

## Figures du ghetto

- 4 Les deux visages du ghetto – Construire un concept sociologique  
suivi de :
- 22 « Une ville noire dans la blanche » – Le ghetto étasunien revisité  
**Loïc Wacquant**
- 32 **croquis** Un « apartheid intime »  
Dimensions ethniques de l'habitus chez les toxicomanes sans-abri de San Francisco  
**Philippe Bourgois et Jeff Schonberg**
- 46 Associations « communautaires » et gestion de la pauvreté  
Les *Community Development Corporations* à Boston  
**Marie-Hélène Bacqué**
- 66 La formation d'un sous-prolétariat rom  
Enquête historique sur la condition des Gitans dans un village d'Europe centrale  
**János Ladányi et Iván Szelényi**
- 88 La reproduction de la pauvreté  
Sur les échanges de capital social  
**Alicia Gutiérrez**
- 98 Castes et inégalités sociales dans l'Inde contemporaine  
Un impensé des sciences sociales  
**Satish Deshpande**
- 117 suivi de :  
**LECTURES CRITIQUES** Les usages politiques de la caste  
**Roland Lardinois**
- 122 **LECTURES CRITIQUES** L'espace des luttes  
La topographie des mobilisations collectives  
**Javier Auyero**
- 133 Résumés

ISSN 0335-5322

Publié avec le concours du Centre de sociologie européenne, du Collège de France, de la Maison des sciences de l'homme, de l'École des hautes études en sciences sociales, du Centre national de la recherche scientifique et du Centre national du livre.

Numéro coordonné par : Franck Poupeau, Sylvie Tissot et Loïc Wacquant.

# ACTES

DE LA RECHERCHE EN SCIENCES SOCIALES

## 160

Décembre 2005



[1]



[2]



[3]

# UN "APARTHEID INTIME"

## DIMENSIONS ETHNIQUES DE L'HABITUS CHEZ LES TOXICOMANES SANS-ABRI DE SAN FRANCISCO

À San Francisco, les coins de rue où se rassemblent les sans-abri consommateurs d'héroïne ressemblent à première vue à des kaléidoscopes multiculturels. Le travail ethnographique que nous avons mené pendant une dizaine d'années parmi un groupe informel d'une vingtaine de sans-abri consommateurs d'héroïne, mais aussi de crack et d'alcool, montrent que la dépendance physique et psychologique poussée jusqu'à l'indigence, loin de réduire les êtres humains à une sorte d'essence commune, produit en réalité des divisions ethniques profondes entre afro-américains, latinos et adultes blancs. Ce groupe correspond à la norme démographique de la toxicomanie de rue aux États-Unis. Ceux qui le composent ont

grandi dans les années 1960, sont devenus dépendants à l'héroïne dans les années 1970, consommateurs occasionnels de cocaïne dans les années 1980, puis se sont mis à fumer du crack dans les années 1990<sup>1</sup>. Cette population des rues, culturellement diversifiée et vieillissante, se mélange intensément par-delà les divisions ethniques, dans un rapport où les mêmes ressources sont à la fois un objet de partage et de compétition – notamment l'espace public, les revenus, et les drogues.

Les sociologues et les anthropologues qui proposent une analyse critique de la structure du racisme urbain aux États-Unis ont eu recours à des expressions telles que « apartheid urbain de fait<sup>2</sup> » ou « hyperghetto<sup>3</sup> »

pour rendre compte de l'étendue du phénomène de ségrégation lié à la couleur de la peau – essentiellement articulé autour de l'opposition noir/blanc, mais susceptible de s'étendre aussi au brun des latinos. Toutefois, les sans-abri toxicomanes de San Francisco ne sont pas confinés à des quartiers ségrégués. Au contraire, on les rencontre habituellement dans des artères commerçantes et multi-ethniques très fréquentées, ou dans des friches industrielles situées en zone urbaine, près des voies de chemins de fer, des entrepôts ou des échangeurs autoroutiers. Les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres sont généralement hostiles et parfois violentes. Ils recourent couramment à des qualificatifs racistes et à des façons

de parler péjoratives. Nous avons forgé l'expression « apartheid intime » pour indiquer comment une forme de ségrégation et de conflictualité foncièrement coercitive et historiquement assimilée se manifeste au niveau interpersonnel, en ré-instituant des compartimentages racialisés parmi les toxicomanes sans-abri qui survivent pourtant côte-à-côte dans la rue, et qui sont physiquement et/ou psychologiquement dépendants des mêmes drogues. Nous avons aussi eu recours au concept d'habitus pour comprendre ce phénomène d'apartheid intime et la nature coercitive des distinctions écrasantes qui se manifestent dans les démarcations délibérées que les sans-abri font entre les catégories racialisées « noir » et « blanc » (et, dans une moindre mesure, « latino ») au sein même de leur habitat. Comprendre ces distinctions comme autant d'expressions de l'habitus permet de relier les comportements les plus intimes engagés dans les interactions individuelles, et de montrer comment les rapports structurels de domination sociale et les schèmes de pratiques incorporées génèrent et reproduisent les inégalités sociales.

### Techniques du corps

La place centrale du racisme dans le dispositif de domination symbolique aux États-Unis incite à examiner les dimensions ethniques de l'habitus. L'enquête ethnographique montre qu'elles prennent la forme de distinctions affectant la posture corporelle, la distribution des cicatrices, les taux épidémiologiques, les préférences vestimentaires, les pratiques d'hygiène corporelle, la gestion des odeurs, les choix de consommation en matière de drogues, les mécanismes de leur administration, le rapport à la sexualité, les combines pour faire de l'argent, les structures familiales, ainsi que la teneur des relations interpersonnelles. Pour explorer ce phénomène, nous nous sommes limités à deux exemples spécifiques de composantes ethniques de l'habitus qui permettent de distinguer les afro-américains des blancs au sein de notre réseau de sans-abri toxicomanes.

Le premier se réfère au concept de techniques du corps développé par Marcel Mauss<sup>4</sup>, avec des éléments tels que la démarche et le code vestimen-

taire, ainsi que les façons pré-conscientes de se tenir. Ces formes d'incorporation entraînent des effets en termes de pouvoir symbolique, puisqu'elles ont tendance à se trouver exprimées sous la forme de déficiences ou de supériorités psychologiques voire ethnico-culturelles<sup>5</sup>. Les sans-abri que nous avons suivis prennent acte des distinctions visibles entre les différents groupes ethniques en matière de soin et de port du corps, et ils les désignent à travers un langage raciste tel que : « Les nègres aiment ce crack » ou, à l'inverse, « les blancs puent ». [2] [3]

La technique corporelle examinée ici semble à première vue neutre, voire banale : il s'agit d'un détail apparemment anodin dans le mécanisme d'administration des drogues. Les afro-américains comme les blancs préfèrent l'injection d'héroïne en intraveineuse en raison de l'intense sensation initiale de plaisir due à l'afflux direct de la substance active dans le sang. Mais les veines des uns comme des autres sont couvertes de cicatrices qui résultent des multiples injections quotidiennes d'héroïne. Les blancs disent que ces cicatrices rendent presque impossible

1. A. Golub et B. D. Johnson, « Variation in Youthful Risks of Progression from Alcohol and Tobacco to Marijuana and to Hard Drugs

across Generations », *American Journal of Public Health*, 91(2), 2001, p. 225-232.

2. Philippe Bourgois, *In Search of Respect*

*Selling Crack in El Barrio*, New York, Cambridge University Press, 2003.

3. Loïc Wacquant, « From Slavery to Mass

Incarceration: Rethinking the "Race Question" in the United States », *New Left Review*, 13, 2002, p. 41-60.

4. Marcel Mauss, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, 32, 1936, p. 3-4. 5. Pierre Bourdieu, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, 2002, p. 110-126.



[4]



[5]



[6]



[7]

la localisation d'une veine dans laquelle ils pourraient injecter leur héroïne. Le plus souvent, ils s'empresent de l'injecter dans des tissus gras ou musculaires, parfois directement à travers leurs vêtements, ce qui les rend particulièrement vulnérables aux abcès<sup>6</sup>. [4] [5]

En revanche, les sans-abri afro-américains plus âgés s'arrangent d'habitude pour trouver une veine. Administrer leurs injections peut parfois leur prendre 40 minutes, voire plus. Ils recherchent la veine péniblement, s'y reprennent à plusieurs fois, sondent les tissus à l'aide de leurs seringues, et utilisent parfois des zones corporelles dangereuses ou douloureuses, comme la jugulaire ou l'espace séparant les orteils. Au terme de leurs sessions d'injection, ils sont souvent couverts de piqûres d'où suintent des gouttes de sang. Leurs seringues usagées portent elles aussi des traces de sang, ce qui les rend plus exposés encore aux maladies transmissibles par voie sanguine comme le HIV<sup>7</sup>.

La seconde composante de l'habitus se rattache plus directement à la

matérialité des relations de pouvoir dans le champ économique : les blancs et les afro-américains recourent à différentes stratégies pour se procurer de l'argent. Dans l'ensemble, les premiers s'assurent l'essentiel de leur revenu à travers la mendicité passive, en brandissant des pancartes sur le bas-côté des bretelles d'autoroute afin que les automobilistes qui rentrent du travail leur donnent de la petite monnaie : « Aidez-moi SVP », « Dieu vous bénisse », « Vétéran du Vietnam », « Travaille pour de la nourriture ». L'air abattu, le regard bas, vêtus de haillons, couverts de cicatrices et de croûtes, ils inspirent la pitié et/ou le dégoût, ce qui tend à précipiter l'aumône de petite monnaie. [6] [7]

Les blancs travaillent aussi souvent de façon informelle à temps partiel et font office de main-d'œuvre d'appoint pour les petits commerçants du voisinage, qui sont généralement arabes, latinos ou blancs d'origine européenne. En général, on ne fait appel à leurs services que pendant quelques heures dans la journée, et ils sont affectés à des petits travaux manuels – balayer le trottoir, décharger des camions, ou

stocker des marchandises en magasin – pour lesquels ils sont souvent payés à un taux inférieur au salaire minimum. Ils sont aussi nombreux à tirer une partie de leurs revenus du recyclage de canettes ou du tri d'ordures dans les décharges. La plupart d'entre eux complètent leur revenu en se livrant occasionnellement au vol dans les arrière-cours, les entrepôts et les voitures dont les portières ne sont pas verrouillées.

En revanche, les afro-américains du groupe étudié s'adonnent rarement à la mendicité passive. Lorsqu'ils le font, cela s'accompagne souvent d'un contact à la fois visuel et verbal. Ils tendent à proposer un service, qui peut consister par exemple à laver les pare-brise dans une station d'essence. Plutôt que de s'efforcer d'apitoyer les passants, ils tendent à complaire, à embobiner, voire à menacer les contributeurs potentiels, parfois en demandant de l'argent. Mais surtout, une proportion plus importante de leur revenu provient du vol, effectué notamment sur les chantiers, dans les entrepôts, ou les coffres de voitures.

Ils ont aussi tendance à se spécialiser et à développer une compétence professionnelle liée aux objets qu'ils volent. Ils vont ainsi repérer les lieux, en allant parfois jusqu'à se travestir en ouvriers ou en livreurs afin de pénétrer sans encombre sur des propriétés privées. Ils établissent des relations suivies avec des receleurs professionnels qui rachètent leur butin, et avec des commerçants qui leur passent des commandes. Souvent ils font du recyclage et du tri d'ordures, comme les blancs : transporter des objets dans un caddie plein d'emballages recyclables ou d'un bric-à-brac crasseux est une façon très efficace de camoufler le transport de marchandises volées qui peuvent avoir de la valeur.

Les afro-américains sont rarement engagés comme manœuvres journaliers par les établissements commerciaux du quartier. En fait, ils se montrent très critiques vis-à-vis des relations que les blancs établissent avec leurs employeurs, dans lesquelles ils voient une forme d'esclavage. Ils considèrent que les conditions de travail liées aux emplois précaires, occasionnels et non déclarés relèvent d'une forme d'exploitation avilissante et féminisante. Les toxicomanes blancs doivent en effet souvent s'aplatir obséquieusement devant leurs patrons pour obtenir

quelques heures de travail déclaré. Ils s'efforcent de convaincre les petits commerçants qui les emploient de leurs mérites, chacun cherchant à se présenter à leurs yeux comme « leur » sans-abri préféré et digne de l'être. Ils montrent de la gratitude pour le simple fait de recevoir un salaire quelconque, même s'il est inférieur au salaire minimum légal et n'ouvre droit à aucun bénéfice social. Par ailleurs, la plupart des commerçants ou des petits entrepreneurs qui emploient des toxicomanes blancs ne paient délibérément à leur sans-abri préféré que le strict minimum nécessaire à l'achat d'une dose matinale d'héroïne. Ils s'assurent ainsi que, chaque matin, aiguillonné par les symptômes du manque imminent d'héroïne, le toxicomane concerné frappera à leur porte en demandant « Du boulot pour moi aujourd'hui, patron ? ».

Les schèmes générateurs de l'habitus

Si nous devons limiter à la description de pratiques ethniquement différenciées, les éléments que nous livrent le concept d'habitus et la notion de techniques du corps n'iraient guère au-delà de l'ethnographie d'un lieu commun et d'une réification culturelle.

En effet, les sans-abri toxicomanes tiennent eux-mêmes un discours raciste et moralisé sur leurs différentes pratiques d'injection et de génération de revenu, qu'ils sont parfaitement à même d'observer : « les noirs sont des voleurs » est ainsi le contrepoint de : « les blancs sont des branleurs et des bras-cassés qui manquent de dignité et d'initiative ». Afin d'ouvrir la boîte noire de l'habitus et de désessentialiser ces formes d'interactions quotidiennes entre les individus, il faut se tourner vers les forces qui interviennent dans la formation de l'habitus. La dénaturalisation des pratiques et des formes d'incorporation associées à l'ethnicité au niveau de l'observation implique alors de lier l'habitus aux structures du pouvoir symbolique qui lui confèrent son sens.

L'esclavage est sans nul doute une sédimentation historique que l'on peut observer dans l'habitus de nombreux afro-américains aux États-Unis. Les effets structurels que l'esclavage continue de produire sur la localisation régionale et la position de classe dans la société contemporaine sont évidemment extrêmement complexes. Ces effets ont été filtrés par une mobilité ascendante – et parfois descendante – s'étendant sur de nombreuses générations, ainsi que par des schémas

6. Dan Ciccarone, Philippe Bourgois, E. L. Murphy, A. H. Kral, K. H. Seal, J. D. Moore et B. R. Edlin, « Risk Factors for Abscesses in Injectors of "Black Tar" Heroin: A Cross-Methodological Approach », 128<sup>e</sup> APHA Annual Meeting, Boston (MA), 2000. 7. Philippe Bourgois, Mark Lettieri et James Quesada, « Social Misery and the Sanctions of Substance Abuse: Confronting HIV Risk among Homeless Heroin Addicts in San Francisco », *Social Problems*, 44(2), 1997.



[8]

migratoires campagnes-villes, mais ils ne cessent pour autant d'influencer activement les vies des descendants d'esclaves. Qui plus est, différentes formes de racisme institutionnalisés – le métayage forcé à l'époque de Jim Crow, le travail industriel ghettoisé, l'incarcération de masse et l'hyperghetto – ont remplacé, supplanté, renforcé tout en la démentant l'« institution particulière » que représentait l'esclavage dans un contexte associant démocratie et capitalisme industriel, une caractéristique unique des États-Unis qui contribue à expliquer la virulence des formes contemporaines de racisme<sup>8</sup> [8]. La mémoire de l'esclavage garde donc une importance symbolique considérable aux États-Unis. Cette institution n'est évoquée dans le langage quotidien qu'avec difficulté, de façon très personnelle, et elle ne laisse indifférents ni les blancs ni les noirs. Ainsi, un article de première page du *New York Times* sur les nouvelles technologies de traçage génétique donne à voir la satisfaction d'une femme afro-américaine au « teint clair » qui voulait prouver que même si « [ma] couleur tire plus vers le blanc,

sous la surface, c'est l'Afrique profonde, » afin de pouvoir répondre à ses amis qui insinuaient de façon désobligeante que son teint « jaune clair » était la preuve de l'héritage d'un propriétaire d'esclaves qui... « est entré dans la cabane et a obtenu ce qu'il voulait » avec son arrière-arrière-arrière-arrière grand-mère<sup>9</sup>.

Concrètement, la mémoire historiquement sédimentée de l'esclavage se manifeste dans la façon dont les toxicomanes afro-américains au chômage et à la rue trouvent humiliantes les relations paternalistes que les employeurs imposent aux travailleurs journaliers. Les sans-abri blancs ne ressentent pas le même outrage ni le même affront aux mains de leurs employeurs occasionnels, qui les traitent pourtant souvent de façon grossière. Les afro-américaines sont extrêmement sensibles à toute manifestation raciste de la part de leurs employeurs qu'elle soit explicite ou suggérée. Leur résistance affichée à l'exploitation, au racisme et à l'humiliation trouve aussi ses origines dans l'expérience historique de la migration

afro-américaine vers San Francisco. Tous les afro-américains de notre enquête (ainsi que la majorité des afro-américains adultes de San Francisco) sont les descendants de la première génération d'immigrants ruraux venus de l'ouest du Texas et de Louisiane, une région qui affichait, dans les années 1910 et 1920, des taux de lynchages par habitant parmi les plus élevés du Sud profond<sup>10</sup>.

Au cours de la Seconde Guerre mondiale, ils ont fui la violence du racisme, le travail des plantations, ou le fermage pour dettes afin de travailler à San Francisco. Tous les parents des afro-américains de notre enquête et, dans leur jeunesse, certains toxicomanes eux-mêmes, ont occupé des emplois industriels et syndiqués sur des chantiers navals, des docks, ou dans des aciéries. L'économie industrielle où l'emploi était supervisé par les syndicats a cependant été largement détruite aux États-Unis. Même si ces emplois ont disparu avec la restructuration de l'économie mondiale, la mémoire de la résistance syndicale contre l'exploitation reste cependant



[9]

vivace chez les membres de la seconde génération, qui trouvent particulièrement délétère le fait de devoir revenir à une position subalterne vis-à-vis d'un patron au début du XXI<sup>e</sup> siècle.

Beaucoup de blancs sont eux aussi les descendants de seconde génération d'immigrants ruraux appauvris mais, au contraire des afro-américains, ils ne gardent aucune mémoire particulière de cette migration et n'entretiennent aucune relation aux communautés d'origine de leurs parents et de leurs grands-parents. Par ailleurs, les parents des toxicomanes blancs sont en général des membres précaires de la petite bourgeoisie d'entreprise (propriétaires de bars, peintres d'enseignes, fournisseurs de fonderies), quant ils ne vivent pas eux-mêmes dans la pauvreté (poètes beatniks). Dans leur jeunesse, la plupart des blancs ont travaillé pour leur père. En termes de classe, les afro-américains et les blancs ont connu les uns comme les autres une trajectoire sociale descendante et une paupérisation objective, mais n'ont pas du tout rapporté la même notion de l'exploitation et affichent des degrés de tolérance différents quant au rapport de subordination qu'impliquent des relations de travail paternalistes et humiliantes. En d'autres termes, l'héritage de l'esclavage et la destruction du

marché de l'emploi industriel syndicalisé, exacerbés par l'expérience active et continue du racisme, contribue à expliquer pourquoi les noirs refusent des emplois avilissants et des relations humiliantes avec les patrons. [9] [10]

Apartheid de fait et pratiques intimes sur le lieu de travail

Ces sédimentations de l'histoire et de l'économie politique contemporaine se manifestent dans les pratiques individuelles de résistance quotidienne à l'exploitation et au racisme qui sont celles des afro-américains lorsqu'il leur arrive d'obtenir des emplois occasionnels et non déclarés, comme les blancs ou les latinos. Certes, au niveau des interactions sur le lieu de travail, ces pratiques ne sont pas perçues comme liées à l'héritage historique des relations de domination, au racisme contemporain ou aux forces économiques. Au contraire, la contestation afro-américaine qui s'exprime sur le lieu de travail est le plus souvent interprétée en termes moraux, comme un défaut de caractère ou un trait culturel ou génétique essentialisé. Un exemple tiré de nos observations sur le terrain permet d'illustrer la façon dont la logique de la pratique occulte cette dimension structurelle des rapports de pouvoirs aux yeux de tous



[10]

les acteurs – que ce soit ceux qui en bénéficient ou ceux qui en souffrent [voir encadré, « Notes prises par Jeff », p. 38].

Pour tout le monde – y compris pour C. J. – la raison pour laquelle le seul afro-américain de notre enquête à avoir obtenu un emploi sur le point de vente d'arbres de Noël se trouve puni et relégué à l'arrière est étrangère à la question ethnique. C'est objectivement un travailleur peu fiable et indiscipliné qui ignore les ordres. C. J. est difficilement exploitable parce qu'il résiste à l'exploitation. Cette dynamique apparaît nettement dans la conversation que Philippe a eue avec C. J. à l'extérieur du débit de boisson situé juste en face du point de vente, trois heures seulement après que Jeff l'eut photographié au moment de sa corvée alors qu'il s'accordait une autre pause impromptue et prolongée. La conversation révèle l'habitus du débrouillard afro-américain « lumpénié » comme celui de l'ethnologue blanc issu des classes moyennes. Le fait que C. J. ait un emploi temporaire déclaré intéressait Philippe et il était désireux de l'encourager dans cette voie. La possibilité que C. J. puisse quitter son travail le mettait mal à l'aise et, voulant valoriser son effort et, pensant que la capacité de manipuler des pourboires

8. Loïc Wacquant, « Race as Civic Felony », *International Social Science Journal*, 183, 2005, p. 127-142.

to Fill Slavery's Gaps in Family Trees », *The New York Times*, 2005, p. 1.

10. E. Beck et Stewart Tolnay, « The Killing Fields of the Deep South: The Market for Cotton and the Lynching of Blacks, 1882 – 1930 », *American Sociological Review*, 55, 1990, p. 526-539 ; Albert Broussard, *Black San Francisco: The*

*Struggle for Racial Equality in the West, 1900 – 1954*, Lawrence (KS), University Press of Kansas, 1993.



[11]

## Notes prises par Jeff (décembre 1998)

Je commence à prendre des photos de C. J. qui entasse des arbres de Noël à l'arrière du point de vente [11]. Il est le seul afro-américain parmi les sans-abri qui ait été engagé ici. Je crois que cela doit avoir quelque chose à voir avec la reprise de l'économie dans la baie de San Francisco. Il appelle ses camarades – dont aucun n'est afro-américain – qui se trouvent sur le devant afin qu'ils le rejoignent à l'arrière pour une photo de groupe. Ils l'ignorent. Il les appelle à plusieurs reprises, les implorant presque de venir.

Un peu embarrassé pour lui, je continue à prendre des photos puis je reviens vers l'avant, où se trouve Felix, l'un des sans-abri latinos qui partage souvent du crack et de l'héroïne avec C. J. Il me murmure à l'oreille : « le patron a viré C. J. hier ». Felix m'explique que C. J. était parti à la pause déjeuner pour ne revenir qu'une heure avant la fermeture, à 18 heures, en prétendant n'avoir fait qu'une pause de 15 minutes. Le patron l'a pris sur le fait et l'a viré.

De retour ce matin, C. J. a imploré qu'on lui redonne son

boulot et le patron l'a obligé à admettre sa faute devant tous les autres employés :

[Felix imitant le bégaiement de C. J. lorsque ce dernier est nerveux] : « Je... je... je crois qu'en fait j'ai fait une pause de cinq heures hier. »

[Felix imitant le patron] : « Voilà qui ressemble plus à la réalité. »

Le patron du point de vente d'arbres de Noël a alors accepté de reprendre C. J., mais à condition qu'il s'acquitte d'une « corvée ». C'est la raison pour laquelle il est seul à l'arrière du point de vente, à placer les arbres sur des socles. Il n'a pas le droit de venir devant, là où les employés interagissent avec la clientèle et empochent des pourboires sur leurs ventes.

Alors que Felix est en train de m'expliquer tout cela, le patron s'approche de nous, en me demandant si je veux acheter un arbre. Comme je lui explique que je ne fais que rendre visite à Felix, il me répond : « désolé, mais vous devriez partir. Je dois faire bosser Felix avant qu'il ne me file entre les doigts. »



[12]



[13]

dans l'économie officielle était ce qui se rapprochait le plus du type d'expertise et de satisfaction auquel un délinquant pouvait accéder dans sa vie dans l'économie de la débrouille [12] [13], il fit tout son possible pour aiguiller la conversation sur ces fameux pourboires. Paradoxalement, Philippe n'avait pas encore réalisé que C. J. était condamné à une corvée et que le thème des pourboires l'humiliait. Naïvement, il s'étonna du peu d'attrait manifesté par C. J. pour ce sujet. Quant à C. J., malgré son besoin d'un emploi stable et correctement rémunéré, il dénonçait l'exploitation et affichait un machisme bravache afin d'occulter la honte qu'il éprouvait de ne pas être autorisé à entrer en contact avec les clients et à empocher des pourboires.

**Philippe :** Alors, C. J., ça va ?... C'est l'heure de la pause ?

**C. J. :** Naaan. J'en ai juste prise une pa'ce que j't'ai vu, là, d'en face.

**Philippe :** [mal à l'aise] Tu vas avoir des problèmes à cause de moi ? Tu devrais retourner au boulot vite fait.

**C. J. :** Tu sais quoi, mec ? Qu'ils aillent se faire foutre ! Qu'est-ce qu'ils vont faire, me renvoyer à la maison ? Rien à foutre. Qu'ils me paient et je m'en vais.

**Philippe :** Bon, et bien si tu n'y retournes pas, tournons au moins le coin de la rue pour que le patron ne te voie pas. Je ne veux pas que tu te fasses virer. [En s'acheminant vers la ruelle] Les pourboires sont bons, là-bas ? Tu ne te fais pas un peu d'argent en baratinant les clients ?

**C. J. :** Oh, c'est OK... euh... euh... euh, je veux dire, c'est OK... Euh, c'est pas génial non plus. Je veux dire, la loi des grands nombres et les probabilités sur les trucs que je fais là-bas [en indiquant le fond de la ruelle]. En prenant des risques pénitentiaires... en volant, je gagne mieux que ce que je gagne ici [en indiquant le point de vente d'arbres de Noël]. C'est juste que ce boulot d'arbres de Noël est régulier et ça m'évite les embrouilles. C'est, euh... un salaire horaire et je sais que c'est du fric garanti.

**Philippe :** Mais est-ce que c'est pas chouette d'avoir des rentrées d'argent régulières ?

**C. J. :** Ouais... [En imitant une voix blanche] ouais... ouais... [Nous rions]

**Philippe :** Mais, sérieusement, C. J., c'est pas mieux de ne pas constamment avoir à trouver des bonnes combines ? Je veux dire,

est-ce que c'est pas plus stressant de voler ?

**C. J. :** [Longue pause, puis de façon songeuse] : Ça me... ça me fait vibrer. Un putain de trip, Philippe. Je veux dire, en fait, travailler là [fronçant les sourcils en direction du point de vente], ça m'ennuie, d'une certaine manière... Sauf si je tombe sur une jolie petite poupée qui achète un arbre, ou un truc du genre. Sinon, ça m'ennuie.

**Philippe :** Explique-moi la différence entre avoir un boulot déclaré et les combines...

**C. J. :** Les impôts ! [Rires] Les putain d'impôts ! [Riant de bon cœur] Je sais pas, merde ! Qu'est-ce que tu me demandes là, putain, Philippe ? Je suis le dernier des hommes, tout en bas de la putain d'échelle ! C'est toi le professeur qui bosse réglo.

**Philippe :** Je veux dire : ça t'ennuie de travailler ?

**C. J. :** Non. Ça m'ennuie pas de bosser, ok, mais si j'avais une putain d'assurance dentaire, une couverture sociale, une caisse mutuelle, et tout ça... aucun enclulé ne pourrait m'arracher à mon boulot. Je bosserais 24 heures sur 24, 7 jours sur 7, avec toutes les heures supplémentaires que je pourrais avoir.





[14]

Un boulot comme celui-là [il indique le point de vente] va me durer seulement un mois, mais j'essaie d'en tirer le maximum. De mettre de côté assez d'argent pour un programme de méthadone.

**Philippe :** Pourquoi tu ne pourrais pas mettre de côté autant ou même plus d'argent quand tu tombes sur un bon coup ?

**C. J. :** Ça dépend du coup. Il faut voir en arrière, tout ce que tu as dû faire jusqu'au moment où t'as pu faire le coup. Si des gens t'ont aidé jusqu'à ce moment, évidemment, tu dois les aider à ton tour, tu vois. Et alors, tu repars avec ce qui te reste, ok ?, et tu dois vivre avec ça jusqu'à ce que tu trouves autre chose. Mais j'ai une dette maintenant. J'ai une dette chaque matin. Merde ! Je me réveille et je commence à renifler – manque de dope. J'ai une dette !

[Malgré ses plaisanteries, C. J. fit une tentative sincère de mettre à profit son emploi déclaré pour se stabiliser. Il alla jusqu'à confier à Jeff 60 dollars sur sa première paye, afin que celui-ci les garde comme avance sur la moitié de la somme à payer pour l'inscription à un programme

de traitement de la toxicomanie par méthadone.]

**C. J. :** Je vais essayer de revenir du bon côté. 60 dollars, c'est un gramme. Comme ça, tu vois que je suis sérieux. Je le jure. Je vais essayer cette fois, maintenant que j'ai une chance de le faire tout de suite. La méthadone va m'éviter d'acheter de la dope et de prendre des pauses pour me faire des shoots ! Comme ça, je peux me concentrer sur le fait de devenir réglo ; décrocher un permis de conduire ; trouver un boulot de chauffeur ; et pouvoir passer un test de dépistage des drogues pour en sortir clean.

Il s'avéra que C. J. était réellement déterminé à laisser derrière lui son existence de délinquant pour devenir un employé régulier. Il resta à son poste sur le point de vente jusqu'à la fin de la saison des fêtes, même s'il ne fut jamais relevé de sa punition, ni autorisé à gagner des pourboires. Mais il ne put accéder au programme de traitement à la méthadone, la liste d'attente étant telle qu'il fallait attendre un mois : lorsqu'il fut éligible, son emploi était terminé. Il n'avait plus la motivation nécessaire pour abandonner l'héroïne – ni le revenu stable lui permettant de

s'acquitter du coût d'un programme de traitement payant.

Sans doute le propriétaire du point de vente qui avait chassé Jeff sous le prétexte qu'il avait distrait Felix n'a pas été si compréhensif envers C. J., mais il n'était pas explicitement raciste. Il se contentait d'embaucher, de débaucher, de récompenser ou de pénaliser ses employés en fonction de leur performance et des forces du marché. Il est très significatif que, dans cette logique, certains propriétaires afro-américains du quartier préfèrent recourir à des blancs ou des latinos plutôt qu'à d'autres afro-américains pour leur proposer des petits boulots, comme nettoyer leurs cours ou repeindre leurs façades [14]. Le propriétaire du point de vente d'arbres de Noël se sentirait offensé si on l'accusait de se livrer à des pratiques professionnelles discriminatoires

ou humiliantes vis-à-vis des afro-américains. Il aurait certainement été jusqu'à se dire anti-raciste dans la mesure où, au cours des années suivantes, il démontra un véritable engagement en faveur de la discrimination positive en engageant un gérant afro-américain afin de recruter davantage de travailleurs saisonniers noirs – même si les bonnes intentions ne suffirent pas à altérer substantielle-

ment les relations de pouvoir qui persistent du fait de « l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps<sup>11</sup> ».

À la différence du propriétaire du point de vente, la plupart des petits commerçants du quartier qui emploient des sans-abri non-déclarés sont explicitement racistes. Souvent, ils évoquent les sans-abri afro-américains de façon délibérément hostile. Un petit épicier libanais du coin s'étonnait ainsi de la façon dont ses collègues traitaient les afro-américains à la rue et les sans-abri en général :

« Je ne suis pas comme les autres commerçants. À chaque fois que je peux choisir qui embaucher, j'embauche toujours un noir parce qu'ils souffrent du racisme. Le racisme est le fléau de l'Amérique. Le *homelessness*\* aussi ! Donner des petites sommes d'argent aux *homeless*\* est tout simplement une chose humaine et naturelle – quelque chose que les Américains ne font pas. Au Moyen-Orient, vous n'avez jamais de *homeless*\* parce qu'on permettra toujours

à une personne sans-abri de dormir dans l'escalier de votre immeuble. Ici, les gens ne les tolèrent pas. Et en plus s'ils sont noirs, laissez tomber ! »

Le racisme actif de la part du grand public inhibe cependant les stratégies non délictueuses auxquelles les afro-américains peuvent recourir pour générer un revenu, comme la mendicité. Ils ne suscitent pas la pitié des passants aussi facilement que ne le font les blancs. Dans notre échantillon, même les afro-américains les plus âgés et les plus affaiblis semblent la plupart du temps inspirer la peur et la défiance d'un public qui donne par ailleurs quelques pièces à des blancs à la rue et visiblement dans le besoin. La police se montre plus zélée avec les afro-américains lorsqu'il s'agit de faire respecter les lois contre le vagabondage et la mendicité. Par conséquent, même s'ils le désiraient, ceux-ci ne pourraient pas tirer de la mendicité autant de revenus que ne le font les blancs. Toutefois, ils ne voient pas dans leur rejet de la mendicité passive le résultat d'un éventail d'options restreint par le racisme. Ils en parlent plutôt comme

d'une disposition individuelle. Ils considèrent que la mendicité est « ingrate » et « ennuyeuse ». Ils ne décrivent pas leur refus d'y recourir comme une façon d'éviter l'expérience humiliante du racisme, mais plutôt comme un élément naturalisé de leur personnalité et de leur éducation, relevant d'un sens de la dignité. « Je ne pourrais jamais, jamais le faire. C'est juste trop... c'est pas moi. J'ai pas été élevé pour faire ce genre de trucs – mendier. » [15]

Les blancs ne prennent aucun plaisir à mendier. La plupart en éprouvent de la honte, mais la mendicité n'en reste pas moins une façon efficace et peu risquée d'alimenter leurs habitudes de toxicomanes. La plupart des blancs appartenant au réseau que nous avons étudié tirent une partie significative de leurs revenus de cette activité. Par ailleurs, leur mode de mendicité, passif et désabusé, réduit le risque d'être arrêté ou harcelé par la police. Ainsi, la police ne conçoit pas son harcèlement des afro-américains à la rue comme le produit du racisme institutionnalisé, mais plutôt comme une réaction logique aux pratiques des afro-américains.



[15]

11. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 206. \* Il parle en français, mais utilise le mot anglais *homeless* qui n'a pas d'équivalent dans d'autres langues (NdT).



[16]



[17]



[18]



[19]



[20]



[21]

#### Parenté et socialisation d'enfance

Les expériences liées à la famille et à l'enfance constituent une autre dimension importante de la genèse de l'habitus. Les structures forgées au cours de l'enfance continuent de hanter ou d'avantager les individus alors même qu'ils avancent en âge et que leurs vies se transforment du tout au tout. Bien qu'ils aient grandi dans les mêmes quartiers que les blancs de notre échantillon, tous les afro-américains ont passé des moments décisifs de leur adolescence dans des institutions correctionnelles pour mineurs pour avoir participé à des luttes entre gangs, avant de commencer à consommer des drogues. En revanche, la plupart des blancs n'ont pas fait partie de gangs d'adolescents. Ils ont connu leurs premières expériences carcérales après avoir passé le cap des vingt ans, déjà « accros » à l'héroïne, lorsqu'ils ont commencé à commettre des délits liés à la drogue. Au sein des communautés ouvrières ou paupérisées, l'appartenance à un gang est souvent pour les jeunes garçons une façon de s'accomplir dans un contexte de marginalisa-

tion sociale<sup>12</sup>. Il n'est guère surprenant, par conséquent, que les afro-américains, arrivés à l'âge adulte, se reconnaissent de façon positive dans l'idéal de la réussite criminelle. Cela leur vaut aussi le respect des jeunes du quartier, qui voient en eux ce qu'on appelle dans le langage de la rue des « OG » (*original gangsters*), c'est-à-dire des « gangsters vétérans ». En d'autres termes, être un proscrit ayant construit sa réputation dans la rue peut constituer pour les afro-américains une modalité gratifiante de la construction de la masculinité. Par ailleurs, même lorsqu'ils ont été rejetés hors de leur foyer natal pour avoir commis des vols, ils entretiennent activement des relations avec leurs parents, en leur rendant visite pour des séjours prolongés à l'occasion des vacances et des réunions de familles. Ils connaissent par cœur le numéro de téléphone de leur mère ainsi que le nom des quartiers où habitent leurs enfants. Il arrive même que ceux-ci viennent leur rendre visite dans la rue. Leurs proches manifestent un certain degré de tolérance pour leur condition de toxicomanes indigents. Dans les familles de la classe ouvrière afro-américaine, il

n'est pas rare qu'un des membres soit en difficulté – chômage, drogue, maladie, prison –. De fait, la « lumpinisation » est plus familière et plus tolérée. [16]

En revanche, les blancs à la rue sont en rupture totale avec leurs familles et considérés comme des parias dans les communautés ouvrières dont ils proviennent. Pour eux, cet ostracisme est source de honte. Il arrive souvent qu'ils ne connaissent pas la ville où résident leur mère, leur père, voire leurs enfants. Et ni le monde déclassé de la rue, ni les familles ouvrières blanches n'offrent de modèle de masculinité « OG » auquel les blancs pourraient s'identifier. Quelques options s'offrent à eux pour affirmer une posture masculine de déclassé en rupture avec la société : look de motard empâté et tatoué arborant une queue de cheval grisonnante, ou vétéran du Vietnam souffrant du syndrome de stress post-traumatique, versant dans le pathétique plus que dans la dignité. On ne s'étonnera donc pas du fait que les blancs dépendants aient plus tendance à se considérer en situation d'échec que comme des hors la loi patentés. [17] [18]

#### Extase contre dépression

La plupart des forces génératrices qui influencent les stratégies économiques expliquent aussi pourquoi les afro-américains et les blancs administrent leurs injections d'héroïne de façon différente. L'injection par intraveineuse procure aux utilisateurs d'héroïne une bouffée de plaisir intense et soudaine. Il faut comprendre cette façon de rechercher le plaisir au moment du shoot comme une composante des dispositions incorporées qui à la fois expriment et forment l'identité. [19]

Les exclus en guenilles qui survivent grâce à la mendicité et à des emplois précaires où ils sont humiliés et exploités ne perçoivent pas leur vie comme une partie de plaisir. Ils se tiennent de façon avachie, ils regardent le sol d'un air découragé, ils évitent de se laver et ne se préoccupent plus de rechercher l'effet vivifiant de l'injection intraveineuse. [20] Une personne qui se sent en situation d'échec éprouve une expérience différente des drogues. Ne plus être à la recherche du *rush* de plaisir intraveineux est tout à fait conforme aux dispositions et aux techniques du corps des blancs : ils sont vêtus de haillons, ils sentent mauvais, ils marchent en boitant, à l'aide de cannes, et boivent jusqu'à s'en abrutir

avant même que la journée ne touche à sa fin. La plupart d'entre eux disent qu'ils ne prennent plus de plaisir à planer. Ils hochent la tête d'un air satisfait après l'injection, mais ils le font discrètement, comme s'ils somnolaient, tandis que les afro-américains émettent parfois des grognements de plaisir sonores et adoptent des positions corporelles extrêmement détendues. [21]

Se considérant comme de véritables proscrits, rebelles et triomphants, les afro-américains persévèrent dans la recherche de « trips » intenses. Cela est conforme à leurs pratiques corporelles, comme leur détermination à rester bien habillés, à se laver quoi qu'il arrive, leur démarche décidée, le buste droit, et le regard franc. Cette façon d'être s'accorde aussi avec le fait de maintenir à partir de la rue un réseau social dense et dynamique constitué par la famille étendue, des amis et de simples connaissances (parfois à travers des relations sexuelles).

#### Habitus, culture et inégalités

Ces oppositions entre les blancs et les afro-américains ne reflètent pas seulement des caractéristiques culturelles persistantes, mais des schèmes générateurs à l'œuvre dans les relations de pouvoir symboliques. En l'occurrence,

l'examen minutieux des dimensions ethniques de l'habitus chez les sans-abri de San Francisco nous a permis d'élaborer le concept d'« apartheid intime ». Il nous aide à comprendre la production et le maintien de barrières imposantes séparant des individus qui diffèrent par l'ethnicité mais qui par ailleurs survivent au contact les uns des autres, et sont dépendants des mêmes drogues. En fait, bien que les afro-américains et les blancs dorment, s'injectent de l'héroïne, fument et boivent côte à côte, en partageant les mêmes abris, tout un monde les sépare [22]. Marginalisés par la société bourgeoise comme par les communautés ouvrières, les sans-abri toxicomanes restent pourtant pris dans le champ du pouvoir structuré par le racisme – notamment à travers les dynamiques liées l'obsession américaine pour les phénotypes.

Chez les sans-abri d'Edgewater à certains égards et, plus généralement, dans la culture populaire, les distinctions culturelles et les styles ethniques sont l'expression d'une différence créative. On peut les interpréter comme une dynamique de résistance à la subordination ou comme une affirmation de dignité et de respect de soi. Mais ces symboles ethniques comportent aussi une forme de pouvoir qui entraîne des

12. Philippe Bourgois, « Overachievement in the Underground Economy: The Life Story of a Puerto Rican Stick-up Artist in East Harlem », *Free Inquiry for Creative Sociology*, 25(1), 1997, p. 23-32 ; James Diego Vigil, *Rainbow of Gangs: Street Cultures in the Mega-City*, Austin, University of Texas Press, 2002.



[22]

effets dévastateurs pour ceux qui sont les plus vulnérables socialement. Sous forme de pratiques quotidiennes, d'émotions et de croyances qui renforcent les hiérarchies sociales, limitent les choix de vie, et maintiennent des couches entières de la population captives de schémas de souffrance socialement structurés, les composantes ethniques de l'habitus deviennent ainsi une dimension intégrale de la violence symbolique qui légitime et administre la hiérarchie sociale aux États-Unis, où le bon sens populaire perçoit la subordination comme un phénomène justifié par la valeur morale d'essences racialisées. En même temps, décrire et photographier des habitus structurés ethniquement risque de réifier cette même racialisation stéréotypée. Le concept d'« apartheid intime », développé à partir d'une analyse des composantes ethniques de l'habitus, contribue à

attirer l'attention sur la genèse coercitive, involontaire et violente des distinctions culturelles individuelles telles qu'elles se manifestent aux États-Unis. L'« apartheid intime » qui s'exprime au niveau de la rue fonctionne à un niveau capillaire, en se manifestant à travers des pratiques dévastatrices qui alimentent des disparités ethniques importantes au niveau global. Ainsi, au début des années 2000, le taux de crime de sang était six fois plus élevé pour les afro-américains que pour les blancs ; leur taux d'incarcération était presque sept fois plus important ; ils avaient deux fois plus de chances d'être au chômage ; et ils avaient environ sept fois plus de chances d'être infectés par le virus HIV<sup>13</sup>. La plupart des américains sont convaincus que les comportements à l'origine de ces disparités ethniques résultent de faiblesses morales individuelles, qui reposent elles-mêmes sur

des défauts psychologiques ou culturels et sur le génotype. Ils considèrent les hiérarchies ethniques comme des faits naturels racialisés qui reflètent un ordre de mérite et restent aveugles aux forces structurelles et idéologiques qui déterminent le racisme, puisqu'au niveau des interactions quotidiennes les individus – et, surtout, des catégories d'individus définies par la couleur de la peau – démontrent à eux-mêmes et aux autres qu'ils méritent leur destin. Comprendre les composantes ethniques de l'habitus ainsi que la coercition invisible et inconsciente de l'« apartheid intime » permet de défaire l'écheveau de la violence symbolique qui stigmatise les victimes et occulte les relations de pouvoir, tout en identifiant le jeu brutal des forces structurelles qui s'expriment dans les comportements quotidiens.

Traduit de l'anglais par Nicolas Guillhot



13. Bureau of Justice Statistics, « Homicide Trends in the US: Trends by Race », US Department of Justice, 2004 (<http://www.ojp.usdoj.gov/bjs/homicide/race.htm>), et « Prison Statistics: Summary Findings on June 30, 2004 », US Department of Justice, 2005 (<http://www.ojp.usdoj.gov/bjs/prisons.htm>) ; Center for Disease Control and Prevention, « HIV/AIDS among African Americans », 2005 (<http://www.cdc.gov/hiv/pubs/Facts/afam.htm>) ; Becky Pettit et Bruce Western, « Mass Imprisonment and the Life Course : Race and Class Inequality in US Incarceration », *American Sociological Review*, 69(2), 2004, p. 151-169 ; Karen F. Parker et Matthew V. Pruitt, « Poverty, Poverty Concentration, and Homicide », *Social Science Quarterly*, 81(2), 2000, p. 555-570.