

N°14 | Année 2021

Alimentation, intervention sociale et société

Dossier

Manger dans la rue. Approche anthropologique d'une pratique sociale impossible

Denis Fleurdorge

Résumé

Français / English

Manger ou se nourrir, occupe une place fondamentale dans l'ensemble des actes sociaux les plus ordinaires. C'est même un marquage social déterminant qui touche à des domaines comme l'identité, l'altérité, la culture, l'art, la religion. Ainsi, manger dans la rue, lorsqu'on est une personne sans-abri, oblige à une réflexion qui redéfinit anthropologiquement une pratique sociale qui en principe s'inscrit dans une forme de rite de commensalité. Dès lors, que veut dire partager un repas ? Que veut dire manger seul ? Que veut dire la convivialité ?

Eating or feeding oneself occupies a fundamental place in all of the most ordinary social acts. It is even a determining social marker involving areas such as identity, otherness, culture, art, religion. Thus, eating in the street, when you are a homeless person, requires a reflection that anthropologically redefines a social practice which, in principle, is part of a rite of commensality. So what does it mean to share a meal? What does it mean to eat alone? What does conviviality mean?

Entrées d'index

Mots clés : alimentation, commensalité, identité, institution sociale, maraude, mythologie, personne sans-abri, repas, rite, symbolique, système commensal de base.

Key words : food, commensality, identity, social institution, marauding, mythology, homeless person, meal, rite, symbolic, basic commensal system

Texte intégral

Lorsqu'une personne sans-abri mange dans la rue il serait parfaitement incongru et fortement indécent d'assimiler cette pratique à une forme de *Street food*. Mais les questions qui viennent immédiatement sont les suivantes : cette personne mange-t-elle vraiment ? Être à la rue peut-il se concilier avec une forme sociale de partage d'un repas ? Le propos qui va suivre vise à une approche sémio-anthropologique de ce qui en toute hypothèse pourrait être considéré comme un rite de commensalité : la prise d'un « repas » dans la rue par les personnes sans domicile fixe. La réflexion de fond s'appuie sur une recherche de terrain de près de 5 ans en immersion en tant que bénévole au sein d'un « Samu Social »¹ dont l'observation de l'action de manger des personnes n'est qu'une infime partie de la recherche.

Le « partage d'un repas », ou l'hypothèse d'un rite de commensalité

La mode est aux *fast food*, à la *slow food*, aux *food truck*, voire aussi à la *junk food*. Il y a bien une sorte d'invasion d'anglicismes, qui au-delà d'une simple et apparente question de vocabulaire, témoigne des métamorphoses de « ce que manger veut dire ». Et même, si une certaine standardisation de l'alimentation et de la manière de manger (lieux de restauration) en a effacé les contours, on ne mange pas n'importe quoi, n'importe comment, n'importe où et avec n'importe qui. Manger ou se nourrir, occupe une place fondamentale dans l'ensemble des actes sociaux les plus ordinaires en apparence et constitue un sens et un marquage social encore déterminant.

Dans notre modernité, souvent paradoxale, la nourriture se trouve tiraillée entre deux pôles contradictoires : d'un côté une forte industrialisation des produits alimentaires (agro-alimentaire), et de l'autre la recherche d'une authenticité et d'une autre manière d'être ensemble. Pour « l'homme blasé des villes » (Simmel, 2007), la vie urbaine invite à la pluralité et à la déstructuration. Le temps des repas diminue, la consommation alimentaire devient rapide et on peut manger à toute heure. L'offre est pléthorique, pour ne pas dire démesurée, non seulement dans les aliments mais aussi dans les lieux et les manières thématiques de manger. Cet homme blasé, sait-il vraiment ce qu'il mange ? D'où viennent les aliments qu'il ingère ? Qui prépare ce qu'il mange ? Mais, il n'est pas forcément dupe et il vit dans une certaine hypocrisie consentie, car si parfois il se contente de produits alimentaires issus de la transformation industrielle, d'une nourriture aseptisée et sans saveur, parfois il exige du vrai, de l'authentique, du saisonnier, du local. Il peut même pousser sa volonté de plaisir jusqu'à s'investir dans des stages de cuisine ou d'œnologie, dans l'achat de livres spécialisés et suivre avec assiduité des « tutos » sur Internet. Un petit potager portatif pourra même agrémenter son modeste balcon. Il existe bien une socialité autour de l'alimentation qui inaugure des trajectoires sociales où l'identité le dispute à l'altérité, où l'intimité peut devenir une ultime

¹ Il s'agit du « Samu social » de la Croix Rouge Française d'une grande ville d'Occitanie (150 000 habitants). Cette immersion en tant que bénévole a duré de 2009 à 2015.

protection face à l'agitation incessante des villes. D'autres et différentes manières de participer au commun.

Se nourrir, c'est d'abord lutter contre l'entropie. La vie pourrait se réduire à une entreprise systématique de désagrégation. Tout ce qui conduit plus ou moins rapidement, mais de manière inéluctable, à des formes de dégradations physiques et à des pertes d'intégrité. Tous les êtres vivants, de manière instinctuelle ou réfléchie, cherchent les objets et les moyens de sa subsistance. On ne peut pas se restreindre quand il s'agit de se nourrir. Il faut même toute une économie de la nourriture au sens large. Depuis les « chasseurs-pêcheurs-cueilleurs », puis des « éleveurs-agriculteurs », jusqu'à l'homme des supermarchés, la subsistance est l'objet d'une nécessité et d'une attention toute particulière. Plus encore, évaluées à l'échelle sociale, les modes de subsistances, socialement et culturellement marquées, témoignent de formes d'échanges codifiés qui engagent chaque individu qui y participe dans une dimension réelle et symbolique qui le dépasse. L'acte de nutrition, impératif physiologie de base de tout être vivant, acquiert ici une valeur symbolique supérieure à sa valeur d'usage. On peut donc avancer l'idée d'un lien possible avec ce qui pourrait être considéré comme une sorte de « rite de commensalité² ». Ainsi, « donner à manger » ou encore « partager un repas » s'inscrit obligatoirement, peu ou prou, dans une forme sociale qui atteste d'un ordre social qui articule non seulement des considérations personnelles et identitaires mais aussi des attachements et des impératifs collectifs. Nous ne mangeons jamais seul, toujours avec l'ensemble de ce qui nous constitue socialement : une culture, un contexte historique, un statut social, une famille, etc.

« Passer à table » ou comment inaugurer la « scène commensale »

« Passer à table » implique faire son entrée sur la scène commensale. Il existe au minimum un code partagé sur la place des différents acteurs et sur l'action qui va se dérouler. Progressivement tout se met en mouvement dans une chorégraphie précise. Bien évidemment, il convient de souligner qu'il existe différentes formes de la mise en scène, de la plus simple (« à la bonne franquette ») à la plus sophistiquée (« Madame est servie »), de l'organisation populaire à l'ordonnancement bourgeois, tout est affaire de gradation dans l'apparat commensal, dans les jeux plus ou moins sophistiqués des convives. De la proximité et de la distance, de l'égalité à la hiérarchie, de la plus savamment composée, de la spontanéité des gestes à l'affectation presque maniérée, de l'improvisation totale à la stratégie la plus subtile, tout concourt à une efficacité de l'échange. *In fine*, l'impression de chaque convive en sera renforcée mais il demeurera une volonté d'avoir accompli un don singulier, de s'être investi dans une courtoisie du partage, et d'être au centre d'un échange effectué pour une relation pacifiée. Célébration collective ou intime, quand la scène commensale offre une représentation

² Depuis le milieu du XVI^e siècle, la notion de « commensalité », dérivée du latin *commensalis*, s'inscrit de manière explicite dans l'acte de « partager un repas avec ». Le compagnon de table — celui avec qui on partage le pain de table devient alors un commensal.

du repas par une dramaturgie mesurée et un décor de circonstance, fait d'objets et de mets, l'équilibre et l'harmonie du temps et de l'espace s'en trouvent unifiés.

« Manger » renvoie au collectif, d'une manière ou d'une autre, il s'établit obligatoirement des liens avec des considérations culturelles, des appartenances de groupes affinitaires, des reconnaissances identitaires. Ainsi, s'ouvre la possibilité à une caractérisation anthropologique particulière. Autrement dit, se constitue ce que l'on pourra définir comme le « système commensal de base ». La table, dans une acception totale — « fait social total », offre le cadre que ce qui pourra se concevoir comme de l'ordre du rite ou de formes ritualisées, quelle qu'en soit sa nature domestique ou festive, courante ou exceptionnelle. La table, assemble et rassemble des convives. Le disparate et l'informel peuvent s'agencer selon des lignes de forces, des axes compréhensifs : elle répartit des acteurs, elle distribue des rôles, elle hiérarchise éventuellement des places (proximité et distance), elle structure un espace (lieux et décors), elle rythme le temps (synchronie et répétition), elle oriente la dramaturgie du repas. Il existe, en toute hypothèse, un système d'interprétation qui peut se concevoir dans la force du rite.

L'apparence est essentielle et peut devenir l'expression d'une prodigalité, d'une dépense en pure perte, voire une certaine forme de sacrifice : « mettre les petits plats dans les grands » ou encore « ne pas regarder à la dépense ». C'est la consommation ostensible qui dépasse les rudimentaires besoins biologiques pour entrer dans une logique spectaculaire. Jeux et performance impliquent une compétence par la mise en œuvre de connaissance et de pratiques sociales inscrites dans une longue généalogie. En effet, au cours des siècles, et tout particulièrement en France, s'invente une véritable « mythologie » de la cuisine érigée en « art culinaire » — l'aliment préparé, et en « art de la table » — la table dressée. Une Tradition s'installe non seulement avec des règles, des codes mis en mesure par des « savoir-faire » et des « savoir-être » (étiquette et préséance), mais aussi des produits alimentaires d'une grande diversité, des lieux spécifiques, des objets issus des traditions de l'artisanat d'art. La table raconte et se raconte une histoire culturelle, voire une forme d'expression singulière d'une civilisation des mœurs (Elias, 1973). Le goût du partage ouvre à l'art de la conversation, et à celui du souvenir. Repas mémorable parce qu'inscrit dans une mémoire conviviale. Mais ce sont aussi tous ces petits signes non verbaux : des tenues vestimentaires, des gestes, des attitudes, des manières qui accompagnent l'action du repas. Ainsi, il est concevable de penser que l'histoire du repas ou d'un repas peut s'inscrire dans une sorte de dispositif narratif complexe.

Les formes élémentaires du rite de commensalité

S'inscrire dans une approche sémio-anthropologique permet de poser l'hypothèse que le fait d'« être à table » est une forme de représentation sociale ou de mise en scène. Incidemment, la question du rite devient plus ouverte. Même si l'on fait la distinction entre la table des jours « ordinaires » (petit déjeuner, déjeuner, dîner, etc.) et la tables des jours « extraordinaires » (anniversaire, mariage, banquet, etc.) dans les deux cas de figure, la dimension rituelle peut se retrouver dans des intensités, plus ou moins fortes, entre ce qui relèverait d'une ritualité

alimentaire du quotidien et une ritualité alimentaire du festif. On mange toujours et d'abord des symboles (Lévi-Strauss, 1958, 1964, 1968). Cela signifie précisément que tout ce que nous ingérons lors d'un repas possède une forte charge symbolique qui renvoie à des prescriptions et des proscriptions³. Tous les aliments en termes de nature et de forme — animaux ou végétaux, solides ou liquides, crus ou cuits, ont une valeur symbolique qui nous identifie culturellement et qui nous donne une position sociale. Manière de se repérer et d'être repéré socialement. À cela s'ajoute, globalement et totalement, l'effet socialisant, *in fine*, du fait d'incorporer des aliments. On peut, ainsi, souligner que manger — « passer à table », comme on le verra, ne peut pas être un acte strictement individuel ou isolé, et que lorsqu'il s'accomplit seul, cet acte pose un certain nombre de problèmes de sens, voire d'équilibre psychique pour celui qui s'y adonne. Le rite alimentaire impose une certaine répétition, avec des acteurs plus ou moins conscients de leur pratique mais aussi impose une gradation, une intensité dans le sens et la finalité de la pratique. En tant que pratique collective marquée, il peut se ranger dans la catégorie de « rite profane » pour reprendre l'expression de Claude Rivière⁴. Plus encore, et en poursuivant l'analyse en détail, on peut qualifier le rite alimentaire — la prise en commun d'un repas, de rite de commensalité. Ceci permet d'accéder à un nouveau degré de compréhension, dans la mesure où il est alors possible de définir deux dimensions : une dimension matérielle — la table, et une dimension spirituelle — l'hospitalité. Il convient de considérer le rite de la table comme un véritable dispositif de mise en forme et d'effectuation autour d'abord de la Table comme art de la table (la dresser, la décorer, etc.), comme un ensemble de mets renvoyant à des préparations (ustensiles, savoir-faire, etc.) et comme un point de rencontre fusionnel entre la consommation alimentaire, l'échange social, et l'émotion personnelle. Ensuite, mise en forme et d'effectuation autour de l'Hospitalité comme la potentialité d'une production de relations affectives sur un registre d'émotions plus ou moins intensives, et de relations affectives sur un registre d'« extensité », c'est-à-dire d'une capacité à accueillir plus ou moins des hôtes différents et en quantité variable. La trame sémantique ainsi posée, le rite peut alors se mettre en place articulant des composantes qualitatives et quantitatives.

La dimension impérativement collective du rite d'alimentation, de la table ou de commensalité pour sa forme la plus sophistiquée, souligne l'impossibilité, voire l'incohérence réelle et symbolique, de « celui qui mange seul ». Il importe de comprendre ce qui se joue dans une telle situation, puisque c'est la condition dominante de l'homme à la rue qui mange ou

³ Pour s'en convaincre, il suffit d'observer le fait qu'il existe plus d'interdits alimentaires (impératifs ou traditionnels d'usage) que d'interdits sexuels dans la plupart des cultures.

⁴ Claude Rivière définit les « rites profanes » de la manière suivante : « (...) qu'ils soient fortement institutionnalisés ou quelque peu effervescents, qu'ils régissent des situations de commune adhésion à des valeurs ou aient lieu comme régulation de conflits interpersonnels, les rites sont toujours à considérer comme ensemble de conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, postural), à caractère plus ou moins répétitif, à forte charge symbolique pour leurs acteurs et habituellement pour leurs témoins, fondées sur une adhésion mentale, éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants, et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique qui s'épuiserait dans l'instrumentalité technique du lien cause-effet », (1995, p. 11).

s'alimente. Estelle Masson (2004) rappelle judicieusement que « celui » qui mange seul porte en lui l'expression de « celui » qui se coupe de la communauté, de « celui » qui refuse le partage et la fraternité. Manger seul n'est pas socialement envisageable, et peut relever d'une forme d'anormalité sociale, d'une remise en cause des normes de l'humanisation. Cette attitude asociale est largement condamnée par les grandes traditions du Livre et se retrouve au centre d'un large éventail de mythes et de contes. Estelle Masson montre aussi que cette figure négative du « mangeur solitaire » s'incarne assez idéalement dans les figures du « fou », de l'« ermite », du « sauvage ». Elle développe sa réflexion et son argumentation dans le droit fil des travaux de Michel Foucault (1972) sur les descriptions des pratiques coercitives du traitement de la folie au XVIII^e siècle à la Salpêtrière et à Bicêtre. Le « fou » était alors réduit à un état de bestialité. Nourri comme un animal derrière les barreaux d'une cage. Relégation, certes, sociale mais plus encore relégation de l'humanité. Il faudra attendre la mise en place de l'internement asilaire pour voir apparaître un lieu spécifique pour la prise en commun des repas : le réfectoire. C'est peut-être là une démarche de « ré-humanisation » du « fou ». Manger en commun, ce n'est pas seulement se nourrir, mais produire des relations sociales, consolider des liens, et établir de nouvelles relations.

En partant d'en haut, c'est-à-dire de l'expression d'un rite, la commensalité sous-entend une codification ténue de la convivialité qui implique non seulement et souvent une forme de « don » et de « contre-don », mais aussi le moment d'effacement des conflits dans un temps et un espace partagés. Plus précisément encore, il s'agit de construire une relation sociale qui implique un objet/lieu, la table ou la tablée, et un ensemble de convenances relevant de l'hospitalité. La table est l'épicentre de ce moment du rite : il faut dresser la table (objets, accessoires, décorations, etc.) jusqu'à ultime possibilité de déployer un véritable « art de la table » ; il faut offrir un ensemble de mets impliquant des choix et des préparations, là encore dans une gradation pouvant s'élever jusqu'à un « art culinaire » ; enfin, il importe de souligner l'immatériel, autant que l'essentiel, de ce moment, avec la rencontre et l'échange entre convives. Ainsi, se met en scène une subtile économie sur la base d'un simple partage d'un repas dont la complexité peut s'accroître en fonction de la finalité sociale. L'éventail est large : repas familial du dimanche, repas d'anniversaire, repas de mariage, repas d'affaire, repas bourgeois aux stratégies sociales explicites, banquet républicain, etc. On notera que la langue française est riche d'expressions qui recouvrent des pratiques sociales de nutrition hors du contexte routinier du petit-déjeuner, du déjeuner, du goûter, du dîner, du souper. Ainsi, telle une liturgie des heures pour le religieux⁵, l'acte de commensalité scande la journée d'un temps précis et répétitif. Depuis la fin du XIX^e siècle, et avènement de l'ère industrielle et donc de nouveaux rapports sociaux, il est important de retenir un ensemble exemplaire de pratiques

⁵ Par une certaine analogie, la répartition des repas ressemble à la répartition quotidienne des heures pour la liturgie chrétienne des offices.

aux formes inédites comme le « casse-croûte⁶ », l'« en-cas⁷ », la « collation⁸ », la prise « sur le pouce⁹ », plus régional le « mâchon » lyonnais¹⁰, etc. Il ne s'agit pas seulement d'une simple interaction, il y a bien une forme de socialisation qui s'établit entre les individus qui partagent un repas. Manger seul peut conduire potentiellement à une forme de désocialisation, voire de folie. Dans une telle perspective, et comme on le verra plus loin, que signifie « être à la rue » et manger seul.

Un paradigme symbolique et fondateur : le repas familial

Le repas de famille, plus qu'un idéal, constitue dans l'Occident « judéo-romano-chrétien » un paradigme absolu dont l'enracinement symbolique ne peut pas faire l'économie d'une triple référence : le banquet de l'Antiquité gréco-latine, le repas de la Sainte famille et la Cène du Christ et des Apôtres. Image d'une concorde sociale et de l'unité des liens génétiques ou spirituels, le repas familial sert de matrice, consciente ou inconsciente, à la transformation des aliments en valeurs et de l'action de manger en normes.

Le repas familial appartient au registre d'une référence symbolique essentielle comme le suggère Durkheim : « Les repas pris en commun passent, dans une multitude de sociétés, pour créer entre ceux qui y assistent un lien de parenté artificielle. Des parents, en effet, sont des êtres qui sont naturellement faits de la même chair et du même sang » (Durkheim, 1891, p. 481). Il s'agit ici d'insister sur le fait que la prise d'un repas relève et révèle, d'un point de vue symbolique, d'une « parenté artificielle ». Il ajoute, aussi, que l'alimentation : « (...) refait sans cesse la substance de l'organisme. Une commune alimentation peut donc produire les mêmes effets qu'une commune origine » (*Ibid.*). Plus encore cette « parenté artificielle » s'inscrit dans une dimension élargie puisqu'elle possède un lien avec une « commune origine ». Dans une même perspective d'analyse Maurice Halbwachs, parlant de la famille ouvrière, rappelle l'importance du repas pris en famille comme d'une « véritable institution sociale », mais surtout comment d'un acte privé, voire intime, relevant d'une dimension éminemment collective : « Lorsqu'il mange en se conformant aux usages de la société, il prend conscience de participer à une vaste vie collective, extérieure, dans ses représentations et ses fins, au travail productif matériel et extra social » (Halbwachs, 2011, p. 349). Le repas familial est d'abord de l'ordre d'une symbolique qui dépasse la fonction même de sa simple finalité alimentaire pour entrer dans un processus social qui permet l'intégration de chaque membre dans une mémoire familiale et collective.

6 Repas bref, et souvent copieux, pris par les ouvriers sur un chantier pendant leur pause.

7 Repas souvent léger permettant de patienter entre deux repas et qui a l'avantage d'être consommé immédiatement.

8 Repas léger souvent d'attente ou de complément.

9 Repas dont la caractéristique est de manger sans s'attabler, le plus souvent debout. Le terme « sur le pouce » signifiant le geste par lequel le pouce sert de butée pour caller le saucisson ou le pain, au moment de la coupe.

10 Repas servi tôt le matin, avant midi, de tradition ouvrière (canuts) devenue une forme gastronomique lyonnaise.

Le premier enracinement symbolique se constitue dans une lointaine filiation avec le repas à l'Antique. Ainsi, le banquet dans l'Antiquité gréco-latine, pouvait revêtir deux dimensions bien distinctes. Tout d'abord le *deipnon* qui correspondait au repas du soir — le dîner, et ensuite le *sympósion* (« réunion de buveurs ») qui pouvait faire suite au *deipnon*, et était constitué de deux parties : la première consacrée à la nourriture et la seconde à la boisson. Le *deipnon* était sans discours, tandis que le *sympósion* offrait la possibilité de pratiquer le discours entre les convives. Cette première dimension atteste de l'importance du repas ritualisé dans sa manière d'en codifier différentes phases et d'en organiser les échanges. La circulation de la parole trouve sa stricte place dans l'agencement et l'ordonnement du déroulé du repas— les mets, les boissons, les paroles. Le deuxième élément d'enracinement peut se concevoir à partir d'un grand nombre de représentations picturales d'une mise en scène de la Sainte famille — Joseph, le Christ et Marie, partageant un repas frugal. Enfin, presque comme une évidence, la Cène, dernier repas du Christ avec ses Apôtres, offre aussi une référence symbolique essentielle dans ce que signifie « partager un repas ». Lorsque le Christ, avant sa Passion, partage le pain et le vin, c'est bien la chair qui devient Verbe : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ». La scène (Cène) inaugure ce que sera, symboliquement et métonymiquement, la communion dans la commémoration liturgique et répétitive du Sacrifice du Christ. L'Eucharistie est bien le moment où chaque croyant est invité à partager le corps et le sang du Christ sous la forme du pain et du vin. L'Église catholique a porté très haut la force symbolique du Sacrifice dans cette figuration explicite d'une dévoration d'un corps, celui du Christ et qui ne relève pas de l'anthropophagie¹¹. Ceci ne peut se concevoir que dans une référence au deux corps du Christ : un corps charnel et mortel, et un corps symbolique incarnation de Dieu sur terre.

Ces trois dimensions du repas sont les archétypes de ce qui fonde de manière performative non seulement la dimension d'union et de communion d'un repas mais aussi d'une valeur symbolique qui dépasse la valeur d'usage dans la simple action de se nourrir.

Que signifie manger quand on vit dans la rue ?

Comment dans cette « folle ataraxie¹² », que constitue le fait d'être à la rue, est-il encore possible de retrouver une forme de commensalité ? En réalité, on ne mange pas dans la rue. On vient d'abord à un point fixe lors des « maraudes » du Samu social. Il est intéressant de souligner que si le Samu Social utilise le terme de « maraude », ce n'est pas neutre et relève presque d'une inversion de sens. En effet, l'étymologie du mot retient l'idée d'une action de l'ordre du « vol de denrées alimentaires », mais aussi d'une action visant à « rôder » à la recherche de « quelque chose ». De sorte que, les « Équipes mobiles de maraude », selon la

11 « Manger son prochain » est plus ambigu. Dans les relations amoureuses il peut se concevoir de manière métaphorique, dans la réalité socio-anthropologique, il relève le plus souvent d'une forme ritualisée qui prend sens pour l'ensemble d'un collectif et donc dépasse très largement le simple acte de nutrition pour s'inscrire le plus souvent dans une pratique ritualisée d'abréaction permettant de capter la force d'un ennemi à son avantage. Voir sur ces aspects les travaux de Georges Guille-Escuret (2012).

12 Cette expression est empruntée à Patrick Declerck, « une folle ataraxie » (2001, p. 285-318).

formule consacrée, parcourent la ville de manière aléatoire à la recherche de personnes isolées et vont aussi à la rencontre de ces mêmes personnes sur des points de contacts fixes en termes de lieux et d'heures.

La personne de la rue reste le miroir inversé de ce que l'on pourrait être et de ce que l'on ne veut pas être¹³. Elle est marquée du sceau de l'« invisibilité sociale » (Blanc, 2009) qui se retrouve dans le fait d'une non désignation de cette pratique de manger autour d'un camion, et qui se réduit à la simple expression générale de « maraude ». Lorsque l'on s'intéresse concrètement et dans le détail à cette activité de « maraude », il est possible de mettre en évidence deux niveaux d'interventions des aides.

Il y a un premier niveau, qui comprend toutes les activités de distribuer, de manière inconditionnelle et anonyme, non seulement de la nourriture mais aussi des biens de première nécessité. Ainsi seront donnés des aliments liquides : de l'eau et des boissons chaudes (soupe de légumes, café, thé, chocolat) ; mais aussi des aliments solides comme des sandwiches (jambon, poulet, fromage), ou des fruits (fruits de saison : pommes, cerises, raisins, ou encore des fruits sans considération de saisons et plus exotiques : bananes, oranges). On notera qu'en fonction des dons et des achats, il est possible d'offrir une diversité à cette routine alimentaire avec parfois des pâtisseries ou des viennoiseries, des sandwiches industriels (thon, jambon, saucisson, fromage), des barquettes de salades composées, des laitages. Lors de ces distributions collectives de nourriture, d'autres dons peuvent être faits comme des couvertures, des kits de toilette, des préservatifs, et sous condition et avec une grande discrétion des boîtes « stéribox¹⁴ ». Pour le Samu social sa mission ne s'arrête pas là. Outre les « équipes mobiles de maraude », il offre aussi un accueil de jour avec douche, échange de vêtements, consultations médicales et dentaires, soins infirmiers, accompagnement social avec des travailleurs sociaux, et possibilité d'une domiciliation postale.

Un deuxième niveau se situe à côté de ce dispositif de la Croix Rouge Française, dans la mesure où il existe un véritable maillage de l'aide alimentaire sous la forme d'une constellation d'associations ou de collectifs qui participe régulièrement, ou ponctuellement, à un renforcement de la distribution alimentaire. Cette aide recouvre des formes d'actions différenciées : petit-déjeuner, repas de midi, colis alimentaire, épicerie solidaire, « Banque alimentaire¹⁵ ». Pour le petit déjeuner, il existe des associations comme l'« Adejo¹⁶ », les

¹³ Idée empruntée à Patrick Declerck (2001, *op. cit.*).

¹⁴ Il s'agit d'une boîte de « réduction des risques » destinée aux « usagers de drogues par voie injectable ». Pour les dernières versions, cette boîte contient : deux seringues, deux ampoules d'eau pour préparation injectable, un récipient en aluminium (remplace la cuillère), un filtre en coton (remplace le filtre non conventionnel), deux tampons imbibés d'alcool (désinfection), un tampon sec (pour l'après injection), une notice d'utilisation.

¹⁵ Structure de collecte et de redistribution de produits alimentaires pour les associations dédiées à l'aide sociale.

¹⁶ Structure qui héberge et oriente des personnes majeures, sans domicile, sans hébergement stable et/ou en grande précarité.

« Restos du cœur » ; pour le repas de midi « Le pain partagé »¹⁷, la « Table ouverte¹⁸ » ; pour le soir à part les « maraudes » du « Samu social », on peut noter des actions plus limitées comme celle l'« AGIR¹⁹ ». À cela s'ajoute la distribution de colis alimentaires sous conditions avec les « Resto du cœur », le « Secours populaire », le « Secours catholique », mais aussi l'accès à des épiceries solidaires comme la « Société de Saint-Vincent-de-Paul²⁰ », l'« Épicerie solidaire de l'Espérance²¹ ». Enfin, sporadiquement sont mises en œuvre des actions sociales humanitaires particulières avec des associations comme « Sakado²² », le « Café d'Anais²³ », l'« Association Protestante d'Assistance », l'« Ordre de Malte ». L'énoncé de tous ces dispositifs et actions montre l'investissement et l'engagement essentiellement bénévole autour de la seule question de l'alimentation. Mais peut-on parler de rite de commensalité ? Peut-on s'inscrire dans une forme de « scène commensale » faite de dons et de partages ? Quelle est la nature véritable de ces interactions ?

Comment la rue efface progressivement le rite de commensalité ?

L'intervention du Samu social (et des autres institutions) apparaît comme une perfusion faite à un malade ayant seulement des problèmes de mal nutrition et surtout un état de santé souvent critique. Métaphore d'une réalité humaine faite pour signifier l'exclusion la plus radicale et les formes d'aides palliatives qui permettent de maintenir la personne dans un état de survie limite et d'assurer une intégrité physiologique *a minima*. Ainsi, comme l'idée de départ le suggérait, si la table restaure, d'abord elle instaure. Pour ces personnes à la rue, il n'y a pas de table : on mange debout, assis, ou accroupi ; on avale un liquide chaud et on grignote un peu de « solide ». Il existe bien une certaine routine des lieux, des actions et des moments, ce qui est parfois indispensable pour fidéliser des rencontres. D'une manière générale, la personne à la rue perd progressivement le rapport conventionnel au temps et à l'espace. L'univers se réduit, de plus en plus, à un parcours dans la ville — une errance de survie, jalonnée par des points utiles pour manger, pour dormir, pour se vêtir, pour faire ses besoins naturels. Être à la rue ce n'est pas se désocialiser, mais entrer dans une « socialisation seconde » — comme une sorte d'« état second », car pour tenir et se maintenir à la rue, il faut bien souvent avoir quelques « troubles » (du psychique au psychiatrique), ingérer des quantités déraisonnables d'alcool, prendre diverses drogues. Le cumul et la composition de ces trois formes d'état étant souvent

¹⁷ Association qui existe depuis 2006 financée par la Ville et le Conseil départemental offre plus préférentiellement des repas aux personnes âgées isolées et en difficultés des repas de midi sur place ou à emporter. Le vendredi sont distribués des colis alimentaires pour le week-end.

¹⁸ Association d'Accueil et d'Aide aux Personnes en difficulté créée en 1986 offre des repas le midi pour 1€ (sans argent il est possible de manger). Environ 80 repas sont servis par jour.

¹⁹ L'Association Gardoise d'Interventions dans la Rue. Des « maraudes » sont effectuées tous les jeudis à partir de 19h15.

²⁰ La Société de Saint-Vincent-de-Paul propose une épicerie solidaire pour des « bénéficiaire-clients » qui ne paient que 10% du prix des produits.

²¹ Épicerie associative en libre-service pour les personnes en difficultés économiques et sociales.

²² Cette association effectue une opération annuelle, généralement en hiver, de distribution auprès des personnes à la rue de sacs à dos remplis de produits alimentaires, hygiéniques, culturels, etc.

²³ Café associatif mis en place par l'Association Nîmoise d'Action et d'Insertion Sociale.

la réalité de la rue (Fleurdorge, 2016). C'est bien, une autre, une toute autre socialisation qui conduit inexorablement à une « invisibilité sociale ». Peu de choses restaurent et rien n'est instauré.

Alors que reste-t-il ? À quoi peut-on se rattacher ? Aussi paradoxal que cela puisse sembler, il reste une sorte de rite de contact. Boire et manger permettent d'établir un prolongement dans une parenthèse temporelle qui demeure en fin de compte autant fragile que très utilitariste en termes de protection des personnes dans le maillage social des personnes à la rue. Il s'agit d'une forme de « sustentation alimentaire » plus que de véritable prise d'un repas. Cette sustentation alimentaire, reste bien ancrée dans le sens étymologique du mot latin *sustentatio*, c'est-à-dire « le fait de nourrir », mais surtout de « tenir ». Il faut tenir. De sorte que, derrière les traces spectrales — un temps, un lieu, des pratiques répétitives et codifiées, de ce qui aurait pu être un rite de commensalité apparaît, par contraste, un « rite de contact ».

Plus précisément, manger dans la rue devient une sorte d'interaction fantôme comme si le spectre de la commensalité s'estompait progressivement pour essayer de projeter, malgré tout, un semblant de relation sociale. Le contact entre le bénévole et la personne à la rue est fortement « ritualisé » : il faut déployer une technique d'approche quand ce n'est pas une stratégie pour instaurer la bonne distance ou la bonne proximité. Il faut des gestes appropriés de politesse (saluer de la main ou serrer la main). Il faudra aussi trouver la juste position entre se tenir debout ou accroupi. Les mots seront choisis comme les sujets de conversation. Mais, comme un catalyseur, qui rend possible ce qui ne le serait pas spontanément, la sustentation alimentaire, entre le soutien et le flottement, va permettre l'expression d'un temps « extra-ordinaire », sorte d'interstice temporel dans lequel pourra s'engouffrer une relation particulière et impossible autrement. Cette relation vise essentiellement à établir une relation de confiance²⁴, une manière de renouer provisoirement une sorte de lien, pas encore tout à fait social.

Pour des personnes qui sont dans une telle « invisibilité sociale » et dont la conscience d'un rejet généralisé est le plus souvent parfaitement perçue, la confiance devient un préalable qui doit passer par cet instant de partage à la réciprocité codifiée. En effet, concrètement, le bénévole pourra prendre une boisson chaude pour accompagner la conversation mais il s'abstiendra de manger un sandwich ou de prendre une soupe. Dans le discours des bénévoles, lorsqu'ils sont interrogés sur la justification et la finalité de leur action, la réponse est toujours la même, comme une sorte de mantra : « c'est pour maintenir le lien social ». Au-delà du simple fait d'écouter de discuter, de s'intéresser, il s'agit surtout d'établir une relation de confiance qui pourra peut-être conduire à orienter les personnes vers des structures ou des institutions spécialisées (l'appel au 115, les Services intégrés d'accueil et d'orientation, les associations

²⁴ Il convient de noter que les personnes à la rue viennent d'horizons différents, et pas seulement socialement, puisqu'il est courant de rencontrer des Tchétchènes, des Afghâns, des Irakiens, des Syriens, des Libyens, des Maliens, des Mauritaniens, des Éthiopiens, etc.

d'aide et d'accompagnement, les services médicaux, etc.). La clé de voûte de l'action réside définitivement dans la manifestation d'une absolue confiance réciproque. Sans confiance la relation s'interrompt, voire se coupe²⁵. Dans cette fragile restauration de relation, ce qui est visé, en premier lieu, c'est d'offrir à ces personnes un semblant de visibilité sociale, à travers une domiciliation administrative, un retour à l'accès aux droits sociaux et médicaux, la possibilité d'un hébergement plus que d'un logement.

Manger réellement devient paradoxalement secondaire puisqu'il ne s'agit plus de rejouer l'appartenance à la famille, au groupe, à la communauté ou à la société mais juste d'établir une connexion temporaire dans un système déstructuré et dans lequel le rythme de la commensalité est lui-même aboli : les trois repas quotidiens disparaissent (petit-déjeuner, déjeuner, dîner) en un unique moment offert par les « maraudes » (souvent entre 20h et 22h). Dans l'action, il n'y a plus de « bonnes manières », plus de hiérarchie des plats, plus de recherche d'un moment à partager. Dans la relation à l'autre, il n'y a pas d'invitation parce qu'il n'y a pas d'invités, comme il n'y a pas de convives parce qu'il n'y a pas de convivialité. Seule reste une interaction minimale dont il est difficile de caractériser la forme mais dont le contenu spectral est proche d'un partage sans partage, d'un geste d'hospitalité sans hôte. Même les aliments ont perdu de leur puissance signifiante. L'interaction devient une sorte de « pré-texte » comme une véritable appogiature à une relation minimale. Erving Goffman a développé l'idée de l'existence de « cadres de l'expérience » (Goffman, 1991a) garantissant des moyens, en toutes circonstances, pour ne jamais « perdre la face » (Goffman, 1991b, p. 64) dans une interaction sociale. Il y a toujours un sens à partager, ou à restaurer. La personne à la rue et le bénévole se retrouvent, eux aussi, dans une forme de relation de « face à face » qui bien que réelle n'en est pas moins « fantomatique », comme un sorte d'« interaction spectrale » réduite à sa plus simple expression possible : un rite de contact. La justification de cette position tient au fait qu'il est anormal de vivre à la rue et de s'y maintenir. Ce n'est pas une considération morale ou politique qui motive ce propos mais un constat anthropologique²⁶.

Conclusion

La table peut être une nécessité ou une épreuve, un plaisir ou une contrainte, elle peut être aussi ouverte ou fermée, bonne ou mauvaise, mais elle inaugure toujours des trajectoires relationnelles inédites. Véritable ciment social, ou huile intersubjective, la mise en scène ritualisée du repas rejoue inlassablement la question collective non seulement de la garantie et de la légitimité des relations sociales mais aussi celle de la transmission et de la reproduction

25 Des personnes à la rue refusent toutes formes d'aide : accompagnement, hébergement, suivi social, voire aussi l'institution du Samu Social.

26 Sur cette question complexe et délicate des conditions et les raisons du maintien des personnes à la rue voir l'article de Denis Fleurdorge (2016, op. cit).

de ces mêmes relations sociales. Elle pose aussi les frontières entre le formel et l'informel, entre le réel et le symbolique, entre l'identité et altérité, entre ceux qui appartiennent et ceux qui n'appartiennent pas à la communauté. Mais elle ménage toujours une place pour ce qui est différent et de l'ordre du distinctif.

Et même, si elle semble rester un espace ouvert à la composition, à l'interprétation, l'improvisation, à l'innovation, à la transgression, la table, par son apparente simplicité ou sa discrète sophistication devient le point cardinal où se concentre ce qui doit s'unir et s'unifie, et ce qui traverse et transcende. Conjugaison de l'horizontalité et de la verticalité, la table contient une part indéfectible d'une force mystique. Il y a quelque chose d'intuitif et d'intense en même temps qui prédispose à un absolu indépassable : l'humanité. Contrat social de base, du fait de l'imprescriptibilité physiologique du besoin de nutrition, le partage d'un repas reste l'affirmation suprême de l'« être ensemble ». Manger dans la rue garde en creux, ou comme une empreinte anthropologique, la puissance de cette force ontologique — être ce que l'on mange. Bien évidemment, tout est effondré, tout est chaos à la rue, mais le rudimentaire rite de contact devient l'étincelle de l'infime clarté de l'« être ensemble ». La réduction à un contact éphémère dans une relation asymétrique conduit à ce qu'un semblant d'humanité puisse traverser l'échange. Des êtres s'unissent et l'humanité revient, c'est l'expression de l'« efficacité » du rite.

Comment l'invité devient-il un convive ? L'invité reste une forme potentielle d'interaction, le convive implique le choix et la préférence dans une dramaturgie qui vient. Comment passe-t-on de la réception à la table ? Jeux plus dialogiques que dialectiques entre l'être et le paraître. Dans la rue le paraître et l'être s'abolissent. La table n'existe plus, les aliments se neutralisent, les émotions se réduisent à occulter ou à contenir les peurs des uns et des autres. L'homme de la rue résiste, échappe, fuit, et disparaît.

Bibliographie

Blanc G., 2009, *L'invisibilité sociale*, Paris, éd. PUF.

Declerck P., 2001a, *Les Naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, éd. Plon.

Declerck P., 2001b, « une folle ataraxie », in Declerck P., *Les Naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, éd. Plon, p. 285-318.

Durkheim É., 1991, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, éd. PUF.

Elias N., 1973, *La civilisation des mœurs*, Paris, éd. Calmann-Lévy.

Guille-Escuret G., 2012, *Les mangeurs d'autres. Civilisation et cannibalisme*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Denis Fleurdorge D., 2016, « Le peuple des limbes. La condition urbaine de l'homme sans domicile fixe », *La rue*, Les Cahiers Européen de l'Imaginaire, n° 8, Paris, CNRS Éditions, p. 172-178.

Foucault M., 1972, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, éd. Gallimard.

Goffman E., 1991a, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit.

Goffman E., 1991b, *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit.

Halbwachs M., 2011, *Le destin de la classe ouvrière*, Paris, éd. PUF.

Lévi-Strauss C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, éd. Plon.

Lévi-Strauss C., 1964, *Mythologiques, Tome I : Le cru et le cuit*, Paris, éd. Plon.

Lévi-Strauss C., 1968, *Mythologiques, Tome III : L'origine des manières de table*, Paris, éd. Plon.

Masson E., 2004, « Culturellement, manger, c'est manger ensemble », in Boutaud J.-J., *L'imaginaire de la table. Convivialité, commensalité et communication*, Paris, éd. L'Harmattan, p. 115-131.

Rivière C., 1995, *Les rites profanes*, Paris, éd. PUF.

Simmel G., 2007, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Éditions de L'Herne.

Pour citer cet article

Référence électronique

Denis Fleurdorge, "Manger dans la rue. Approche anthropologique d'une pratique sociale impossible", Sciences et actions sociales [en ligne], N°14 | année 2021, mis en ligne le date 20 janvier 2021, URL : <http://www.sas-revue.org/n-conception/78-n-14/dossier-n-14/199-manger-dans-la-rue-approche-anthropologique-d-une-pratique-sociale-impossible>

Auteur

Denis Fleurdorge

Maître de Conférences – HDR

Université Paul-Valéry Montpellier III

denis.fleurdorge@univ-montp3.fr

Droits d'auteur

© Sciences et actions sociales

Toute reproduction interdite sans autorisation explicite de la rédaction/Any replication is submitted to the authorization of the editors