialectique toujours capable de casser des briques, la transformation de la victime en héros. « On a raison de se révolter », disions-nous il y a déjà plus d'un quart de siècle. Certes. On a meilleur compte à envisager les échecs de la révolte et à compter sur une distribution de l'intelligence — égale par présomption, inégale par prudence — qui fait avancer les causes en les attachant plutôt qu'en les détachant, dans l'enchevêtrement des raisons d'agir ensemble plus que par le surplomb et l'arrogance des fabricants de cibles.

Ce n'est pas le moralisme qui embarrasse l'anthropologie des expédients, c'est la modestie de la position d'enquête qu'elle présuppose, les enjeux politiques et pragmatiques qui tiennent et retiennent le propos du chercheur en le gardant des crispations de la critique et de la méfiance honteuse à l'égard de la démocratie. On ne peut pas, sans dommages pour la sociologie, mais aussi pour ce qu'elle peut dire au politique, faire l'économie d'une pensée sérieuse de ce qu'est *l'expérience* de

l'exclusion ou de la pauvreté, c'est-à-dire d'une pensée capable de mettre au jour les liens, les rites, les drames et les intrigues, les contextes et les compétences qui en font le présent et l'intelligence.

On pourrait juger la polémique engagée par Loïc Wacquant (*AJS*, mai 2002) autour, entre autres, du livre de Mitchell Duneier (sont également concernés deux autres ouvrages d'Elijah Anderson, *Code of the Street*, 1999, et de Katherine Newman, *No shame in my game*, 1999) comme un débat mettant aux prises deux sociologues ayant des approches simplement différentes du travail ethnographique et de ses implications politiques, et deux dénonciations opposées du « romantisme » de la recherche en sciences sociales dès lors qu'elle prend pour objet la pauvreté et le monde des sans-abri. Loïc Wacquant dénonce dans *Sidewalk* « l'épais manteau de moralisme » destiné à rendre acceptables pour des lecteurs des classes moyennes les vendeurs à la sauvette des rues de Greenwich Village en les transformant en parangons de la moralité. Sous cette critique, il faut entendre d'une part un doute sur les qualités morales de ces vendeurs — leur honnêteté, leur décence, leur frugalité — qui ne seraient que la part jugée digne d'enquête par l'ethnographe alors que leurs conduites illicites, illégales ou immorales seraient volontairement mises entre parenthèses. D'autre part, la critique porte plus généralement sur un programme de recherche plus ancien et plus large (inspiré par la seconde école de Chicago) visant à décrire et analyser le monde moral dans lequel vivent et agissent des agents sociaux quels qu'ils soient et, notamment, les pauvres et les marginaux réputés désaffiliés ou stigmatisés par l'opinion commune. Wacquant dénonce donc deux sortes de romantisme des études de la pauvreté : celui qui focaliserait son attention sur les justifications morales que se donnent des marginaux et qui, retraduites par le chercheur, aboutiraient au mieux à confirmer le partage classique entre le bon et le mauvais pauvre, et au pire à poursuivre et punir ceux dont les qualités d'entrepreneur moral ne seraient pas confirmées ; et celui, plus large, d'une recherche théorique dont l'intérêt de connaissance central porterait sur le caractère construit des normes sociales et sur les conduites normatives ordinaires en situation.

Bien que *Sidewalk* ne soit nullement bâti sur une dénonciation mais plutôt sur une déambulation, le livre s'appuie

implicitement sur le rejet d'un autre romantisme que Duneier explicite dans sa réponse à Wacquant. C'est le romantisme de la résistance qui serait la conséquence logique d'une pensée, qui n'est clairement pas celle de l'auteur, résolument déductive et structurale a priori, faisant des pauvres et des marginaux les exclus de l'état néo-libéral américain, les victimes du « complexe carcéro-assistanciel de gestion punitive de la pauvreté ». C'est cette romance sociologique que Duneier rejette d'emblée et c'est ce rejet qui le conduit à ajuster son vocabulaire à une réalité beaucoup plus complexe, faite de gens qui pour certains dorment dans la rue mais qui travaillent, qui sortent de prison et y retournent, se droguent et arrêtent de se droguer, se jugent les uns les autres sur « le bon chemin » ou sur « la mauvaise pente », alternent des phases de réinsertion et des crises de désocialisation (« *fuck it* »). Bref, c'est *l'intrigue de la rue* plus que son épopée, l'entre-deux d'une socialité vulnérable, exposée au public et confrontée à la gestion sécuritaire des espaces publics de la ville qu'entend décrire Duneier.

En somme, il faut savoir quel est le romantisme qu'il vaut mieux dénoncer. Si nous reprenons le fil conducteur proposé par Simmel — comment penser une communauté élargie aux pauvres ? comment penser « le canal et ses riverains » ? — le propos de Duneier devient clair, son argumentation est à la fois classique et forte, et sa contribution à une ethnographie analytique mérite mieux que le mépris académique. Il faut d'abord reconnaître (ce n'est pas encore le cas cent ans après les controverses des durkheimiens avec les tenants d'une sociologie des interactions — Gabriel Tarde, Georg Simmel, les pragmatistes américains) la légitimité de la question simmelienne : « Comment la société est-elle possible ? » ou de la consigne de Tarde : considérer les faits sociaux non comme des choses mais comme des accomplissements et voir dans toute chose une société. A partir de ces principes, la question de l'ethnographe est logique : comment penser la société en train de se faire, dans les rues de Greenwich Village à New York notamment, quarante ans après la description qu'en a proposée Jane Jacobs ? Que faut-il penser de la montée des incivilités dont se plaignent les résidents comme les gestionnaires des espaces publics ? *The death and life of great american cities* proposait un modèle de contrôle social informel, meilleur à tout prendre, disait-elle, que celui qui avait cours dans les nouveaux

ensembles de logements sociaux, et qui reposait sur les interactions quotidiennes que rendait possible la rue elle-même, la co-présence de résidents et de passants et quelques « personnages publics » servant de relais à des relations fluctuantes et occasionnelles. Duneier décide donc, quarante ans après, d'aller y voir. Plus précisément, de « revisiter » à la fois le quartier lui-même et le modèle que proposait Jane Jacobs en se demandant ce qu'est devenu cet espace public dans un contexte d'inégalités sociales et de différenciations culturelles plus marquées. Notons au passage que le premier contact de Duneier avec son terrain se fait par l'intermédiaire de Hakim, le vendeur qui sera son informateur privilégié, puis son assistant de recherche en quelque sorte dans les cours qu'il donnera à l'Université, et que Hakim se présente en indigène informé des théories de son expérience vécue et lui dit être précisément un des « personnages publics » dont parlait Jacobs, mais que lui est « caché dans l'espace public ».

Cette entrée en scène de l'enquêté est déjà significative des conditions nouvelles dans lesquelles s'exerce le métier d'ethnographe en milieu urbain. Mais elle correspond à une modification plus importante encore puisque précisément il n'y a plus de consensus, loin de là, entre ces vendeurs qui se prétendent « personnages publics » et les habitants du quartier. A Greenwich Village, comme dans d'autres quartiers de grandes métropoles, redécouverts par des populations marginales puis plus aisées des classes moyennes, les normes et les conventions d'urbanité se sont modifiées. Et c'est là que se pose, concrètement cette fois et non dans l'abstraction des principes, la question de la communauté élargie susceptible d'intégrer le pauvre, le sans-abri, le marginal dans son espace de visibilité d'abord (saura-t-elle « tolérer de le voir »), dans son espace de droits et de citoyenneté ensuite. La question fait irruption, classiquement, en termes « d'incivilités » : bien qu'ils ne soient pas toujours agressifs, ils urinent en public, vendent des marchandises volées, dorment parfois dans la rue, adressent aux passants des propos que ceux-ci ne souhaitent pas entendre. Le chercheur ne peut pourtant pas s'enfermer dans une définition conventionnelle et normative de l'urbanité dont il raconterait sans fin la disparition dans la jungle des villes. Il lui faut bien comprendre comment s'opère, de fait, le recadrage des civilités et la redéfinition de l'intelligence collective qui font qu'une

société locale (cohabitation ou coprésence) est possible, et selon quelles règles d'usage de l'espace commun. Comment *elle* résiste, invente d'autres limites, d'autres signes de l'urbanité, comment elle se montre « digne de ce qui lui arrive », qu'il s'agisse du nouveau pauvre en djellaba faisant la manche dans le métro de Belleville ou de l'Africain américain récemment sorti de prison dans les rues de Manhattan. Il s'agit toujours d'une expérience sociale et donc interactionnelle, même si elle n'est pas que cela, la résistance et la dignité qu'il importe de documenter ne sont pas celles d'individus, mais bel et bien celles de collectifs ou de rassemblements, de groupes ou de foules. Et la figure de l'étranger, à laquelle Simmel renvoyait pour parler du pauvre et de ses rapports à la communauté, est bien transversale à cette expérience interactionnelle et au défi moral qu'elle fait vivre au passant ou au voisin. Il s'agit toujours d'un nouveau venu, d'un nouveau pauvre, qui élargit sans fin le cercle effectif de l'assistance, par induction morale.

C'est donc la première revisite du terrain de Jane Jacobs que réalise Duneier. Elle aboutit à dire que le contrôle social informel ne suffit plus, qu'il ne tient plus au regard, notamment, des politiques sécuritaires de gestion des espaces publics mises en place par la ville de New York et des principes d'action dits de la « fenêtre cassée », qui conduisent à réprimer sévèrement les infractions mineures et les troubles à l'ordre public.

« Les prises en charge et les contrôles informels ne peuvent tout simplement pas faire obstacle aux conduites qui heurtent les notions communes de décence, pas plus que nous ne pouvons attendre d'un gouvernement une politique qui réussirait mieux à le faire. La meilleure alternative, bien sûr, serait qu'il existe de meilleurs traitements contre les drogues et que les drogués aient la volonté de s'en passer. Cependant, même avec les meilleurs programmes, certains choisiront de se défoncer. Certains, parmi eux, choisiront de gagner leur vie honnêtement, parmi lesquels certains dormiront dans la rue. La contribution du système de contrôle social informel propre à la rue consiste à encourager ces hommes à vivre "mieux" leur vie dans le cadre de leurs propres faiblesses et de celles de la société. » (SW, p. 172)

Cette série d'hypothèses, qui va du drogué au malade et au sans-domicile, dit bien ce qu'il en est du supposé « moralisme » de Duneier. Il n'a rien à voir avec l'humanisme confortable et de surplomb que dénonçait naguère Sartre et

beaucoup plus avec la formule proposée par Deleuze de l'homme de gauche. Si celui-ci n'est pas défunt, il *ne peut pas* — c'est une expérience logique, aussi forte que l'induction scientifique et qui comporte, parce qu'il s'agit d'une expérience, une « passibilité » plus qu'une résolution de la volonté (Joas, 2000 ; Quéré, 2002) — ne pas se sentir concerné par le plus éloigné des scandales et par l'irruption dans son espace de proximité de souffrances qu'il pensait distantes.

Mais Duneier procède à une deuxième revisite de l'œuvre de Jane Jacobs qu'il présente sous l'angle méthodologique. Il repousse les limites du quartier qu'elle étudiait et étend ses observations des rues de Greenwich Village jusqu'à la gare de Pennsylvania Station, où plusieurs des vendeurs avaient séjourné avant d'en être chassés et d'arriver dans le quartier, jusqu'à la mairie et aux institutions avec lesquelles ils sont régulièrement en litige. Autrement dit, le répondant ou le référent de l'expérience des vendeurs n'est plus la communauté locale ou le territoire résidentiel (*home territory*) caractérisés par leur familiarité ou comme des extensions du territoire domestique. Les vendeurs, que Duneier se refuse à appeler *homeless* parce que ce terme ne dit pas leur identité de vendeur et qu'il préfère les qualifier de *unhoused*, non-logés, habitent la ville tout entière. Elargir la communauté, c'est aussi cela : considérer que les expédients et les ressources d'insertion dont disposent les exclus sont *situés* dans l'espace de la métropole plus que *localisés* géographiquement dans un quartier. Et c'est de ce point de vue que les interactions mineures qu'ils peuvent avoir avec des acheteurs ont une signification : elles prennent place dans un régime de relations sociales à la fois occasionnelles, souvent instrumentales mais bel et bien structurantes, que l'attention exclusive aux structures économiques néglige quand elle ne les méprise pas, comme c'est le cas dans la critique de Wacquant. Certes, les vendeurs n'échangent que quelques mots avec les passants et les acheteurs, mais si ces échanges méritent d'être étudiés avec la lourde, si lourde méthode de l'analyse conversationnelle, c'est qu'ils sont bâtisseurs d'évidences, dit Duneier. Comment fonctionnent les évidences ? La question importe peu, et elle peut même être insultante si l'on évolue dans l'entre-soi de la familiarité ou de l'appartenance à un groupe déjà constitué. Elle importe plus pour ceux dont les interactions avec les gens ordinaires sont tout un travail, parce que les

situations dans lesquelles ils s'engagent sont des situations-clé qui leur permettent d'accéder à un travail, des ressources ou un service. Et elle importe encore plus pour ceux qui, étrangers, stigmatisés, jugés au faciès, se soucient de bâtir une normalité en saisissant toutes les occasions de construire ou de redéfinir des évidences.

La conclusion de la réponse de Duneier à Loïc Wacquant est importante si l'on veut comprendre le lien entre cette problématique de la communauté élargie et l'expérience de la proximité du pauvre. Elle nous servira de conclusion à cette brève excursion dans la sociologie américaine de la pauvreté et de l'exclusion :

« Le ressort majeur de mon travail a consisté à mettre en lumière des éléments de commune humanité. La plupart des gens vivent sur des bases communes et beaucoup d'entre eux, censés être tout à fait différents les uns des autres ont quelques traits "moraux" saillants en commun. La tâche du sociologue consiste à distinguer ce qui est commun et ce qui est différent en rendant compte de ces distinctions à la lumière de l'histoire, de la situation et de la structure. J'espère que ceux qui sont décrits dans *Sidewalk* en train de vendre, de faire la manche ou de faire les poubelles apparaîtront au lecteur comme ayant plus de choses en commun avec lui qu'il ne l'aurait imaginé avant de lire le livre. Je ne dis pas que ces gens ressemblent au lecteur des classes moyennes. Dans l'ensemble, j'accepte la vision du monde que résume la formule : "Ça aurait aussi bien pu m'arriver" (*There but for fortune go I*), dans laquelle "aussi bien" (*there but*) compte beaucoup et où le travail d'analyse consiste à préciser ce qu'il en est de cet "aussi bien".

Dans la période actuelle de l'histoire américaine, il existe un courant puissant de déshumanisation idéologique et culturelle des groupes sociaux marginalisés. Il est *particulièrement* important dans ce contexte d'étudier empiriquement et de rendre compte systématiquement des différences et, lorsqu'ils existent bel et bien, de réaffirmer les éléments de commune humanité. »

Autrement dit : travailler la sympathie, en explorer les ressorts et les limites, plutôt que s'en défier par un doute volontaire ; analyser les proximités — « ça aurait pu aussi bien m'arriver » — et enrichir le nuancier des expériences morales plutôt que de s'imposer une distanciation a priori ; défaire

empiriquement ce que la raison répressive voudrait rendre compact et irrémédiablement différent.

## Bibliographie

- Anderson Elijah, (1999) : *Code of the Street*, New York, Norton.
- Anderson Nels, (1923) *The Hobo* ; traduction française 1993, Paris, Nathan.
- Becker Howard, (1963) *Outsiders* ; traduction française Pris, Métaillé, 1985.
- Bordreuil Jean-Samuel, (2002) : « La construction des incivilités comme cause publique », in *L'Héritage du pragmatisme* (Daniel Céfaï et Isaac Joseph éd), La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, pp. 287-300.
- Bouillon Florence, (2003) : « Les formes urbaines de l'errance », avec Gilles Suzanne et Martine Vassort, sous la direction de Jean-Samuel Bordreuil et Michel Peraldi, LAMES, Université de Provence.
- Bréviglieri Marc, (2002) : « L'horizon du "ne plus habiter" et l'absence de maintien de soi dans l'espace public », in *L'Héritage du pragmatisme*, op. cit., pp. 301-318.
- Cités* (2001) Retour du moralisme ? Les intellectuels et le conformisme, n°5, 2001, PUF.
- Dewey John, (1927) *Le Public et ses problèmes*, traduction et présentation par Joëlle Zask, éd Farrago, 2003.
- Duneier Mitchell, (1999) *Sidewalk*. New York, Farrar, Strauss and Giroux.
- Giraud Michel, (2003) : « Le jeune SDF et son double », GRS, Université Lyon 2.
- Glaser B. and A. L. Strauss, (1967) *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago, Aldine.
- Jacobs Jane, (1961) *The Life and Death of Great American Cities*, NY, Vintage Books.
- Hopper Kim, (2003) *Reckoning with Homelessness*, Cornell University Press, Ithaca.
- Joas Hans, (2000) : *La Créativité de l'agir*, Paris, éditions du Cerf.
- Liebow Elliott, (1993) *Tell them who I am. The Lives of Homeless Women*, NY, Penguin Books.

Lofland J., (1970) « Interactionist Imagery and Analytic Interruptus », pp. 35-45 in *Human Nature and Collective Behavior: Papers in Honor of Herbert Blumer*, edited by T. Shibusani. New Brunswick, N. J., Transaction Books.

Lofland J., (1995) « Analytic Ethnography », *Journal of Contemporary Ethnography*, 24, pp. 30-67.

Margalit Avishai, (1999) *La Société décente*, Paris, Climats.

Newman Katherine, (1999) *No shame in my game*, New York, Russel Sage Foundation.

Pichon Pascale, (2003) : « Sortir de la rue. Discontinuité biographique et logiques d'action », CRESAL, Université de Saint-Etienne.

Quéré Louis, (2002) : « La structure de l'expérience publique d'un point de vue pragmatiste », in *L'Héritage du pragmatisme*, op. cit. pp. 131-160.

Simmel Georg, (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, translated and edited by K. H. Wolff, New York, Free Press.

Snow David A., Leon Anderson, Calvin Morrill (2003), « Elaborating analytic ethnography. Linking ethnography and theoretical development », *Ethnography*, volume 4, n° 2.

Snow David A. and L. Anderson (1993). *Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People*, Berkeley, CA, University of California Press.

Snow David et Michael Mulcahy (2002), « Stratégies de maîtrise de l'espace, de résistance et de survie des sans-abri à Tucson, Arizona », in *L'Héritage du pragmatisme*, op. cit., pp. 357-358.

Wacquant L., (2002) « Scrutinizing the Street : Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography », *American Journal of Sociology*, 107, pp. 1468-1532.