

Sous la direction de
Michel AGIER et Rémy BAZENGUSSA GANGA

L'Afrique des Banlieues Françaises



L'Afrique des banlieues françaises

Illustration de couverture : © Larousse, « Afrique », in *Larousse de Collège*, Paris, 2006, p. 2-72

Sous la direction de
Michel Agier et Rémy Bazenguissa Ganga

L'Afrique des banlieues françaises

Makitec/Éditions **Paari®**
[*Éditions de la PAN-Africaine Revue de l'Innovation(PAARI)*]
83, rue de Reuilly
75012 Paris

Mail : edpaari@yahoo.fr

Collection Germod

La collection du Groupe d'Études et de Recherches sur la Modernité (GERMOD) rassemble notamment des travaux, des documents et des ouvrages écrits par les enseignants-chercheurs du groupe. Les différents spécialistes des sciences sociales et humaines y travaillent de manière transversale dans une démarche interdisciplinaire sur la modernité et ses différentes figures. Comme quête permanente du nouveau grâce au développement de la science, de la technique et de l'art, la modernité, dans la pluralité de ses voix, incite à la réflexion critique. L'individu est analysé dans la diversité de ses trajectoires, de ses croyances et de ses pratiques. Les sociétés sont questionnées à la fois dans leurs particularités et dans leur universalité. La collection GERMOD est dirigée par Abel Kouyouama et David Mavouangui.

Abel Kouyouama, Docteur d'état ès-Lettres et Sciences Humaines (Paris V, 2000), ancien chef de département de philosophie (1985-1991) à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville (Congo), a été, de 1999 à 2002, professeur associé au Collège de France auprès de Pierre Bourdieu (Paris, Centre de Sociologie Européenne) et a enseigné à l'Université de Picardie Jules Verne (Amiens). Il est actuellement professeur des universités à l'Université de Pau et des pays de l'Adour (France).

David Mavouangui, ancien étudiant à l'Université de Poitiers et à Paris I – Panthéon- Sorbonne (Thèse de Doctorat en Sorbonne en 1989 sur la philosophie de Kant et l'éducation) –, a dirigé le département de philosophie à la Faculté des lettres et des Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville (1991-2005).

Conseil scientifique : Jean-Godefroy Bidima [Philosophe, Directeur de Programme au Collège International de Philosophie (Paris), professeur titulaire de chaire à l'Université de Tulane (New Orleans - U.S.A.), membre associé du CEAf-Ehess-Paris] ; Souleymane Bachir Diagne [Philosophe, professeur titulaire de chaire aux départements de français et de philosophie de l'Université Columbia de New York (New York, U.S.A.)] ; Landry Komenan Aka [Philosophe, professeur titulaire de chaire au département de philosophie de l'Université de Bouaké et Président de l'Université de Bouaké (Côte-d'Ivoire)] ; Abel Kouyouama [Anthropologue, philosophe, professeur titulaire de chaire d'anthropologie historique à l'Université de Pau et des pays de l'Adour, département d'histoire, d'histoire de l'art et d'archéologie.] ; David Mavouangui [Philosophe, Maître-Assistant (CAMES) au département de philosophie à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines (Congo).].

Directeurs de la collection : Abel Kouyouama et David Mavouangui.

N. B. : Droits de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

© Éditions Paari
Brazzaville, Nsanga-Mvimba, Paris.
ISBN : 2-84220-054-1
EAN : 9782842200541
Mars 2012

Sommaire

Présentation (Michel Agier et Rémy Bazenguissa Ganga)	7
Introduction : <i>Relégation, racisme, démocratie : questions d'ici et d'ailleurs</i> (Michel Agier)	9 <i>x</i>
Première partie : <i>Histoire d'une exclusion à travers le discours français de l'intégration</i>	
– Les jeunes issus de l'immigration : des enfants illégitimes ? (Isabelle Coutant)	17
– L'empire des catégorisations ethnico-raciales et ethnico-religieuses (Mahamet Timera).....	19
– Mobilités africaines, racisme français (Rémy Bazenguissa Ganga et Achille Mbembe).....	27 <i>/</i>
– L'Afrique en France après le discours de Dakar (Michel Agier)	43
	51 <i>></i>
Deuxième partie : <i>Identité et citoyenneté dans les banlieues</i>	
– Du Maghreb à l'Afrique sub-saharienne : sociographie d'une émeute (Thomas Sauvadet)	59
– Politiques de l'émeute – retour sur 2005 (Michel Kokoreff)....	77
– Recompositions historiques et citoyennes dans les « territoires perdus de la République française » (Mamadou Diouf).....	85
Troisième partie : <i>Race, post-colonialisme et démocratie</i>	
– La question afrocentriste dans l'africanisme français (Armelle Cressent).....	109
– Identité, réseaux et allégeances chez des jeunes noirs amateurs de danses urbaines (Laura Steil).....	111
	121

Sous la direction de Michel Agier et Rémy Bazenguissa Ganga

– Du Nègre au Black/Noir. L'Afrique des banlieues et l'expérience démocratique en France (Rémy Bazenguissa Ganga)..	145
– L'Afrique, l'historiographie française et la République (Elikia M'bokolo).....	171
Liste des auteurs.....	181
Index	183

Présentation

Ce livre engage un débat nécessaire à la fois sur l'interprétation des manifestations politiques, sociales, culturelles dans les banlieues françaises paupérisées depuis les émeutes de 2005, et sur les controverses publiques qu'elles ont amenées et continuent d'amener dans le pays, mobilisant des concepts et des thèmes dont les chercheurs africains et « africanistes » sont familiers : afrocentrisme, discrimination positive, post-colonialisme, racisme, diaspora ou encore « Afriques hors d'Afrique ». C'est dans ce sens-ci qu'on doit entendre le titre de cet ouvrage, cherchant à comprendre les multiples formes et sens de la « présence africaine » hors du continent africain, en particulier en France aujourd'hui. Deux types de textes sont rassemblés dans cet ouvrage, et correspondent à deux configurations de débat.

Le premier reprend et actualise une série de communications présentées et débattues lors d'un colloque organisé en 2006 à l'EHESS par le Centre d'études africaines. Sept communications entrent dans ce cadre, celles de M. Agier, R. Bazenguissa Ganga, I. Coutant, A. Cressent, M. Kokoreff, E. M'Bokolo et M. Timera. Ces collègues ont retravaillé leurs textes en maintenant, dans la mesure du possible, la forme orale de l'exposé.

Le second type de textes est constitué d'articles postérieurs qui élargissent la connaissance sur les manifestations, politiques ou culturelles, de cette présence africaine en France, qui reconfigure à la fois les espaces où elle se concentre, et les personnes et groupes qui en ressortissent.

L'année 2005 est un repère important dans cette controverse française, avec les violences qui ont accompagné la grève des lycéens et étudiants au printemps 2005 et les émeutes des banlieues en novembre 2005. Un amalgame est rapidement intervenu entre les discours racialistes, incriminant les jeunes Africains, et les autres motivations, sociales ou ur-

baines, de la révolte. La question posée fut alors : *peut-on comprendre la violence politique à partir des discours racialisant ?* Le contenu culturaliste ou racialiste des commentaires tenus à chaud, doit être « déconstruit », sans faire pour autant l'économie d'une réflexion critique sur les modes français de penser et produire la race et la culture.

La première partie de l'ouvrage porte sur « L'Histoire d'une exclusion à travers le discours français de l'intégration » : ou comment parler d'intégration (ou d'assimilation) pour mieux stigmatiser et exclure. Dans cette partie, les interventions s'interrogent sur la relégation sociale et raciale dans les cités populaires en lien avec les discours politiques et culturels de l'intégration.

La seconde partie est un retour réflexif sur les émeutes de 2005 et leurs contextes, urbains, politiques et historiques.

Enfin, la troisième partie aborde les thèmes de la « race, du post-colonialisme et de la démocratie ». Elle interroge la longue construction des discours racistes en France, les revendications démocratiques et la question de la réparation des torts.

Michel Agier et Rémy Bazenguissa Ganga

Introduction
**Relégation, racisme, démocratie : questions d'ici
et d'ailleurs**

Michel Agier

En imaginant cette table ronde sur l'Afrique des banlieues françaises¹, il nous a semblé que nous pouvions contribuer au débat actuel en lançant et en assumant une part de ce débat, qui n'est pas exclusive des autres. Deux questions nous occupent. L'une est maintenant caractéristique de nos recherches, tant des historiens que des sociologues et anthropologues : c'est le thème que nous appelons « *les Afriques dans le monde* ». Il convient d'intégrer l'histoire et l'actualité des Africains et Afro-descendants de France dans une histoire générale de l'Afrique qui inclut les sociétés et cultures issues de l'esclavage et de la colonisation. Cette question-ci n'est pas un simple exercice d'analyse culturelle. En effet, elle nous plonge d'emblée dans une seconde question, celle qui concerne les formes particulières du racisme et de la pensée raciale dans l'histoire et l'actualité françaises. Sur ce contexte national des changements culturels des Afriques dans le monde, les émeutes des banlieues populaires en novembre 2005 ont apporté des éléments nouveaux.

Après « ce qui s'est passé » dans les banlieues populaires de France en novembre 2005, on n'a plus vu les banlieues comme avant, on n'a plus vu les « jeunes » ou les « Noirs » comme avant, ce qui veut dire qu'*il s'est passé quelque chose*. Sur le moment, cependant, les chercheurs en sciences sociales ont tardé à réagir. Des commentaires ont essayé de remettre les

1– Table-ronde « L'Afrique des banlieues françaises » organisée par le Centre d'études africaines à l'Ecole des Hautes études en Sciences sociales le 9 mars 2006.

violences dans leur contexte historique et sociologique, ils ont ainsi très salutairement essayé de « calmer le jeu ». Mais dans l'ensemble, la perplexité des chercheurs face au sens politique et culturel des émeutes fut grande, comme le fut celle des acteurs de terrain – travailleurs sociaux et militants associatifs dépassés par des événements qui semblaient désorientés. De fait, les médias ont été largement occupés par des propos racistes explicites venant d'« intellectuels » et d'hommes politiques. Commentaires défendant finalement l'acceptation des idéologies inégalitaires en France et dans le monde, marquant ainsi une véritable régression conservatrice de la pensée politique (comme l'a signalé très vite Emmanuel Todd). Parallèlement, la réponse gouvernementale aux événements a consisté à traiter « les banlieues » sur le registre de l'urgence et du risque, comme un problème d'ordre, de contrôle et donc de police, la symbolique de l'état d'urgence ayant surtout pour fonction de ne pas laisser de place aux débats.

Les nombreux débats qui ont eu lieu après ces événements, notamment parmi les chercheurs, vont dans le sens contraire. Ils ont mis en évidence l'émergence d'une question et, il me semble, d'un sujet sur la scène politique. Surtout, ils ont été une forme de la « conversation démocratique » (l'expression est de Hannah Arendt, qui caractérise ainsi l'*agora* et la politique). C'est en tant que telle – la conversation démocratique contre l'état d'urgence - que ces débats sont une nécessité, partout, dans tous les espaces possibles.

Pour cette conversation-ci, ici, je voudrais proposer trois thèmes de réflexion qui sont autant de chantiers nécessaires de recherche et qui nous permettent d'insérer nos débats dans un cadre global et comparatif : celui de la relégation sociale et spatiale, celui du racisme « à la française », et celui des lieux et formes de la politique.

Relégation : banlieues d'ici et d'ailleurs

Un mot qu'on a beaucoup entendu en France est celui de « jetable », ou de « génération jetable ». C'est de précarité et de relégation qu'il est question. Pour des chercheurs qui veulent faire une « anthropologie du présent », accompagner ce qui leur est contemporain et s'y engager par

leurs enquêtes et leurs analyses, la précarité est précisément un problème central. Est-ce que ce que je vois existe vraiment ? Dans quelle histoire cela s'inscrit-il ? Cela va-t-il durer ? L'emploi précaire rend difficiles les identifications professionnelles, un espace précaire ou des déplacements de population rendent difficile l'identification locale, etc.

Le critère de la durée est en train de devenir la question cruciale de l'existence. Le sociologue Zygmunt Bauman a développé cette idée que la « modernité » (qui n'est pour lui rien d'autre qu'une obsession de la modernisation, une croissance productiviste), cette modernité implique la production permanente de déchets, et donc une culture des déchets cachés. On met à distance ce dont le « système » n'a pas d'usage. Toute relégation, sociale et spatiale, est alors associée à une sortie du cours normal des choses, de l'historicité, et associée concrètement à l'absence de perspective d'avenir, d'où les sentiments d'inutilité, et de mise à l'écart dans des espaces qui ne deviennent « territorialisés » que parce qu'ils ont d'abord été édifiés comme des mises à distance pour une durée indéterminée. Une re-territorialisation se produit dans ce qui a d'abord été créé comme des *hors-lieux*. Comment est-on présent dans les espaces et dans l'historicité d'une société quand on voit sa vie toute inscrite dans la précarité ? C'est à partir de là que nous pouvons essayer de comprendre le sens des émeutes de novembre 2005 comme *événement* et comme anti-structure.

La question est toujours d'abord locale, ou nationale (ici on dit des mots comme « le problème des banlieues » ou « la racaille » qui ne sont pas immédiatement intelligibles ailleurs dans d'autres régions du monde). Mais elle est aussi une partie d'un processus mondial. Pour le dire très vite, on peut parler de la formation d'un apartheid à l'échelle mondiale. Deux formes d'enfermement, miroirs inversés l'un de l'autre, en sont les symboles et les plus extrêmes réalisations : celui des *gated communities* d'un côté (formes de villes privées protégeant leurs priviléges derrière des murs, barrières, systèmes de surveillance, gardiens), celui des camps de l'autre (camps de réfugiés ou de déplacés, centres de rétention, zones de transit, etc.). La non-existence et la non-historicité apparentes des espaces de relégation sont particulièrement évidentes pour les « populations » maintenues

à distance du monde « ordinaire » – comme le sont les réfugiés dans des camps. Des espaces et des populations gérés sur le mode de l'urgence et de l'exception, où le temps s'est comme arrêté pour une durée indéterminée. L'attente devient une éternité, un *présent sans fin*. Le terme commun à tous ces espaces pourrait être celui de « zone d'attente ».

Mike Davis, le sociologue des villes et de la gauche américaine, nous invite à prendre la mesure de la taille démographique de cette part des sans parts à l'échelle mondiale. Mesure vertigineuse qui nous laisse d'abord désarmés. Il trace le paysage d'une « planète » des *slums* (planète des bidonvilles, favelas) d'un milliard d'habitants. Un tiers de la population urbaine mondiale, et 78,2% de la population urbaine des pays les moins développés². À ces chiffres gigantesques sur lesquels insiste Mike Davis³, s'ajoutent d'autres foules d'indésirables : cinquante millions de réfugiés et déplacés selon les estimations du Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR) et aussi, selon la Banque Mondiale, cent millions de personnes appartenant aux peuples autochtones chassés de leurs terres par des projets de développement, plantations agroindustrielles, barrages, déforestations, etc. Les uns et les autres rejoignent des camps de regroupement ou les bidonvilles de Natal ou Rio, de Monrovia ou Bombay. Ils sont « à ban donnés » pour le dire à la façon de Giorgio Agamben, laissés au ban, d'où l'on trouve le sens, non pas de la banlieue en général, terme technique de la distance au centre de la ville médiévale, mais bien du *ban-lieu*, le lieu du ban, de la mise à l'écart à la fois sociale et politique.

À chaque pays son racisme

Le deuxième terme de cette réflexion concerne ce que j'appellerai le « racisme à la française ». La France semble découvrir depuis quelques années, à travers l'expression sporadique, violente ou minoritaire de voix

2– Selon les chiffres du rapport « Challenge of slums : global report on human settlements 2003 » (Programme UN Habitat), cité par Mike Davis, « Planet of slums » (*New Left Review*, n°26, mars-avril 2004, traduction française : *Planète Bidonvilles*, Ab Irito, Paris, 2005, p. 22).

3– 921 millions de personnes habitant des *slums* en 2001, « 250.000 bidonvilles sur la planète », etc. (*ibid*).

dissonantes, une question raciale que d'autres grands pays – les États-Unis, l'Afrique du Sud ou le Brésil – ont déjà expérimentée dans la chair de leurs citoyens, ont déjà explicitée comme problème national et ont tenté de résoudre à différentes époques. Les émeutes et manifestations pour les droits civiques des Noirs aux USA dans les années 1960, les émeutes de Soweto et la construction progressive de l'opposition multiraciale aux lois de l'apartheid entre le milieu des années 1970 et les années 1990 en Afrique du Sud, et de forme plus diffuse au Brésil une histoire qui va des mouvements politiques et culturels noirs sous la dictature militaire dans les années 1970 jusqu'à l'*affirmative action* devenue officielle bien que très contestée dans la société depuis le début des années 2000 : toutes ces expériences permettent de relativiser les commentaires paniqués sur les « émeutes de banlieues » où l'on a reconnu la présence d'une contestation « afro-française » et « franco-maghrebine » pour utiliser des termes qui peut-être nous choquent ici mais pourraient être traduits mot à mot en anglais, en portugais ou en espagnol.

Cela ne veut pas dire que les autres pays ont mieux résolu ce que la France peine à reconnaître. En outre, chaque pays a son histoire de la pensée raciale et du racisme, et il n'y a nulle part un modèle à suivre. On découvre ainsi que la France fière de son modèle supposé « a-racial » (que des mouvements comme ceux de l'ANC de Mandela, dans les années 1980 défendaient également), la France donc est restée engluée dans son histoire coloniale sans avoir réellement fait « l'inventaire » d'une action et d'une pensée raciale marquée par le contexte de la colonisation : une colonisation à la fois répressive et « civilisatrice », soit une double violence, physique et symbolique, socio-politique et culturelle, pour intégrer à la France impériale les peuples d'Afrique de l'Ouest et du Nord saisis et figés dans les catégories de la situation coloniale. Cette double violence reste la référence de la manière française de penser les autres, au moins ceux auxquels elle a eu affaire dans son histoire impériale.

Pas de modèle donc, mais des exemples avec lesquels la comparaison peut être édifiante. L'Afrique du Sud a symbolisé pendant le siècle passé la séparation raciale totalitaire (la présence des identifications raciales se faisant jusque dans la territorialité et la sexualité de chacun). Le Brésil, lui,

tente encore de sortir d'une pensée toute formée dans le moule de l'esclavage (aboli en 1888).

Mais ce que font aujourd'hui les quotas raciaux au Brésil (ou quotas au faciès inversé, pourrait-on dire), ce n'est pas changer radicalement les conditions des jeunes noirs à l'université ou sur le marché de l'emploi, c'est avoir mis sur la place publique un sujet considéré inutile pour certains, gênant pour les autres, celui du racisme « à la brésilienne ». Peut-être les discussions autour de la « discrimination positive » en France auront-elles un effet comparable ? On peut le penser car il n'est pas rare que des mouvements émancipateurs naissent non pas quand le peuple est au plus mal mais lorsque des lueurs d'égalité possible apparaissent et permettent de *dire l'injustice*. Au Brésil, les mouvements noirs ont émergé alors que la dictature faiblissait entre le milieu des années 1970 et le milieu des années 1980, et que la perspective de la démocratisation du pays était en train de naître. En outre, d'une manière générale, le « rééquilibrage » virtuel produit par l'artifice des quotas permet de donner une représentation relative et commune de l'inégalité.

Démocratie

Dans le racisme il y a deux composantes, qu'on retrouve dans l'énoncé « la négation de l'autre », soit deux idées ; je les distingue : « *nier, faire taire* » et « *l'autre* ». Faire taire l'autre en tant qu'il exprime un refus de ce qui est, conduit à construire l'altérité irréductible et délégitimante de l'autre. Mais au bout de cette construction, c'est la haine de la démocratie qui se dévoile ; cette déconstruction que je propose de prendre comme référence s'oppose à toute idée d'une vérité cachée (ou sinon, il nous faudrait croire, *in fine*, à une certaine existence des races !). « *Cada macaco no seu galo* » dit-on dans le Brésil raciste, et en écho la voix de la France raciste dit quelque chose comme « Chacun chez soi » (traduction presque littérale !). C'est lorsque le *dissensus* s'exprime (et donc lorsque advient la politique) qu'une haine raciale s'exprime en réponse. Le rejet de l'autre n'existe pas en forme abstraite, il est dans ce sens une « politique » de la race : c'est le rejet de l'autre qui vit, c'est-à-dire en tant qu'il exprime une parole différente dans un contexte commun. C'est contre la

prise d'une parole dissonante que s'élève le racisme. Autrement dit, on ne peut pas tenir un propos raciste et défendre la démocratie en même temps ; il y a une contradiction dans les termes. C'est pourtant bien ce qu'ont prétendu faire certains commentateurs des émeutes de novembre 2005 – ce qui a posé très concrètement le problème du sens et de la fonction de la référence « républicaine » comme valeur universaliste.

Il n'est pas sûr que l'affirmation de la valeur universelle de la chose publique, la *res publica*, joue aujourd'hui le rôle révolutionnaire qu'elle a pu avoir dans d'autres circonstances historiques. A tout le moins, elle s'est transformée, en novembre 2005, et depuis en une chape de plomb recouvrant de manière autoritaire les voix dissonantes qui s'en prenaient à une *république injuste*. Il faut savoir déceler, à un moment donné, où se place la démocratie, au sens de la prise de parole des sans-part sur la place publique, une parole forcément conquise, prise et non donnée, et qui fait donc déséquilibre voire désordre. Dans ce contexte, les rappels aux valeurs de la république ont clairement joué dans le sens unique du rappel à l'ordre, dans le sens de la censure culturelle d'une parole politique.

D'autant plus lorsque la prise de parole *dissonante* sur le fond est *differentie* dans la forme – comme c'est souvent le cas dans l'histoire des mobilisations populaires. Le rejet qui alors s'exprime contre la différence dévaluée au nom de « l'origine » ou des modes de vie, travaille au fond contre la possibilité même d'une prise de parole dissonante à propos d'une inégalité. D'où cette question, posée depuis quelques années en France et de forme très évidente depuis les émeutes de novembre 2005 : faut-il aujourd'hui apprendre à parler sans accent pour trouver une place dans la société et sur la scène démocratique ?

Cette « solution » est doublement condamnée : condamnée de fait parce que cela s'avère nettement insuffisant sur le plan social (de ce point de vue-là, les quotas ou le CV anonyme sont plus proches de ce qu'on appelle au Brésil la « démocratie raciale » que ne le sont l'apprentissage obligatoire de la langue française sans accent ou le blanchiment de la peau qui, eux, imposent « l'assimilation » comme modèle culturel). Solution condamnée deuxièmement parce qu'on n'imagine plus aujourd'hui cette obligation d'une soumission culturelle pour entrer dans la « communauté

des égaux ». Cette injonction paradoxale (« soyez soumis pour être égaux ») est intenable. Là, nous ne sommes plus dans un débat social ou culturel, la question est en elle-même celle de la démocratie : la condamnation par Alain Finkielkraut en 2005 de ce qu'il a appelé le « *sabir des banlieues* » est une des manifestations de la haine de la démocratie⁴. Selon cette conception, l'accès à la politique serait réservé à des citoyens plus authentiques que d'autres : ceux qui ont la richesse, la filiation, ou le savoir, ce qui revient à nier le principe de la démocratie elle-même. Ce sont de telles positions qui ont fait se développer en France la conception rétrograde d'une démocratie conditionnelle. Ce qui « s'est passé » en France en novembre 2005 montre pour le moins que cette position n'est pas consensuelle, que la démocratie des élites ne correspond pas aux faits politiques réels. Une des raisons en est que la situation française est certainement plus « informée » qu'on ne le croit, maintenant, dans le domaine des formes de la politique, par des mouvements d'émancipation qui se passent ailleurs dans le monde et qui prennent des formes spectaculaires ou des langages communautaires nouveaux, inattendus, très divers en leur sein et dans leur ensemble. C'est dans ce cadre qu'une Afrique des banlieues françaises s'est fait connaître sur la scène politique.

4– Voir Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

Première partie

**Histoire d'une exclusion
à travers le discours français de l'intégration**

Les jeunes issus de l'immigration : des enfants illégitimes ?

Isabelle Coutant

En intitulant mon intervention « *Les jeunes issus de l'immigration : des enfants illégitimes ?* », j'ai repris le titre d'un article d'Abdelmalek Sayad⁵ qui date de 1979, dans lequel il retranscrit un long entretien avec une femme issue de l'immigration algérienne, Zahoua : elle y parle longuement de son père et de la manière dont il appréhende ses enfants. Dans ce texte, le terme « enfants illégitimes » renvoie à la façon dont les enfants issus de l'immigration sont perçus au sein de leurs familles et « au bled ». Ce sont les enfants nés en France, les enfants de la subversion, étrangers aux yeux de leurs propres parents.

Dans mes recherches, j'ai rencontré à plusieurs reprises des jeunes issus de diverses immigrations, même s'ils n'étaient jamais en tant que tels l'objet direct de mon travail. Ces jeunes exprimaient leur sentiment d'illégitimité mais il s'agissait moins d'un sentiment d'illégitimité dans la famille – comme chez Sayad – qu'en France (qu'il s'agisse de leurs expériences du marché du travail, de ce qui se passe dans le quartier, dans les rapports à la police ou aux politiques). J'aimerais revenir sur deux de mes recherches pour insister sur les effets de la discrimination dont ces jeunes font l'objet. En fin d'exposé, je souhaiterais tout de même relativiser une lecture purement ethnico-raciale des violences urbaines pour insister sur les processus sociaux plus généraux qui touchent les jeunes des classes populaires dans leur ensemble. Ma recherche sur la rénovation urbaine

5— Abdelmalek Sayad, « Les enfants illégitimes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, 1979, 1^{re} partie : n°25, p. 61-81 ; 2^e partie : n°26-27, p. 117-132.

d'un quartier parisien, à la fin des années 1990, concernait un quartier soumis à un double processus d'embourgeoisement et de dégradation : embourgeoisement avec l'arrivée de classes moyennes en accès à la propriété et dégradation du fait de l'abandon de certains projets de réhabilitation, avec des immeubles insalubres ou en partie squattés⁶. Suite à la crise immobilière, tous les projets de réhabilitation avaient été gelés. Cela avait donné lieu à des mobilisations d'habitants : d'un côté, les classes moyennes qui étaient inquiètes de la dévalorisation immobilière de leur bien et se sentaient coincées dans ce quartier, et de l'autre côté, une association de jeunes issus de l'immigration qui étaient nés dans ce quartier et qui se plaignaient, eux aussi, de son abandon par les pouvoirs publics et demandaient des interventions d'ordre social, un local, du soutien scolaire, un terrain de foot, etc. Ces deux associations avaient au départ une action commune mais elles se sont assez vite divisées en raison des conflits croissants entre les deux groupes quant à l'aménagement du quartier. Les habitants appartenant aux classes moyennes et les élus locaux étaient de plus en plus agacés par ces jeunes à qui ils reprochaient un manque d'organisation et de structuration⁷. Confrontés à des refus successifs, ces jeunes avaient fini par être à la fois très découragés et très énervés : ils avaient le sentiment finalement que l'échec de leur engagement était lié à du racisme. Ils avaient perçu tous les obstacles comme une preuve de racisme.

Dans le cadre d'une autre recherche, au début des années 2000, je me suis intéressée au traitement judiciaire des « incivilités » et à la question de l'insertion de jeunes délinquants⁸.

6– Isabelle Coutant, *Politiques du squat. Scènes de la vie d'un quartier populaire*, Paris, La Dispute, 2000.

7– Olivier Masclet rend très bien compte de cette incompréhension entre les représentants politiques (associatifs ou élus) et cette fraction de la jeunesse (*La gauche et les cités. Enquête sur un rendez-vous manqué*, Paris, La Dispute, 2003).

8– Isabelle Coutant, *Délit de jeunesse. La justice face aux quartiers*, Paris, La Découverte, 2005.

Dans ce cadre-là, j'ai mené des entretiens avec des délinquants ou ex-délinquants pour repérer, entre autres, la manière dont eux-mêmes retracaient leur trajectoire *a posteriori* et comment ils interprétaient cet « engrenage » – c'est le terme qu'ils emploient – dans la délinquance. Ce que ces jeunes – qu'ils soient issus de l'immigration ou non – mettaient en avant, c'était l'attrait de la culture de rue, l'attrait d'autant plus fort qu'ils ressentaient un manque de considération par ailleurs, dans la famille ou à l'école. Les jeunes issus de l'immigration mobilisaient en outre des arguments spécifiques : la stigmatisation de leur origine ethnique sur le territoire français, la conscience de l'exploitation dont leurs parents avaient fait l'objet et aussi leur sentiment d'illégitimité au sein de leur famille (au sens de Sayad). Ils décrivaient des conflits de génération spécifiques, liés au fait que les parents ne se reconnaissaient pas dans ces enfants-là. Et ceux-ci, tout en ne supportant pas que les travailleurs sociaux et les éducateurs critiquent leurs parents, expliquaient que ces parents étaient « arriérés », « à l'ancienne », « comme au bled ».

En ce qui concerne la stigmatisation ethnique, les expériences de racisme m'ont semblé plus exprimées par les garçons que par les filles (mais je ne sais pas si on peut en tirer une conclusion générale). Certains ont rapporté ce qu'ils vivaient sur les stades de football (les imitations de singe effectuées par certains spectateurs lorsque les joueurs de couleur entraient sur le terrain), d'autres les interactions hors de la cité, notamment lors des déplacements en province (les rencontres avec d'autres jeunes, « Français de souche », les affrontements, les expressions « rentre dans ton pays, sale noir » qui étaient alors prononcées). Les relations avec certains policiers, les contrôles au faciès, les provocations participaient de ces humiliations répétées : l'un de ces jeunes avait raconté que lors d'une garde à vue, on lui avait apporté un sandwich au jambon alors qu'il avait dit être musulman. Au-delà de ces interactions, le fait d'avoir grandi dans un pays où le vote pour le Front National est important a eu des effets sur leur construction identitaire. La plupart d'entre eux affirmaient n'avoir pas été surpris du passage de Jean-Marie Le Pen au second tour des élections présidentielles de 2002.

En ce qui concerne l'histoire des parents, j'ai été surprise, au moment de la recherche, par la conscience que ces jeunes avaient de leur exploitation. Alors même que les parents avaient très peu parlé de leur expérience migratoire et de leur expérience de travail, les jeunes avaient une connaissance relative de l'histoire coloniale et de leurs conditions de travail et d'existence à leur arrivée en France, alors même qu'ils étaient sortis très tôt du système scolaire et n'avaient pas eu accès aux cours d'histoire du lycée. Une jeune fille m'a expliqué, par exemple, que ses parents avaient dû renvoyer leurs deux premiers enfants au Maroc après leur naissance, parce que les nourrices françaises ne voulaient pas garder les enfants des Arabes. L'idée que les parents se sont pliés mais qu'eux, les enfants, ne se plieront pas, était récurrente. Une autre fille me disait : « *Mes parents se sont toujours soumis sous les Français, sous les Blancs, parce que ce n'est pas dans leur pays, mais nous, la chance qu'on a, c'est que nous on ne se plie pas, on a été élevé avec eux, on connaît nos droits, on connaît nos lois, donc à la rigueur si nos parents ont pu se faire bouffer, nous on ne se fera pas bouffer.* »

Ces jeunes pouvaient ainsi exprimer une rage contre la France et idéaliser leur pays d'origine (surtout les garçons, c'était nettement moins le cas pour les filles, sans doute partagées quant au statut des femmes dans leur pays d'origine)⁹. Ils ne se sentaient pas véritablement français. Lors des émeutes de l'automne, ce n'est pas anodin que des symboles de l'État et des institutions aient été brûlés. Contrairement aux dealers de crack américains, étudiés par Philippe Bourgois¹⁰, très imprégnés de l'idéologie de la responsabilité individuelle, mes interlocuteurs avaient une conscience aiguë des mécanismes sociaux qui les ont exclus et notamment de la responsabilité de l'État. L'un d'eux me confiait ainsi : « *On dirait que l'État n'a pas envie de se bouger pour les jeunes, pour eux le problème de la violence* »

9— Sur ce sujet, voir notamment Stéphane Beaud, *80% au bac... et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*, Paris, La Découverte, 2002 et David Lepoutre, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, 1997.

10— Philippe Bourgois, *En quête de respect : le crack à New York*. Paris, Seuil, 2001.

c'est les racailles, mais quand tu regardes plus loin, c'est l'État le problème [ce sont des propos qui datent d'avant les événements de l'automne 2005], parce que ce sont eux qui ont créé les cités, qui ont collé tous les immigrés là-dedans, en croyant que les enfants allaient suivre le même chemin que leurs parents. Mais ces enfants sont nés français et ont des droits comme n'importe qui et ils n'admettent pas qu'ils soient bloqués là-dedans et qu'on ne fasse rien pour eux. Par rapport à cela, j'ai eu l'occasion de rencontrer Younès Amrani, le jeune qui a entretenu une correspondance par courriel avec Stéphane Beaud¹¹. Après les événements de l'automne il me disait aussi : « *Il faudrait que la France reconnaissse ce qu'elle nous a fait, à nous et à nos parents* ».

Tout en ayant conscience de l'importance de ces enjeux de discrimination et des blessures morales qui en résultent chez ces jeunes, il me semble qu'il faut toutefois éviter de se focaliser sur une lecture purement ethnique et raciale des émeutes. Tous ceux que j'ai rencontrés avaient appartenu à des bandes composées de jeunes de différentes origines nationales (y compris des Français de souche). Ils avaient un sentiment de proximité sociale qui était lié au fait d'avoir grandi dans des cités. Lors des audiences de médiation pénale dans des Maisons de justice et du droit, j'ai pu observer que parmi les personnes convoquées, si on se réfère au patronyme – même si cette démarche est critiquable, il s'agit juste ici de donner un ordre d'idée – il y avait une moitié d'adolescents mis en cause dont les patronymes étaient étrangers et l'autre moitié dont les patronymes étaient français. Je n'ai pas analysé les émeutes de l'automne et il faut attendre les premières enquêtes empiriques pour tirer des conclusions sur ce point, mais Stéphane Beaud et Michel Pialoux ont montré que les premiers interpellés n'étaient pas tous issus de l'immigration¹². Il y a quelque chose de commun à toute la jeunesse populaire non qualifiée et précarisée qui peut expliquer cette rage à laquelle on a pu assister. L'un

11– Younès Amrani et Stéphane Beaud, *Pays de malheur ! Un jeune de cité écrit à un sociologue*, Paris, La Découverte, 2004.

12– « La racaille » et les « vrais jeunes ». Critique d'une vision binaire du monde des cités », *liens socio*, novembre 2005 [http://www.liens-socio.org/article.php3?id_article=977].

des jeunes utilisait d'ailleurs dans les entretiens l'expression « *racisme anti-jeunes* ». Nicolas Renahy¹³, qui a travaillé sur la jeunesse populaire rurale, a demandé à ses enquêtés de commenter les émeutes : ces jeunes ruraux, confrontés eux aussi à la précarité sur le marché du travail, montraient plutôt de l'empathie à l'égard de ce qui se passait dans les banlieues (ils comprenaient notamment qu'on s'en prenne aux symboles de l'Etat).

Pour ouvrir le débat, je voudrais mentionner le livre d'un sociologue belge, Andréa Rea¹⁴. Il a étudié les émeutes de Forest qui ont eu lieu en Belgique en 1991, et insiste sur leur dimension raciale. Il distingue trois façons d'interpréter les émeutes urbaines : la première est purement politique, répressive (il y a un noyau dur, il faut l'éliminer) ; les deux autres relèvent du champ intellectuel. D'un côté, il y a ceux qui insistent sur la dimension sociale des émeutes : les jeunes – notamment issus de l'immigration – réagissent parce qu'ils rencontrent plus d'obstacles que les autres sur le marché du travail et du logement ou à l'école. De l'autre, ceux qui mettent en avant la discrimination raciale institutionnelle et le racisme politique comme facteurs importants. Andrea Rea s'inscrit plutôt dans cette dernière perspective et il considère que les intellectuels français ont du mal à analyser les choses à partir du critère racial ou ethnique du fait de la prégnance de l'idéologie républicaine.

Il y a effectivement un malaise à penser ces questions ici, mais je pense qu'il faudrait en même temps essayer de tenir les deux bouts : la dimension sociale et la dimension raciale de l'explication. Notamment, parce que si on lit les événements de façon purement raciale, si on reste trop focalisé sur la racialisation des rapports sociaux, il me semble qu'on perd la lecture en termes de classes sociales et qu'on contribue à diffuser la lecture raciale des événements, que les journalistes relaient et que tout le monde se réapproprie *in fine*. Les jeunes que j'ai rencontrés lisaient comme du

13– Nicolas Renahy, *Les gars du coin, Enquête sur une jeunesse rurale*, Paris, La Découverte, 2005.

14– Andrea Rea, *Jeunes immigrés dans la cité. Citoyenneté locale et politique publique*, Bruxelles, Labor, 2001.

racisme des interactions qui tenaient effectivement du racisme politique mais aussi parfois des situations qui relevaient plutôt du racisme de classe, de l'ethnocentrisme des classes moyennes à leur égard, et aussi parfois de conflits entre générations. Surtout, à perdre de vue une lecture en termes de classes sociales, on ne se donne plus les moyens d'agir politiquement sur les inégalités sociales et sur les inégalités de classes.

L'empire des catégorisations ethnico-raciales et ethnico-religieuses

Mahamet Timera

Dans la présente intervention, nous nous proposons de prendre la question telle qu'elle est posée de façon paradoxale, à savoir : l'histoire d'une exclusion à travers le « discours français de l'intégration ».

S'agit-t-il d'analyser l'histoire d'une exclusion en rapport avec le discours d'Etat de « l'intégration des migrants » ou d'analyser la mise en œuvre et le fonctionnement d'un modèle et discours « d'intégration » qui exclut des groupes ? Il y a dans cette formulation l'idée qu'un discours et des pratiques « d'intégration » produiraient, cautionneraient ou accompagneraient une exclusion.

Nous ancrons cette interrogation sur des travaux qui ont porté sur les migrants originaires principalement de l'Afrique de l'Ouest et sur leur descendance, travaux menés autour de cette problématique centrale de « l'intégration » et de l'entrée dans la société française. Ces travaux ont abouti à quelques constats que nous prendrons comme points de départ :

- La mise en exergue d'une dynamique communautaire pérenne à double face, produite du dedans et du dehors ;
- Une marginalisation sociale des acteurs.

Cette dynamique communautaire semble être fondamentalement et principalement produite du dehors par des logiques politiques (Etat, pouvoirs locaux) et économiques (marché) de ségrégation spatiale et résidentielle, par des pratiques institutionnelles et informelles de discrimination qui façonnent les destins et les parcours des migrants et de leurs enfants, et enfin par des procédures plus ou moins inédites de catégorisation ethnico-raciale et religieuse qui tendent à devenir, à se substituer ou à recouvrir des catégories d'Etat.

À cette dynamique communautaire du dehors fait pendant une dynamique communautaire du dedans, autrement dit une réappropriation par les migrants, jusqu'à la revendication parfois, des assignations dont ils sont les victimes en même temps que des sujets. C'est cette dynamique du dedans qui rend bien compte des observations promptes à parler de *montée des communautarismes*, de *repli communautaire*, de recours banalisé aux identifications et catégories ethnico-raciales ou ethnico-religieuses, tout en ignorant les logiques puissantes des structures qui conduisent à leur émergence.

Faut-il le préciser, pour une meilleure intelligence de ces phénomènes observés en aval, nous préférons attirer l'attention en amont, sur les processus de traitement discriminatoire, de production et de construction de minorités, de criminalisation et stigmatisation de groupes identifiés, conduisant par la force des choses à une réappropriation et intérieurisation.

Dans tous les cas, le résultat de cette dynamique à double face (interne et externe) est à terme une marginalisation sociale des acteurs qui suscite et favorise des stratégies multiformes pour quitter les marges assignées et se situer au centre. Toute une littérature dans laquelle s'inscrit une partie de nos travaux s'est attelée à étudier les stratégies déployées par les migrants pour échapper à la marginalisation sociale, à révéler leur volonté « d'intégration » et partant, leur légitimité à rester dans une société et dans une nation leur imposant comme alternative : « s'intégrer » et rester ou ne pas « s'intégrer » et envisager le retour.

Même en privilégiant l'étude des stratégies des migrants dans cette construction problématique piégée, il deviendra vite intenable de se taire sur les discriminations qui constituent un puissant moteur de cette marginalisation sociale (De Rudder, Poiret C., Vour'ch F., 2000 ; Fassin D., 2002, 2006 ; Simon P., 2004). En effet, paradoxalement, ce n'est pas la société française que cette approche problématique en terme « d'intégration » mettra en cause, sinon de façon gentille, mais la volonté ou l'absence de volonté des migrants de faire société avec la Nation et avec les Autochtones, et aussi, de manière un peu plus neutre, les processus sociaux, les outils et vecteurs empruntés par les migrants pour construire leur place dans la so-

ciété. Egalement intenable sera de ne pas voir les phénomènes de l'inscription dans plusieurs espaces, « l'ici et l'ailleurs » (C. Quiminal, 1991) et de trans-nationalisme (Basch, 1992).

C'est donc dans une tentative de rupture que les travaux sur les discriminations et la production de la ségrégation, les recherches récentes ou en cours (De Rudder, Poiret C., Vour'ch F., 2000 ; Fassin D., 2002, 2006 ; Ndiaye P., 2008) repositionnent les problématiques dans le champ scientifique, même si l'ancienne manière de les appréhender perdure encore de manière significative dans le discours public. Certes, les pouvoirs publics eux-mêmes portent cette nouvelle donne des discriminations. La notion a l'onction de l'Etat et de ses institutions et fait recette chez les chercheurs et chez les acteurs sociaux (associations, syndicats, partis, etc.). En somme, les discriminations sont entrées de façon légitime et publique dans le nouveau discours français de « l'intégration » et dans les paradigmes théoriques des chercheurs.

Et si c'était un nouveau piège annonçant les errements proches ou similaires à ceux connus avec le paradigme de « l'intégration » ? Autrement dit, qu'annonce le discours sur les discriminations ? L'irruption à un niveau officiel des catégories ethnico-raciales et religieuses plus ou moins informelles, déjà bien en usage dans les discours populaires, à divers échelons locaux de l'action institutionnelle, ou de manière plus ou moins euphémisée dans des discours plus savants ou plus autorisés ? Leur banalisation et leur fixation ?

Par ailleurs, derrière l'énonciation de ce discours sur les discriminations ethnico-raciales, ethnico-religieuse et ethno-nationales, ne se dessine-t-il pas le moyen de noyer le contentieux colonial irrésolu et le racisme dans un ensemble plus vaste de discriminations (genre, handicap, etc.) ? Ou est ce à dessein qu'est opérée cette extension afin d'éviter la fixation des sujets dans des catégories ethnico-raciales plus ou moins établies mais que réprouve une certaine vision républicaine ? Ainsi, au soulagement des victimes d'être reconnues enfin comme des discriminées succède la gêne suscitée par cet élargissement et aussi par le fait que l'Etat – et ses politiques – qu'elles définissent sinon comme coupables, au moins comme complices, instruit le procès, accuse et défend.

Énoncer les discriminations, c'est reconnaître ou faire naître, à terme, les catégories ethnico-raciales qui en sont les cibles, leurs victimes et marquer leur efficience. Et c'est bien à cet exercice à angle serré que s'essaient les pouvoirs publics. On admet les discriminations mais on ne reconnaît pas les groupes cibles. Sans doute par souci de rectifier uniquement des torts individuels tout en évitant de produire des *figures victimaires collectives*. Et, face aux pouvoirs publics, les « victimes » soutenues par leurs représentants ou des intellectuels porte-parole se battent pour qu'elles puissent être nommées comme telles, pour qu'elles soient définies comme collectivité (groupe de couleur, genre, religion, etc.), cause et conséquence à la fois de leur situation, mais aussi condition pour la reconnaissance de leur malheur *collectif* et pour la réparation éventuelle des préjudices subis. En somme, leur discours pourrait être, *reconnaissez-nous comme collectivité car notre malheur passe par notre construction comme collectivité* de façon pratique (ségrégation, destins communs, référence à une parenté commune et à sa transmission aux descendants).

Comment expliquer cette énonciation actuelle des discriminations à la différence des périodes antérieures ? Il nous semble que la cause première n'est pas seulement leur accentuation mais leur pérennisation et extension à une catégorie spécifique : celle de *citoyens et natifs* qui néanmoins émergent comme produits de l'immigration. *Deuxièmes générations*, populations de l'Outre-mer français, elles sont discriminées sur une base ethnico-raciale, ethnico-religieuse ou ethno-nationale.

L'extension d'un traitement jusqu'ici réservé aux migrants et dont l'indignité posait bien moins de problèmes de légitimité à la fois aux bourgeois et aux victimes que quand il sera question des *citoyens natifs*, est sans aucun doute le fait nouveau. Ce qui explique ce tournant est moins lié aux différents particularismes tour à tour évoqués pour ces populations (phénotypes, religion, non assimilabilité, différences irréductibles, éloignement géographique, etc.) – toutes choses qu'une historiographie de l'immigration (Noiriel G., 1988 ; Schor R., 1996 ; Lequin Y., 1988) a su relativiser dans la durée et dans l'analyse comparée des vagues de migration antérieures – qu'au fait que ces migrations postcoloniales sont en cours et que le rapport colonial définit leur singularité. D'ailleurs, ce ne sont pas

que les migrations originaires des pays ex-coloniaux qui sont concernées. La mobilisation de l'Outre-mer français autour des mémoires (esclavage, colonisation, etc.) montre que la question coloniale est interne à la nation française et n'est pas qu'un bruitage entretenu uniquement par des flux migratoires postcoloniaux. Français de longue date, ceux de l'Outre-mer sont à l'avant-garde de luttes pour la mémoire, avec les migrants des ex-colonies africaines, aujourd'hui nations indépendantes. Bien entendu, en spécifiant la position de l'Outre-mer, il n'est pas question de limiter le fait colonial aux citoyens des espaces lointains ; la société métropolitaine est aussi une société postcoloniale encore travaillée – de manière profonde et selon des modalités que nous avons à élucider – par l'histoire coloniale de la France.

La persistance dans un contexte de fermeture des frontières annoncée en 1974, surtout le statut d'ex-colonisé et dans une moindre mesure l'actualité et la poursuite des migrations de travail de ces anciens coloniaux expliquent la perpétuation des discriminations ethnico-raciales, ethnico-religieuses et ethno-nationales sur les descendants des migrants. L'histoire montre que jamais une migration de travail de masse encore en cours n'a été définie comme assimilée et, lorsqu'elle est vue comme telle, c'est souvent parce qu'elle n'existe plus en réalité et que sa source est tarie.

Ré-invention des catégories de l'Empire colonial dans l'Hexagone

Dans notre propos, nous privilégions le regard non pas sur les logiques de ségrégation et les pratiques de discrimination que nous avons désignées comme intrinsèques à la dynamique communautaire observée chez les migrants que nous avons étudiés, mais sur les procédures et les effets de leur catégorisation ethnico-raciale, ethnico-religieuse et ethno-nationale. Certes, les deux processus sont liés et s'auto-alimentent. Les logiques de ségrégation et les pratiques de discrimination sont loin d'être secondaires ou moins importantes. Bien au contraire. Mais, le choix de cette entrée permet de mieux appréhender un phénomène d'exclusion dont les causes sont à la fois multiples et interactives. A plusieurs égards, les catégorisations, la ségrégation et les discriminations sont les faces d'un même processus.

Ce qui fait aujourd’hui la nouveauté du contexte de ces années (2005-2006), c'est la propension à basculer dans des logiques de catégorisation ethnico-raciale, ethnico-religieuse et ethno-nationale, à les énoncer aussi tant au niveau académique que spontané. Simple illusion de chercheur ? Lecture unilatérale des phénomènes ? Suvisme sans critique ni recul par rapport aux discours spontané des acteurs ? Les catégorisations ethnico-raciale, ethnico-religieuse ou ethno-nationale sont-elles au centre des processus en cours au sein de la société française ? Parler de catégorisation ethnico-raciale, ethnico-religieuse ou ethno-nationale est-elle une manière différente de présenter des phénomènes anciens ou est-ce la mise au jour de réalités nouvelles ?

Trois niveaux doivent être distingués pour tenter de répondre à cette question :

– Les témoignages des migrants sur leur vécu, registres et schémas qu'ils mobilisent pour penser et exprimer leur sort.

– Les constructions des chercheurs qui s'inscrivent dans des traditions intellectuelles nationales et des « champs de rationalités », en vérité politiquement influencés, et qui mobilisent des paradigmes élaborés autour des concepts de classes sociales, de minorités, de race, d'ethnicité, de cultures... Autant de portes d'entrée différentes pour rendre compte, de différents points de vue des mêmes phénomènes.

– La gestion étatique, institutionnelle et marchande conduisant à des transformations et mutations structurelles de la réalité et du champ social dont l'effet serait surtout l'émergence de nouveaux groupes, de nouvelles allégeances et de relations nouvelles entre ces groupes.

Si l'on s'en tient au vécu des acteurs et à la parole des *subalternes*, ceux-ci ont énoncé, bien avant les chercheurs, la discrimination ethnico-raciale, ethnico-religieuse ou ethno-nationale comme étant au cœur de leur expérience et de leur oppression. Par exemple, on peut évoquer cette idée : *C'est parce que nous sommes « Noirs » que nous sommes traités ainsi.* Ce type de discours, la perception du racisme, le sentiment de discrimination font partie depuis longtemps – voire toujours – de leur « définition de la situation » sans que celle-ci ait été forcément prise en considération pour des raisons à la fois épistémologiques et intellectuelles, historiques

(construction nationale française et sa singularité) et politiques (les formes traditionnelles de mobilisation et les cadres de traduction des conflits sociaux). C'est pourquoi, les migrants en dépit parfois de leurs discours publics ont toujours expliqué et continuent de s'expliquer à eux-mêmes leur marginalisation comme découlant du racisme et des discriminations. Que ce soient des migrants individuels, des acteurs associatifs, l'adhésion à ce type d'explication n'a jamais fait l'objet de doute significatif. L'expérience globale commune et intime semble avoir été et continue d'être le racisme et les discriminations. Mais cette expérience ne pouvait être énoncée dans ce registre tabou, dénié. Par conséquent, cette énonciation demeurait souterraine et peu audible dans l'espace public. Et, pour avoir des chances d'être entendu, il fallait recourir au registre énonciatif posé par l'Etat : « l'intégration », les problèmes d'adaptation, etc.

Véritable stratégie de dominés que ce double langage qui juxtapose discours et paroles *subalternes*, indigènes d'une part et discours et paroles autorisées, recevables, audibles de l'autre. Stratégie dont l'adoption témoigne de la clairvoyance des dominés et de leur conscience du rapport de force. Elle nous interpelle en tant que chercheurs sur les censures qui marquent les discours *subalternes* qui en l'occurrence ont montré que les dominés n'étaient pas si dupes des agissements des dominants, malgré parfois une adhésion apparente qui pouvait aller, dans des cas limites jusqu'à l'obséquiosité. C'est également une incitation à prendre conscience de la force et de la prégnance des cadres de pensée et d'énonciation.

La popularisation des paradigmes sociologiques anglo-saxons (race et relations inter-ethniques), a suscité un effort de construction des phénomènes observés en France avec de nouveaux outils, ouvrant également un débat entre chercheurs sur la pertinence du recours à ces nouvelles catégories et concepts élaborés ailleurs, dans un contexte autre et pour des réalités différentes.

Nous sommes aujourd'hui encore dans ce partage entre partisans et adversaires d'une approche de l'immigration avec les paradigmes des « relations interethniques », du racisme, des discriminations même si ces questions trouvent une position de plus en plus forte dans le champ de la sociologie des migrations.

Ainsi, lorsqu'on avance que les sujets sont par exemple « d'abord » des travailleurs ou des femmes, et que c'est cette position dans la structure sociale qui *explique* leur traitement et leur oppression, dit-on une plus grande vérité ou une autre vérité sur leur situation que ceux qui ont recours à la dimension ethnique et ou raciale ? Ces derniers dévoilent-ils un autre pan de la réalité sociale ou ne font-ils que dire « autrement » la même chose ? Ce que les uns appellent « autrement » n'est-il pas le racisme ou la mise en place d'un *ordre social raciste* pour les autres ? Certes, la caractérisation comme raciste a un pouvoir dénonciateur plus fort qui peut satisfaire ou au contraire rendre prudent ; mais apporte-t-elle une plus grande connaissance ? Enfin, et c'est cela le versant le plus difficile à saisir, la dimension la plus neuve peut- être de la situation : n'y a-t-il pas eu des mutations diverses du champ social, les effets d'un « travail » sur la société découlant d'une logique combinée des acteurs, des pratiques d'Etat et de pouvoir qui auraient conduit à une production et à une *recomposition des identités collectives* ? La formation de nouvelles frontières symboliques, ou en tous cas leur suprématie ou hégémonie sur les anciennes, bref, de nouvelles communalisations plutôt ethnico-raciales qui prendraient de plus en plus sens auprès des acteurs. Bien entendu cette observation pose la question suivante : pourquoi les nouvelles frontières de groupes passent par l'ethnicisation, voire la racisation ou la catégorisation ethnico-religieuse, si tant est que le phénomène soit nouveau, ou de façon plus prudente : pourquoi la dimension ethnico-raciale est-elle devenue aussi saillante ?

Ces interrogations permettent de situer le contexte intellectuel dans lequel nous cherchons à analyser ces évènements récents appelés en France et à l'étranger « *Les émeutes dans les banlieues françaises* »¹⁵. À ce niveau, il semble utile d'ajouter que dans l'Hexagone, en dépit des voiles, ce qui se fait et se dit parfois dans l'action politique et institutionnelle locale, dans

15— Les émeutes ont eu lieu en octobre 2005. Poursuivis, par la police, trois jeunes de Clichy-Sous-Bois se sont réfugiées dans un transformateur électrique. Deux d'entre-eux y trouveront la mort.

le jeu du marché, révèle un savoir faire dans l'emploi plus ou moins systématique du registre ethnico-racial, ethno-national et ethnico-religieux. Le clivage plus ou moins étanche entre les pratiques et discours du *haut* et du grand jour et du *bas* et de l'ombre, du formel et de l'informel, de l'officieux et de l'officiel, marque profondément une logique tiraillée, voire schizophrène, du champ social et politique.

Ainsi, dans l'approche des *émeutes* récentes dans les banlieues françaises, faut-il minorer ou non la dimension ethnico-raciale, ethnico-religieuse ou ethno-nationale par rapport à d'autres, comme celles de la classe voire de la *culture*? Autrement dit, est-ce une domination de classe ou de nature ethnico-raciale, ethnico-religieuse, qui explique le mieux la situation de ces *jeunes de banlieue* et de leurs familles? Mais n'y a-t-il pas un problème dans la formulation même de la question? Le social (en termes de classe), le genre, l'ethnico-racial, l'ethnico-religieux, voire le national, sont non seulement inextricables dans la réalité et non pas côté à côté; ils sont l'un dans l'autre ou les uns dans les autres dès l'instant où ils sont co-présents.

En effet, pour caricaturer, comment distinguer aujourd'hui dans les mécanismes de domination qui pèsent sur des ouvrières « de couleur », habitant dans une cité abandonnée et stigmatisée par les pouvoirs publics, la part de ségrégation sociale et territoriale, de la domination de classe, de genre, du mépris de couleur? Peut-on par une sorte d'épure dessiner l'ossature des rapports sociaux ou le rapport social *en dernière instance* qui commande et structure l'ensemble? Ou est ce que cette épure (*idéal-type*) n'est et ne peut être qu'un procédé d'explication et non un outil de hiérarchisation de la réalité sociale? Vieux débat de la sociologie. Néanmoins, les cadres de catégorisation ethnico-raciale et ethnico-religieuse, de plus en plus opératoires, sont – même si la filiation est loin d'être élucidée – tributaires de l'expérience et de représentations coloniales. Il conviendrait de s'engager dans une investigation plus poussée pour dresser une généalogie entre les logiques d'hier et d'ailleurs avec celles que nous voyons à l'œuvre ici et maintenant. La vision de l'histoire comme une continuité sans rupture ou bifurcation est peu défendable. Sans céder outre mesure à l'illusion de la reproduction du même, car nous avons bien souvent besoin de rapprocher les cadres d'hier avec ceux d'aujourd'hui au

risque parfois d'en faire de simples avatars, il nous semble que beaucoup de recherches et de travaux sur les migrants et sur les modalités de leur entrée dans la société française révèlent, dans la période actuelle, des logiques et rhétoriques de catégorisation ethnico-raciale, ethnico-religieuse et ethno-nationale qui tendent à devenir, à se substituer ou à recouvrir des catégories d'Etat.

Une longue histoire qui s'enracine dans les expériences coloniales préside à la naissance et à la mise en œuvre de catégories ethnico-raciales et ethnico-religieuses pour caractériser des acteurs dominés. Le travail de M. Mamdani (2004) met en exergue à travers sa théorie de « l'Etat biforme » une double logique : un dualisme raciste colons-Blancs/indigènes-Noirs et un pluralisme ethnique inégalitaire et hiérarchisé, plus précisément une fragmentation du groupe dominé des indigènes en plusieurs tribus. Ces configurations éclipsées et abandonnées en partie avec les Indépendances, aboutiront à la *dé-racialisation* des sociétés colonisées antérieurement bâties sur ce modèle d'Etat.

Avec les migrations de travail postcoloniales, le recours à des dénominations euphémisées comme « travailleurs nord-africains », « main d'œuvre africaine », servira à désigner des populations pensées et souhaitées comme provisoires et de passage. La question qu'on peut se poser est celle-ci : avec la sédentarisation inéluctable de ces migrations de main d'œuvre, n'assiste-t-on pas à un retour aux catégories coloniales de l'empire au sein de l'hexagone ou plutôt à leur mobilisation pour construire les nouveaux groupes ? Il semble que progressivement sont transposés et réactivés dans l'hexagone des catégories ethnico-raciales, ethnico-religieuses et ethno-nationales qui clivent dans des dynamiques enchâssées Français/Etrangers (immigrés post-coloniaux/Arabes/Noirs/Asiatiques/Juifs/Musulmans/...)

Dynamiques potentiellement sans fin mais fondées sur cette bipartition principale et sur cette opposition matricielle Français légitimes/Autres dont le second pôle est soumis à une fragmentation progressive à l'image de celle du groupe des indigènes dans l'espace colonial en autant de coutumes et de tribus face à l'unicité construite du groupe dominant.

Aux avant-postes de la re-construction ethnico-raciale et ethnico-religieuse figurent *l'Arabe* défini comme « l'autre musulman » et ennemi,

et l'*Africain* comme le *Noir* marqué par l'infériorité, toutes « qualités » ou « essences » transmises de façon héréditaire aux générations suivantes.

Appropriation et/ou vaine résistance à la catégorisation ethnico-raciale et ethnico-religieuse

Bien de ces catégories ont trouvé un chemin et de plus en plus de relais au sein des groupes qu'elles désignent. Leur accouchement par la société française ne s'est pas faite sans une résistance des sujets migrants à leur assignation à des catégories ethnico-raciales ou ethnico-religieuses. Ainsi, en opposition à ces tentatives de catégorisation racistes, se sont développées des stratégies de retournement de la stigmatisation et de revalorisation bien connues comme la *Négritude* ou d'autres mouvements du même style, mais également aussi des stratégies moins explorées de contournement et de sortie de ce registre de la « race » perçu comme infamant et infériorisant.

En effet, la définition raciale et le recours à cette catégorisation ethnico-raciale sont aussi des ressorts de la domination et de l'infériorisation. Car la construction racialisante (et raciste) du *Noir* ou de l'*Arabe* suppose presque toujours le postulat de la suprématie et de la supériorité du *Blanc*. C'est globalement dans un tel contexte et autour d'enjeux de domination qu'elles sont apparues. Dans cette seconde optique, les *Négritudes* constituent pour bien des *sujets Africains* une catégorie d'oppression à laquelle ils cherchent à échapper en construisant et en lui opposant une catégorisation religieuse, perçue par eux comme plus valorisante et plus émancipatrice. Ainsi, abordant les terrains de recherche avec la catégorie administrative ou populaire *d'Africains Noirs*, version euphémisée de l'identification raciste, nous découvrions des musulmans qui construisaient leur identité et définissaient leur altérité par rapport aux majoritaires à travers la catégorisation religieuse et/ou ethnico-religieuse, notamment selon le clivage *Silaammu / Anassara* (Musulmans/Nazaréens), refusant le clivage Noir/ Blanc ou dans tous les cas éludant leur incorporation dans le groupe des Noirs.

L'invisibilité de ce groupe *Africains Noirs musulmans* témoigne de la force et de la puissance des catégorisations d'Etat. L'affiliation de force des migrants nord africains et de leur descendance à l'islam et la

tentative institutionnelle et étatique de leur représentation à travers l'Islam et ses institutions (CFCM)¹⁶, la relégation des migrants de l'Afrique subsaharienne et des DOM leur *couleur* (Noir) et l'émergence, presque par conséquent, de nouveaux cadres de références fondés sur cette base, comme le CRAN¹⁷ (nouveau dans sa dénomination mais avec des composantes associatives anciennes), exprime un balisage de l'espace public, une forte imposition des cadres symboliques de l'affichage et de l'expression publique et presque officielle. En dépit des résistances, les migrants et leur descendance de l'aire subsaharienne sont renvoyés à leur couleur, à cette vieille catégorie du racisme colonial, ceux du Nord de l'Afrique à l'islam, aux cotés d'autres groupes minoritaires plus anciens et victimes du racisme comme les juifs.

L'assassinat du jeune français Ilan Halimi¹⁸ et les nombreux débats soulevés par l'événement ont donné libre cours à une banalisation sans précédent de l'usage, dans les grands médias des dénominations comme *Noirs, Blancs, Juifs, Arabes, Musulmans, Français*, etc. et surtout à leur ethnicisation dans la mesure où ces dites catégories construisent des groupes étanches, héréditaires et qui s'imposent à ceux qui y sont assignés. Contre toute vraisemblance, ces appartenances sont posées comme exclusives ou alternatives et jamais cumulatives ou successives. Et cette exclusivité des catégories est une donnée essentielle qui produit et conduit inéluctablement, de façon nécessaire à la concurrence, à l'antagonisme et au conflit. Ce qui nous semble significatif dans cette situation que certains liront comme un malheur et un adieu à la République et d'autres comme une reconnaissance longtemps attendue de leur particularisme, c'est que le long travail d'accouchement par la société dominante de ces catégories ethnico-raciales, ethnico-religieuses et ethno-nationales a atteint sa per-

16– Conseil Français du Culte Musulman créé en 2003 sous l'égide du Ministre de l'intérieur Nicolas Sarkozy.

17– Conseil Représentatif des Associations Noires, créé le 26 novembre 2006.

18– Enlevé le 21 janvier 2006, il décèdera le 13 février 2006 après plusieurs jours de séquestration et de sévices.

formance ultime dès lors qu'elles sont reprises ou co-produites par des élites endogènes reconnues, investies par le politique et revendiquant ou s'installant dans ce registre.

Ainsi, la boucle est bouclée. Les sujets sont catégorisés et ce sont de nouvelles catégories d'Etat et d'oppression qui s'imposent. Mieux, la société a produit et/ou aménagé un espace de légitimité aux élites qui les portent. Ce n'est plus l'Etat seul qui en est le démiurge, mais les sujets dominés eux-mêmes qui en deviennent les co-acteurs. Dès lors, l'Etat peut même se permettre de disparaître, de s'éclipser derrière ses œuvres. Cette fragmentation du corps social à travers la promotion de ces nouvelles allégeances a ainsi un autre revers : elle alimente des conflits entre minorités que certains ont qualifiés de manière contestable ou maladroite de « concurrence des victimes ». Car en définitive, ce qui constitue le vecteur premier de ces conflits entre minorités c'est bien le conflit structurant, productif et performatif de la majorité avec les minorités dont elle est largement l'accoucheuse mais qui dans ce processus arrive à disparaître, non pas par enchantement mais plutôt par « ruse », de l'arène. Ainsi, encore une fois, ce n'est pas la société dominante qui est en cause mais bien ces/ses minorités dont les luttes « fratricides » ajoutent à leur « illégitimité » et à leur disqualification dans le champ national.

En interrogeant la formation et l'émergence d'élites ancrées sur ces catégories ethnico-raciale, ethnico-religieuse et ethno-nationale il n'est pas pour nous question de fustiger des démarches d'acteurs mais bien de voir que les espaces de choix deviennent de plus en plus contraignants, exigus et contigus. Déjà, au lendemain des émeutes urbaines de 2006, l'animation d'un débat public à la bourse du travail de St Denis regroupant associations africaines, jeunes excédés par le renvoi récurrent à leurs origines¹⁹ et parents en colère après les propos du ministre de l'Intérieur et de certains membres du gouvernement, nous avaient fait sentir et percevoir le désir massif d'engager la discussion vers les clivages de *couleur* ou *d'origine*, vers ce qui leur semblait être l'objet injuste de leur malheur (leur *couleur* et l'appartenance

19– Ce qui ne signifie pas qu'ils rejettent eux-mêmes cette origine ou appartenance.

à la banlieue). Ceux qu'on traitait, de *racaille*, exigeaient le respect et les plus éduqués d'entre-eux appelaient à la riposte avec une arme encore plus efficiente que le feu et les incendies, le bulletin de vote et l'investiture de leurs *frères* pour se faire entendre. Ce qui était ressorti de manière sans équivoque de cette assemblée, c'était d'abord, presque à leur corps défendant, la compréhension de la violence et du recours à la violence pour se faire entendre (parents, jeunes garçons et même jeunes filles) ; ensuite, un appel à la mobilisation politique davantage défendu par les acteurs associatifs généralement migrants et parents ; et enfin la représentation dans tous les discours de la société française comme composée par trois catégories : les *Blancs*, les *Maghrébins* ou *Arabes*, et les Noirs. Leur engagement politique devant tenir compte de ces groupes ethnico-raciaux et s'y appuyer.

Vers un ordre social ethnico-racial, ethnico-religieux et ethno-national ?

Pour formuler quelques considérations finales, comment peut-on dire à la fois que l'Etat est producteur de catégories ethnico-raciales et ethnico-religieuses et noter par ailleurs qu'il proclame fermement son antiracisme ? Faut-il y voir une simple duplicité ou est-il prisonnier d'une logique qui le dépasse ? Les Etats ouvertement racistes avaient moins de scrupules à décliner leurs catégories ethnico-raciales. On est bien loin de ces cas de figure en France. Le racisme et ses effets sont réprouvés sans doute avec sincérité par les Pouvoirs Publics. Mais l'irruption du passé colonial dans les sociétés actuelles n'impose-t-elle pas, entre autres, la nécessité de solder ce qui fut incontestablement un ferment au cœur de ce système : le racisme colonial et la hiérarchie entre les *peuples*. Or de cela nul vrai *repentir*. On serait même tenté de dire que le débat récent avec *le projet de loi sur le rôle positif de la colonisation* et quelques positions exprimées ici et là semblent plus que conforter la légitimité de cette œuvre.

A contrario, si l'engagement des pouvoirs publics contre l'antisémitisme ne semble souffrir d'aucune faiblesse discursive et législative, est-ce que les choses sont aussi limpides ? Et si cette position n'était rendue possible que parce que l'antisémitisme est le seul racisme pour lequel l'Etat

– de même que les Alliés – a trouvé des coupables et responsables : le nazisme et le régime de Vichy dont la continuité avec l’Etat Français est plus ou moins niée, éludant ainsi sa propre responsabilité dans ce crime. Ainsi donc, sans faire son *mea culpa*, l’Etat ne se donne-t-il pas bon rôle ? Mieux, en dénonçant, à juste titre, avec véhémence l’antisémitisme notamment dans certains milieux musulmans et chez des *Noirs*, il produit un clivage fort autour de cet axe central de son antiracisme. Nulle question de nier la présence d’un antisémitisme chez ces deux groupes, tout comme dans le reste de la société française d’ailleurs. Nulle question non plus de nier l’existence du racisme anti-noir ou anti-arabe ou encore d’une islamophobie. Et on pourrait multiplier à l’envie les antagonismes racistes et leurs combinaisons avec et dans les différents groupes construits. Mais comment démêler cet écheveau sans tomber dans la position facile qui consiste à dire que tout le monde est bon ou que tout le monde est méchant ou, pour parler comme au bistrot du coin, il y a des racistes et des bons partout ? Qu’est ce qui peut nous permettre de comprendre cette situation, sinon le constat évident qu’il existe au sein de la société française des rapports sociaux racistes. Pour autant, peut-on dire qu’il se met en place, au sein de la société française, *un ordre social raciste*, c'est-à-dire impliquant le politique ? Oui dans un certain sens, un ordre social raciste dont le premier levier et vecteur est l’Etat ou les pratiques d’Etat, même s’ils nous y conduisent de manière non intentionnelle mais tout aussi dramatique, à travers les logiques de catégorisation ethnico-raciale et ethnico-religieuses qu’ils mettent en œuvre.

Bibliographie

- Basch L, Glick-Schiller N. and Blanc-Szanton C., *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Derritorialized Nation-states*, Longhorn, Gordon & Breach Publishers, 1994.
- De Rudder V., Poiret C., Vourc’h F., *L’inégalité raciste. L’universalité républicaine à l’épreuve*, PUF, 2000.
- Fassin D., Fassin E., *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. Paris, La Découverte, 2006.

- Fassin D., « L'invention française de la discrimination », *Revue française de science politique*, 52, (4), 395-415, 2002.
- Lequin Y., (Dir), *La mosaïque France. Histoire des étrangers et de l'immigration en France*. Larousse, Paris, 1988.
- Mamdani M., *Citoyen et sujet. L'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, (Collection: Histoires du Sud), SEPHIS-Karthala, 2004.
- Ndiaye P., *La Condition noire*, Paris, Calmann-Lévy, 2008, (et Folio Gallimard 2009).
- Noiriel G., *Le Creuset français. Histoire de l'immigration (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Seuil, coll. « L'Univers Historique », 1988.
- Quiminal C., *Gens d'ici, gens d'ailleurs*, Paris, Christian Bourgois, 1991.
- Schor R., *Histoire de l'immigration en France de la fin du XIX^e siècle à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1996.
- Simon P., (Dir.), « Introduction au dossier : « La construction des discriminations » ». *Sociétés contemporaines*, (53), Paris, Presses de Sciences Po, 2004, p. 5-10.
- Timéra M., *Les Soninke en France. D'une histoire à l'autre*, Paris, Karthala, 1996.

Mobilités africaines, racisme français²⁰

Rémy Bazenguissa Ganga
et Achille Mbembe

Face aux discours obscurantistes et identitaires qui stigmatisent les Africains autant que la part africaine de la France (voir ci-dessous l'article de M. Agier), on ne peut s'en tenir à un universalisme purement abstrait. Sociologue vivant à Paris pour l'un, historien et politiste vivant à Johannesburg pour l'autre, nous interrogeons le lien entre citoyenneté et race à travers l'histoire longue. La fin de la logique coloniale et la mondialisation ont produit une recomposition des citoyennetés et un renouveau des imaginaires africains du lointain en regard desquels la France semble engluée dans des clivages racistes. À tel point que toute une génération africaine regarde vers l'Amérique et se détourne de la France.

Rémy Bazenguissa Ganga – Deux phases, dont le basculement s'opère autour des années 70-80, ponctuent la présence des Africains en France. Dans la première phase, l'État français contrôlait les mobilités transcontinentales des originaires de ses colonies dans le cadre de deux filières. L'une, « scolaire », s'alignait, grâce à un système d'allocation de bourses, sur les politiques de consolidation des États coloniaux par le transfert de la gestion du pouvoir aux autochtones. Les promus devaient, avant tout, acquérir des compétences à travers une trajectoire de scolarisation qui culminait en France. L'autre, de travail, profita principalement aux ressortissants d'Afrique de l'Ouest et était alimentée par les dy-

20– Article paru dans *Vacarme*, 43, printemps 2008
(<http://www.vacarme.org/article1553.html>).

namiques propres à ces sociétés où partir loin du pays recelait une dimension initiatique. Ces filières favorisaient plutôt des hommes seuls et componaient des migrations tournantes.

La phase actuelle marque la sortie de la logique coloniale ; elle est issue de la rencontre de deux événements : le décret de 1974, qui met fin à l'immigration économique tout en fermant les frontières, et la mondialisation. Les Africains s'engagent de manière plus autonome dans ces mobilités. La plupart, déjà fixés en France, sont rejoints par leur épouse au titre du regroupement familial. Ces couples engendrent des Africains citoyens français par le droit du sol. En même temps que le monde s'ouvre aux Africains la France se ferme ; elle n'est plus la destination privilégiée de ses anciens colonisés et reçoit ceux d'autres puissances. Les originaires d'Afrique centrale prédominent, et deux filières plus souples et transnationales, « clandestins » et demandeurs d'asile, se démarquent. Les premiers s'engagent dans la « débrouille », ces activités « informelles » qui relèvent souvent de l'illégalité ; les seconds s'appuient sur la nouvelle société civile transnationale qui se met en place et impose un système normatif en terme de droits de l'homme et de quotas aux États.

Achille Mbembe – Il faut absolument replacer la question de la présence africaine ou des gens d'origine africaine en France dans une histoire longue, antérieure à la colonisation et qui se confond, dans une large mesure, avec l'histoire complexe des rapports entre race, citoyenneté et liberté - dans le contexte français. Ce « contexte français », il nous faut le comprendre dans sa double dimension. Il y a d'abord la France en tant qu'État-nation européen, communauté de citoyens ou de nationaux ayant en commun un certain statut, une somme de droits et d'obligations, et une certaine perception de leur identité – identité qu'ils déclinent volontiers sur le modèle d'une opposition entre l'intérieur et l'extérieur (*la petite France*). Il y a ensuite la France en tant que puissance impériale, propriétaire d'esclaves, de colonies, de zones d'extraterritorialité et autres territoires d'Outre-mer qui se situent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des frontières nationales, voire à leurs confins (*la grande France*). Il s'agit d'entités juridiques et territoriales qui, pour toutes sortes de raisons, brouillent

les idées classiques de l'appartenance, de la nationalité et de la citoyenneté.

Il existe donc, dès avant la Révolution française, un dualisme constitutif du corps de l'État français, dans la mesure où ce corps renferme à la fois une communauté de citoyens et une communauté d'esclaves. S'y ajoutera, au moment des conquêtes coloniales, une communauté de sujets qui, pour l'essentiel, ne sont pas des Blancs. Le paradoxe est qu'aussi bien la communauté des citoyens que la communauté des esclaves et des sujets sont à la fois intérieures et extérieures l'une à l'autre. Ces deux communautés sont, dès le départ, indissociables l'une de l'autre. La communauté des esclaves et des sujets se trouve en permanence à la limite de la communauté des citoyens, qu'elle contribue par ailleurs à constituer et à définir. Historiquement, le citoyen français n'est pas seulement l'autre de l'étranger. Il est aussi l'autre de l'esclave et de l'*indigène*, et inversement. Il est l'autre du *sans-parts*, qui n'est cependant ni un *intrus* pur et simple, ni radicalement un *étranger*. Du fait de ce dualisme, le corps de l'État est donc un champ clos d'ambivalences et de conflits dont l'objet, dès les origines, est la revendication de liberté et sa limitation.

Il me semble donc qu'au-delà d'une histoire des migrations (qui datent de l'époque de la monarchie et non de la colonisation), le véritable problème philosophique qu'ont toujours posé tant la présence des Africains (ou des gens d'origine africaine) en France que le processus d'expansion de la France dans le monde, est celui-là : comment penser politiquement et dans un même geste l'égalité et la réciprocité des libertés dans un contexte où la fonction juridico-politique de la citoyenneté est avant tout de fabriquer et de reproduire les différences, y compris les différences raciales ?

Or il faut bien reconnaître que ce problème de la fabrication des différences raciales a toujours constitué le trou noir de l'universalisme à la française, son complexe de Caïn, son grand refoulé. Cela dit, le temps de l'esclavage et des colonies est terminé. La France compte, du moins formellement, une bonne minorité de citoyens d'origine africaine – des descendants d'esclaves aux sujets coloniaux d'hier à leur progéniture aujourd'hui. Pour le moment, cette minorité ne représente pas une force ca-

pable de penser, d'agir et de parler aussi bien pour son propre compte que dans l'intérêt général. Ce qu'il faut dissiper, c'est l'opacité qui entoure la présence de cette minorité dans ce pays et leur statut d'ayant-droits. Il faut pour cela s'attaquer aux dispositifs qui produisent quotidiennement des formes d'exclusion que rien, sinon le racisme, ne justifie, que soit déconstruite cette culture dominante qui prétend avoir dépassé le tropisme de la race derrière le masque d'un universalisme purement abstrait.

Pour le reste, ce qui me frappe, c'est un processus de « provincialisation » de la France parmi les élites africaines. Il n'y a plus aujourd'hui un seul grand intellectuel africain disposé à célébrer les noces de la négritude et de la « francité », comme n'hésitait pas à le faire récemment encore Léopold Sédar Senghor. Les États-Unis sont manifestement les principaux bénéficiaires de cette défection. Ils offrent à cet égard trois atouts dont la France ne dispose guère. Le premier, c'est leur capacité presque illimitée à capter et à recycler les élites mondiales. Le deuxième, d'ordre racial, est l'immense réserve symbolique que constitue la présence d'une communauté noire dont les classes moyennes et bourgeoises sont relativement bien intégrées dans les structures nationales, et fort visibles sur la scène culturelle. Enfin viennent les puissantes institutions philanthropiques (fondations, églises, etc.), dont certaines disposent de sièges en Afrique. À travers les subventions qu'elles distribuent, les programmes qu'elles financent et l'éthos qu'elles promeuvent, ces institutions jouent un rôle considérable dans l'acculturation à l'américaine des élites africaines.

Rémy Bazenguissa Ganga – D'accord pour résituer le problème dans la longue durée, mais sans perdre de vue l'accélération historique de cette dernière période qui modifie le contexte où se définissent les mobilités transcontinentales. De ce point de vue, il ne suffit pas de privilégier le seul point de vue des Français ou des ressortissants de chaque pays africain colonisé. Il faut aussi, comme le dit Deleuze, saisir le problème par le milieu, chercher la solution dans l'ordre concret du monde qui produit les deux perspectives, à savoir les points de vue français et africain. On peut appréhender l'intelligibilité de l'agence coloniale dans le cadre de la Grande France, de la Grande Belgique, etc., et celle de la mondialisation.

sation dans ce qui dépasse précisément ces espaces-temps de la domination. Les modalités d'appartenance à l'ordre du monde qui régit les mobilités transcontinentales peuvent être questionnées quel que soit le cadre spatio-temporel : la longue durée, avec l'esclavage, ou la moyenne durée, avec la colonisation. Trois statuts sont ici concernés : le citoyen, l'esclave et/ou l'indigène. La colonisation et l'esclavage alignent, de manière différente, ces assignations statutaires dans la dynamique de déterritorialisation de l'État-Nation européen, instituant ainsi, à terme et pour tous, l'expérience particulière d'être citoyen en même temps qu'étranger partout et même chez soi. On peut appréhender cette expérience spécifique en comparant la colonisation et l'esclavage. Le dispositif d'encadrement colonial distinguait le *citoyen*, celui qui avait des droits politiques, de l'*indigène*, celui qui était né dans le pays mais n'en jouissait pas. Dans les pays sous domination française, la citoyenneté était un privilège réservé au groupe de Français présents dans la colonie, et par conséquent à ceux qui vivaient hors de leur « propre » société. Ce statut n'était octroyé qu'au compte-goutte aux autochtones. Il leur fallait d'ailleurs se transformer, conformément à la loi, en sortant de « chez eux », c'est-à-dire « s'européaniser » : c'est à ce titre seulement qu'ils pouvaient acquérir le statut de *citoyen*, en se démarquant de celui d'*indigène* à travers une trajectoire qui pouvait partir du village, passer par la ville coloniale et aboutir en Europe, en France. La même législation régissait les colonies britanniques, belges, etc., disséminant ainsi ces citoyennetés à travers le monde. En résumé, dès l'origine de l'État-Nation déterritorialisé, l'Africain était déjà sorti de son pays avant même de migrer, tout en restant sur « son territoire ». Par comparaison, on peut dire que l'esclave était celui qui, extradé de son continent, avait perdu « son pays » sans avoir trouvé de « terre », ni de droit du « sol ».

La construction impériale du monde dissémine et reconfigure à la fois ce qui, au cœur de l'État-Nation, se dénouait autour de la citoyenneté. Désormais tout se joue à la marge des empires coloniaux. D'une part, la trilogie *citoyen/indigène/esclave* montre que l'Amérique représente, pour les Africains hors d'Afrique, un réservoir symbolique important. En France, par exemple, les constructions africaines des images de soi se revendentiquent de citoyennetés multiples, qui se déclinent néanmoins différemment selon

l'appartenance ou non à l'élite. L'élite fait exister la diaspora à travers des discours performatifs et la participation à des commémorations françaises d'événements historiques liés à l'esclavage et à la colonisation. Elle s'investit dans des associations qui cherchent à imposer l'idée d'une identité noire composante à part entière de la communauté des citoyens français, tout en jouissant du droit à la multi-appartenance. Ceux qui n'appartiennent pas à l'élite ont une construction identitaire différente, en se revendiquant comme *black*, une référence à la domination américaine. D'autre part, les Africains intègrent la citoyenneté occidentale dans leur propre identité : de retour au pays, ils s'affichent comme Français, Britanniques, Belges, etc. Parfois il leur est même assigné le statut de « Parisiens », « Londoniens », etc. En République Démocratique du Congo, il est courant qu'un membre de la diaspora soit désigné comme *mwana* (fils de) Paris, *mwana* Londres, *mwana Bundes* (Allemagne), en référence au lieu où il vit et d'où il tire ce statut particulier. On peut également évoquer la situation de ces jeunes Maliens renvoyés par leurs parents au pays pour être reformatés, et qui, en vertu de leur double nationalité – ils sont aussi français par droit du sol –, vont faire respecter leurs droits dans les services consulaires français en demandant leur rapatriement. Ces situations de citoyennetés multiples doivent être comprises à l'aune de l'expérience de la traversée des mondes. En phase (post-)coloniale, le retour au pays nécessitait un rituel d'adaptation pour recouvrer son identité africaine : attendre, par exemple, quelques jours pour déguster les mets locaux. Dorénavant point n'est besoin d'adaptation puisque l'*« Afrique »* s'exporte partout et ne se trouve plus seulement sur le Continent. Un décentrement qui, à partir de l'Afrique, entre en résonance avec ce qui se passe en Europe et renforce l'idée qu'on peut maintenant être Africain partout et « de » partout.

Achille Mbembe – Vous avez raison de parler d'accélération historique. Ce qui me frappe en effet c'est la revivification sans précédent, au cours du dernier quart du xx^e siècle, des imaginaires africains du lointain et de la longue distance. Elle s'est traduite d'un côté par un accroissement inédit des capacités de mobilité des agents privés, et de l'autre par des tentatives violentes d'immobilisation et de fixation spatiale de caté-

gories entières de populations, l'apparition de nombreuses « zones grises » non seulement en Afrique mais aussi au cœur des États démocratiques d'Europe. Vous évoquez la mondialisation : l'une de ses contradictions est de favoriser l'ouverture économique et financière (et encore...), tout en renforçant le cloisonnement du marché international du travail. Le résultat en est la multiplication des obstacles à la circulation des gens typés racialement, et la banalisation des conditions liminaires dans lesquelles sont enfermées, au nom de la raison d'État, les populations jugées indésirables. En France, en particulier, la situation me semble extrêmement préoccupante. Si chaque État a le droit de déterminer sa politique d'immigration, encore faut-il que cette politique respecte les droits humains fondamentaux et qu'elle ne soit pas le prétexte à l'instauration d'une xénophobie d'État. Or en France cette ligne est des plus ténues. On a assisté au cours des dix dernières années à une formidable expansion et sophistication des logiques policières, judiciaires et réglementaires relatives à la police et à l'administration des migrants et des étrangers. On a mis en place des dispositifs qui visent à produire un nombre sans cesse croissant de « sans-papiers ». Peu s'indignent aujourd'hui des pratiques de parquage et d'incarcération dans les camps, encore moins de la traque, des rafles et de l'expulsion des migrants en situation irrégulière. À mes yeux, et toutes proportions gardées, l'extension et le renforcement d'un état permanent d'exception vis-à-vis des migrants d'origine africaine est en passe de devenir pour la France ce que Guantanamo est pour les États-Unis. Or, on ne veut malheureusement pas le voir, la race joue une fonction particulièrement perverse dans cette logique. Comme hier, la race est au cœur de l'institution d'un clivage entre d'une part les citoyens que l'on s'efforce de protéger, d'autre part une masse d'intrus et de sans-parts livrés à une radicale insécurité puisqu'ils n'ont même pas le droit d'avoir des droits.

Pour revenir à l'Afrique, il me semble utile de souligner que la capacité d'extension et de dispersion spatiale, et donc de négociation des distances, n'est pas nouvelle. Historiquement, plusieurs faisceaux ont toujours relié les mondes africains aux mondes externes. En Afrique de l'Ouest, les confréries islamiques ont toujours été dispersées autour de

pôles géographiques à partir desquels elles ont essaimé. Or il n'y a pas de *stratégie de l'essaimage* qui n'implique une organisation des migrations et des échanges commerciaux à longue distance. Mais quel que soit l'éloignement, toujours un rapport étroit et complexe lie le migrant à son lieu de départ. Quelque chose l'y rattache et l'y ramène, même lorsqu'il a fini par faire souche ailleurs. Je crois que de manière générale la citoyenneté en Afrique a toujours été composée à l'interface entre ces rituels de l'enracinement et cette rythmique de l'éloignement, dans ce passage constant du spatial au temporel. Dans un monde qui tend à la clôture, et dans lequel la figure de l'étranger se confond avec celle de l'ennemi, j'ai l'impression qu'il y a de moins en moins de place pour ce modèle historique africain du migrant.

L'Afrique en France après le discours de Dakar²¹

Michel Agier

Plusieurs commentaires ont mis l'accent sur l'arrogance et l'ignorance profonde de l'Afrique historique et actuelle qu'a montrées le discours prononcé par Nicolas Sarkozy à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar le 26 juillet 2007. Mais, nous pouvons faire un autre constat. Le discours de Dakar n'est pas seulement contre l'Afrique, il est aussi contre les Africains de France, et même contre la France africaine, et ce qu'elle signifie de solidarité et diversité.

Un racisme « décomplexé »

On connaît la manière Sarkozy : la main sur l'épaule, la caresse glissante et le tutoiement immédiat. Un style politique « vrai et direct », nous dit-on, l'attitude corporelle « familière » d'un homme politique « décomplexé » qui ose dire *la* vérité à des « amis » qu'il ne connaît pas. Pour qui connaît l'esclavage et les sociétés qui en sont issues, ces gestes relèvent d'une autre panoplie : l'arrogance paternaliste décrétant l'insouciance de l'esclave et le traitant comme un *mineur* familier, vérité simple d'un racisme archaïque dont les mots viennent du lexique racialiste et ethnique forgé au milieu du XIX^e siècle dans le ventre de l'Europe blanche colonisatrice, qui eut un besoin *sauvage* de racialiser le monde pour le conquérir et le dominer. On peut rapprocher l'intelligentsia française qui construit aujourd'hui la pensée de droite portée par Sarkozy et, par exemple, Arthur de Gobineau. Romancier sans succès, aristocrate haïssant la démocratie et diplomate voulant écrire la « science » des races, il

21– Ce texte est tiré d'un article paru dans *Vacarme* 42, hiver 2008
(<http://www.vacarme.org/article1493.html>)

fixa, avec son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, une référence « universelle » du racialisme (le fait de penser la société en termes de races et de hiérarchies « naturelles » entre les humains), tout en épousant la pensée naturaliste qui prévalait à l'époque. Lors d'un séjour au Brésil il put ainsi s'émouvoir face aux splendeurs de la nature tropicale, admirer les arcs et pagaies des Indiens, tout comme Sarkozy est « sincèrement » ému face aux « mystères » de ce qu'il prend pour l'Afrique, ses rites et ses secrets, tout en les fixant dans son discours politique comme des antonymes de la modernité, du dynamisme européen et de l'Histoire elle-même.

« L'homme africain », certes, ferait bien partie de l'humanité, nous dit le discours de Dakar, mais de manière incomplète, comme un enfant, ou diminué, comme la victime souffrant de « son propre malheur », de ses propres « guerres sanglantes », de la « haine de soi ». Humanité à peine ébauchée, souffrante, incapable « d'entrer dans l'Histoire », l'Afrique serait ce « mystérieux » monde de la « nuit », du « fanatisme », du « sacré », des « morts » et des « ancêtres », qui relève d'une infra-humanité, prélogique, hors du temps. L'Afrique de Sarkozy serait scotchée à cette « mémoire ancestrale que chaque peuple garde au fond de sa conscience [...] comme l'adulte garde au fond de la sienne le souvenir du bonheur de l'enfance ». « L'homme africain » se différencie de « l'homme moderne » parce qu'il « reste immobile au milieu d'un ordre immuable où tout semble être écrit d'avance. Jamais [il] ne s'élance vers l'avenir. Jamais il ne lui vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin ».

C'est de la France qu'il parle

Ces mots, il nous faut bien leur *faire face*. Car ils ont été prononcés en Afrique devant un auditoire d'intellectuels, chercheurs, enseignants, étudiants, journalistes, par un citoyen français, en outre représentant officiel de la France. Il est vrai, comme l'a déclaré l'historien sénégalais Mamadou Diouf, nouveau directeur de l'Institut d'études africaines de l'université Columbia à New York, qu'ils ne méritent pas qu'on s'y attarde ou qu'on y réponde, mais seulement qu'on se demande comment il est aujourd'hui possible de les tenir publiquement en Afrique. Et si Achille Mbembé, historien et politiste camerounais, enseignant-chercheur dans

la très illustre université du Witwatersrand de Johannesburg, renvoie Sarkozy et la nouvelle élite intellectuelle de la droite française à leur profonde ignorance des études africaines, s'il montre comment cet obscurantisme puise aux premiers temps d'une ethnologie coloniale raciste, s'il mentionne les avancées de la recherche en sciences sociales africaine et française sur l'Afrique depuis plus de cinquante ans, il nous dit aussi que cette France qui par la voix de son président actuel maintient intacts les préjugés raciaux construits mot pour mot avant même le xx^e siècle, « personne, ici [en Afrique], ne la prendra vraiment au sérieux et, encore moins, l'écouterai ». Ibrahima Thioub, professeur d'histoire à l'université Cheikh Anta Diop, fait en revanche le lien entre cette sombre Afrique imaginée par Sarkozy et la situation de la France elle-même, la manière dont elle traite ses migrants africains d'aujourd'hui autant que son passé colonial, et cite Senghor : « *Est-ce donc que la France n'est plus la France ?* ». C'est cette piste qu'il nous faut creuser. Le discours de Sarkozy s'adresse aux Africains francophones en général, c'est-à-dire à ceux qui vivent dans le périmètre culturel et politique laissé par l'Empire français et dont les parents et grands-parents ont été les sujets. Aux Africains vivant en France, qui ne trouvent de place ni en tant qu'Africains ni en tant que Noirs dans une République injuste. C'est de la France que parle le discours de Dakar, et c'est la France qu'il ampute de la part africaine de son identité – part mémorielle, en effaçant ce que les « sujets » de l'Empire français ont vécu, part contemporaine, en officialisant des propos racistes, en voulant avoir les mains libres pour trier et expulser de France les migrants et enfants de migrants d'Afrique.

Les caricatures raciales que Sarkozy a exposées à Dakar, au-delà de la pure fabulation et de l'ignorance qu'elles révèlent, s'inscrivent dans un dispositif intellectuel et politique bien circonscrit, un dispositif identitaire qui inclut des mesures et discours institutionnels à caractère raciste, xénophobe, ségrégationniste, qui provoque des divisions internes à la nation et des exclusions au-delà de ses frontières. Antérieure à l'élection présidentielle de mai 2007, sa mise en place remonte à l'année 2002, avec en France la fermeture du camp de Sangatte par Sarkozy ministre de l'Intérieur, et en Europe l'accélération de la collaboration intergouvernement-

tale pour rendre les frontières plus étanches et externaliser les procédures de l'asile aux marges de l'Europe. En France, le pivot symbolique en a été le ministère de l'Immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du co-développement, créé en mai 2007 et intégré en novembre 2010 dans un ministère de l'Intérieur élargi à l'immigration. Dans le dispositif entrent aussi la mise en place (par Sarkozy ministre de l'Intérieur) de quotas annuels de 25 000 expulsions et l'adoption d'une nouvelle loi sur l'immigration permettant d'appliquer des tests ADN aux migrants candidats au regroupement familial. Du point de vue argumentatif, le discours de Dakar a été annoncé par l'article (ultérieurement retiré) de la loi de février 2005 sur le « rôle positif » de la colonisation. Plus récemment la création d'un Institut d'études sur l'immigration et l'intégration présidé par Hélène Carrère d'Encausse (qui tint en novembre 2005 des propos racistes contre les Africains des banlieues françaises) a été suspendue en octobre 2007 face à l'émoi suscité parmi les chercheurs, tandis que la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (projet lancé sous Jospin et Chirac, relayant l'initiative d'associations d'historiens) était mise entre parenthèses. En novembre 2007, l'affaire de l'Arche de Zoé a révélé l'existence, dans la société comme au plus haut niveau de l'État, d'une conception exceptionnaliste de l'action envers une Afrique mineure dont on peut mépriser les institutions politiques et juridiques, mépriser les personnes elles-mêmes, en toute impunité, au nom d'une représentation humanitaire. Le dernier épisode en date fut, en décembre 2007, la réhabilitation de Kadhafi en échange du rôle de « cordon sanitaire contre les migrants » que joue la Libye, avec ses camps pour les clandestins africains cherchant à atteindre l'Europe. Un bref retour en arrière est nécessaire pour comprendre ce qui permet aujourd'hui à l'élite intellectuelle de la droite française de mettre en place ce nouveau cadre identitaire français.

Malaise postcolonial

La double violence de la colonisation, physique et symbolique, sociopolitique et culturelle, a fourni le cadre historique de la relation de la France avec ses « autres » proches. Ce sont ces derniers qui ont migré vers la « métropole » dans les années 1960, ou leurs descendants d'aujourd'hui

qui se trouvent français et africains ou « africains de France » (expression pas aussi scandaleuse que le supposent les tenants de l'identité africaine comme réalité fixe immuable et localisée). Il faut aussi tenir compte, dans l'inventaire nécessaire de la situation postcoloniale, de la portée intégrative de l'idée égalitaire française, qui a eu des effets, du point de vue de la culture politique africaine, dans la période allant de la Seconde Guerre mondiale aux indépendances, dans le monde intellectuel dit « africaniste » comme parmi les élites politiques africaines de France. Des solidarités se sont formées, des liens personnels parfois forts même s'ils étaient marqués par des différences hiérarchiques, ainsi que des solidarités sociales, des réseaux politiques. Une gauche française militante et proche du « terrain », celle du PC, de la SFIO, de la CGT, a tissé des liens, a fait émerger, a soutenu ou a influencé des leaders politiques africains (Senghor, Houphouët-Boigny, etc.) devenus députés ou ministres du parlement ou du gouvernement de la France dans les années 1940 et 1950. Dans le même temps, des chercheurs en sciences sociales se sont engagés dans des descriptions et des analyses des réalités coloniales africaines et de leurs dynamismes, et ont traduit leur engagement dans des interventions pour la décolonisation et le développement, ainsi que dans la formation d'intellectuels critiques et politisés. Relation ambiguë certes, complexe mais aussi souvent solidaire, qui a disparu dans la transformation récente des liens entre l'Afrique et la France. Un certain malaise postcolonial, présent dans la crise des relations franco-africaines et maintenant dans la représentation des Africains en/de France, désigne un angle mort de l'histoire de la France et de ses prolongements postcoloniaux, et permet les discours brutaux de la politique identitaire de Sarkozy qui ne visent pas seulement l'Afrique sur son continent mais aussi la part africaine de la France.

Deuxième partie

Identité et citoyenneté dans les banlieues

Du Maghreb à l'Afrique sub-saharienne : sociographie d'une émeute

Thomas Sauvadet

Pour définir précisément les enquêtés, il faut au préalable déconstruire la catégorie « jeunes des banlieues », ce qui paraît relativement aisé car chacun sait bien de quelle banlieue il parle : celle des villes pauvres, et plus précisément celle des cités HLM. Il faut également déconstruire la catégorie « jeunes des cités », un fourre-tout qui rassemble, par l'intermédiaire des jeunes qu'il amalgame, des parents éduqués en milieu urbain (en France ou à l'étranger) et des parents quasiment analphabètes éduqués en milieu rural (à l'étranger), ainsi que des écarts de revenus qui vont du simple au triple.

Pour définir précisément les enquêtés, il s'agit en réalité de cerner une vie juvénile et masculine qui est à la fois « de cité » et « de rue », l'espace du pauvre. Elle s'incarne à travers cette minorité visible qui « traîne dans les rues » et « squatte les halls d'immeuble ».

Nous verrons que les jeunes d'origine familiale africaine y détiennent une place prépondérante, du moins sur le terrain étudié où nous assistons aujourd'hui à un changement notable : les adolescents d'origine familiale sub-saharienne, de plus en plus nombreux, se heurtent au *leadership* vieillissant des jeunes adultes d'origine familiale maghrébine.

Présentation

Ce travail utilise des observations réalisées dans une cité HLM de la banlieue sud de Paris²² où j'ai habité et où j'ai fréquenté les jeunes en

22– Conformément à la demande de certains de mes enquêtés, l'anonymat (des lieux et des noms) a été adopté.

question avant même d'entreprendre une démarche sociologique. Grâce aux réseaux d'interconnaissances hérités de mon adolescence, ma présence dans la rue était acceptée. Mes prises de notes commencèrent dès 1998, puis s'intensifièrent entre 2000 et 2003 pour nourrir ma thèse de doctorat. Elles se poursuivent depuis sur un rythme moins soutenu.

La cité étudiée, 3000 habitants, se trouve dans une « banlieue rouge » décomposée, dans une ville populaire touchée de plein fouet par la « flexibilisation » et le rétrécissement du marché du travail. Une ville où les nombreuses cités HLM sont séparées les unes des autres par les petits pavillons de propriétaires endettés.

La structure générationnelle de la cité correspond presque à celle des pays pauvres : la population âgée de moins de 30 ans représente aux alentours de 50% de la population totale. La rue est jeune, la présence adulte, faible. Au début des années 1980, dans un bassin minier vieillissant du Nord-Pas-de-Calais, Olivier Schwartz constate que « l'enrichissement » de la classe ouvrière dans les années 1950, 1960 et 1970 a produit un investissement plus important dans la vie domestique, dans l'espace privé, un « espace féminin »²³. De nombreuses familles, comme sur mon terrain d'enquête, ont ainsi limité leur insertion, jadis « naturelle », dans la communauté du quartier, et ont de ce fait rompu avec les modes de vie des anciens. Comme le remarque Olivier Schwartz, le chômage structurel des années 1980 a ensuite transformé le foyer en un lieu de repli nécessaire pour « sauver la face ». La montée de l'insécurité réelle et fantasmée a également induit une mise à distance de la vie sociale locale. Par ailleurs, beaucoup de parents ont connu les épreuves de l'émigration/immigration observées par Abdelmalek Sayad²⁴ et doutent de la légitimité de leur parole

23– Malgré ce repli sur la sphère domestique, Olivier Schwartz est attentif aux efforts masculins accomplis pour desserrer l'étau, rompre l'enfermement sur l'espace domestique, esquisser un ailleurs, ne serait-ce que sous la forme d'un refuge onirique. À ce sujet, voir par exemple la deuxième partie du chapitre IV : « Les espaces de recomposition masculine », Olivier Schwartz, *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF, 2002.

24– Abdelmalek Sayad, *La double absence : des illusions de l'émigré aux désillusions de l'immigré*, Paris, Seuil-Liber, 1999.

dans la sphère publique. Enfin, certains adultes connaissent des situations dramatiques : accident et maladie du travail, dépression et consommation abusive d'alcool et/ou d'antidépresseurs...

Si la rue est jeune, seuls 10% de la population masculine de moins de trente ans occupent cet espace, soit environ une centaine de personnes²⁵. Pour les autres, et notamment pour la quasi totalité des filles (à l'exception des enfants)²⁶, la cité ne représente qu'un lieu de passage, une « cité dortoir » et, en général, ces jeunes souhaitent se distinguer de ceux de la rue, qui symbolisent la marginalité sociale et ses dangers. Souvent originaires des anciennes colonies françaises africaines, les garçons « des rues » proviennent massivement des familles les plus pauvres : ils partent rarement en vacances, n'ont pas d'argent de poche et beaucoup partagent leur chambre avec leur(s) frère(s). Les plus pauvres d'entre eux sont généralement d'origine familiale sub-saharienne. En plein hiver, certains enfants errent dans les rues sans chaussette, avec juste une vieille paire de baskets trouée. Les 20/35 ans ne disposent que d'un CAP, de « tourneur-fraiseur », au mieux d'un BEP, « vente », et les trois-quarts cherchent un emploi. L'intérim, les stages de formation sous-payés, le travail *au noir* et les CDD offrent de maigres « opportunités professionnelles²⁷. »

Si « traîner dans les rues » dès le plus jeune âge renvoie systématiquement à la condition sociale la plus défavorisée, provenir de cette condition n'est pas automatiquement lié au fait de « traîner » dans

25– Au début des années 1980, Jean-Charles Lagrée et Paula Lew-Fai observaient déjà le même phénomène et constataient que la représentation collective de la jeunesse locale passait sous silence 93% des jeunes (*La galère : marginalisations juvéniles et collectivités locales*, Paris, CNRS, 1985).

26– Au sujet des quelques adolescentes qui osent « traîner dehors », voir : Stéphanie Rubi, *Les Crapuleuses, ces adolescentes déviantes*, Paris, PUF, 2005.

27– Voir à ce sujet le travail précurseur de Michel Pialoux au titre évocateur : « Jeunesse sans avenir et travail intérimaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°26-27, 1979.

les rues de son quartier. Ainsi, malgré sa pauvreté certaine, un jeune vietnamien préfère vendre de la cocaïne dans le 13^{ème} arrondissement de Paris (où est rassemblée une importante communauté asiatique) et se montre remarquablement mobile. Un autre jeune prend le contre-pied de son grand frère qui a « mal tourné », réussit ses examens scolaires et fait le bonheur de ses parents²⁸. Un autre adhère aux Témoins de Jéhovah...

Les jeunes qui « traînent » se différencient également les uns des autres. « *Avec cette ambivalence qui imprègne l'attachement de l'individu pour sa catégorie stigmatique, on conçoit que ce n'est pas toujours sans vacillation qu'il la soutient, s'y identifie et y participe. Il y a ainsi tout un « cycle de l'affiliation », suivant lequel l'individu en vient à accepter les occasions qui s'offrent à lui de participer au groupe, ou bien à les rejeter alors qu'il les acceptait auparavant* »²⁹. Les conflits familiaux, l'échec scolaire et professionnel, les discriminations diverses, l'échec amoureux, les gratifications tirées de la délinquance, la solidarité des copains de la rue, etc., créent des forces centripètes, dans le sens où ils renforcent ou entérinent l'affiliation à la catégorie stigmatique en renvoyant directement ou indirectement à cette catégorie. Parallèlement s'exercent des forces centrifuges (obtention d'un emploi en contrat à durée indéterminée, escroqueries et bagarres entre copains, relation amoureuse, renouveau de l'influence parentale...). Ces forces centripètes et centrifuges engendrent une diversité de positions. Certains jeunes se disent des « *purs produits de la cité* » car ils y passent le plus clair de leur temps et ne voient pas d'alternative à cette situation. D'autres se trouvent proches de la « majorité invisible » évoquée précédemment. Ils viennent en général de familles moins fragilisées sur le plan socio-économique (ils disposent par exemple d'une chambre personnelle avec télévision et console de jeux vidéos) et socioculturelle (quelques-uns goûtent aux espoirs de la massification

28– Sur les mécanismes d'élection parentale et leurs implications sur l'élection scolaire, voir Gérard Mauger, *Election parentale, élection scolaire*, dans « Parents et adolescents, des interactions au fil du temps », Paris, Erès, 2001.

29– Erving Goffman, *Stigmate*, Paris, Minuit, 1975, p. 52.

scolaire et atteignent le niveau universitaire avant de connaître les désillusions analysées par Stéphane Beaud³⁰). Les « *purs produits de la cité* » les perçoivent comme des « *fils à papa* » qui cherchent à s'encanailer de façon temporaire (durant l'adolescence).

Ces « *purs produits* » se différencient les uns des autres. Certains dominent, d'autres jouent les seconds rôles. Les premiers sont appelés les « *chauds* » : une catégorie peu ou prou assimilée à la figure du « caïd ». Les seconds sont appelés les « *tox* » : une abréviation du terme « toxicomanes » assimilée peu ou prou, à tort ou à raison, à la figure du clochard en devenir³¹. Il faut insister sur la durée exceptionnelle de l'engagement dans la vie juvénile de rue. Du fait de la difficulté de plus en plus importante d'accéder au statut d'adulte (défini par l'autonomie financière et le passage de la famille parentale à la famille conjugale), le mode de socialisation juvénile ici étudié se prolonge comme il ne s'est sans doute jamais prolongé (du moins en comparaison avec l'époque des « loubards » et celle des « apaches »). Lorsqu'ils finissent par en sortir, leur travail, et donc leur logement voire leur vie de couple et de famille, restent sous la menace de la précarité et de l'imprévisibilité qu'elle implique. Cette situation dessine des trajectoires biographiques contrastées avec des périodes de vie plus ou moins stables (désintoxication, CDI ou enchaînement de contrats précaires, mariage, naissances...) et d'autres tourmentées (chômage, séparation, expulsion, toxicomanie, errance, prison...).

À côté des rapports intergénérationnels qui structurent la vie juvénile de rue (entre enfants, adolescents et jeunes adultes), les enquêtés

30– Stéphane Beaud, *80% au bac... et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*, Paris, La Découverte, 2002.

31– Pour une analyse détaillée de cette typologie, voir : Thomas Sauvadet, *Le Capital guerrier : Solidarité et concurrence entre jeunes de cité*, Paris, Armand Colin, 2006. Nous pouvons juste signaler ici l'existence de positions intermédiaires ainsi que la porosité des frontières entre ces catégories. Cette typologie doit s'envisager comme un système de pôles d'attraction à l'intérieur duquel les jeunes se déplacent et dessinent des périodes de vie. Cependant, en particulier pour les plus âgés, il est possible de déterminer le pôle qui garde la plus grande force d'attraction sur le long terme.

fréquentent essentiellement leurs pairs et s'associent avec eux pour former des groupes rassemblant l'ensemble ou une partie de ces derniers. Ces différents réseaux se conjuguent dans de multiples circonstances : pratiques sportives, fêtes organisées ou improvisées, trafics, bagarres collectives... Nous y observons de la solidarité : des prêts (d'une cassette vidéo ou d'un scooter par exemple), des dons (cannabis, nourriture...), des protections physiques (en cas d'affrontement prévisible), des interdépendances matérielles liées à des trafics divers. Nous y observons aussi de la concurrence et de l'agressivité (vols, intimidations et agressions physiques, joutes verbales³²...). Nous observons la cohabitation entre un fonctionnement social relativement démocratique et un fonctionnement défini par la loi du plus fort (ou plutôt des plus forts). En tendance, on peut dire que le premier correspond aux situations de « routine », sans enjeux fondamentaux, le second intervient dès que des ressources symboliques et matérielles particulières s'exposent à la convoitise. Entre jeunes de rue et de cité, en cas de conflit, aucun recours extérieur n'est envisageable : ni les parents (« qui ne peuvent pas comprendre et ne doivent pas savoir »), ni la police (l'ennemi commun par excellence³³), ni les animateurs du centre social³⁴. Une fois la bagarre remportée, il suffit de vivre de sa réputation et de rappeler la possibilité de la sanction

32— Au sujet des joutes verbales, voir : David Lepoutre, *Cœur de banlieue, codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, 1997.

33— Néanmoins, les agressions les plus graves (meurtre, atteinte définitive à l'intégrité physique) font l'objet d'une intervention étatique. Il faut atteindre cette intensité dramatique pour rompre l'entre-soi étudié. Ainsi, lorsqu'un de mes enquêtés perd la vie lors d'une bagarre au couteau, une enquête et un procès s'en suivent. Inversement, lorsqu'un autre est poignardé à la cuisse et s'en sort sans préjudice physique définitif, « l'affaire » demeure cantonnée à l'entre-soi étudié : les grands frères du coupable châtient ce dernier (agression physique sur la place publique) et indemnisent financièrement la victime, qui renonce à porter plainte.

34— Depuis une dizaine d'années, la municipalité recrute ses animateurs exclusivement au sein de l'entre-soi étudié pour essayer de contrôler celui-ci, il existe donc une continuité entre cet entre-soi de la rue et le centre social du quartier, le second se confondant facilement avec le premier.

physique en cas d'écart de conduite : grâce à ce procédé, le frimeur qui se croit intelligent ou comique devient subitement sans esprit, le jeune qui refusait de partager son sandwich devient soudainement plus généreux... En intimidant physiquement (plus ou moins discrètement) leurs concurrents, les *chauds* se fabriquent une image très avantageuse d'eux-mêmes dans l'univers de la rue, ils arrivent à faire reconnaître leurs compétences dans de nombreux domaines (le foot-ball, les jeux de cartes, la conduite automobile ou les joutes verbales). Leur estime de soi, fragilisée par divers processus de marginalisation sociale (scolaires, professionnels voire familiaux), en sort consolidée : au moins, ici, dans l'entre-soi juvénile de la rue, ils se sentent importants.

Les fractures de la xénophobie

La xénophobie qui s'exprime entre jeunes de rue représente un sujet délicat, rarement abordé. Cette prudence s'avère en total décalage avec la réalité du terrain où les clichés « ethniques » s'utilisent pour rire ou blesser. Les jeunes se qualifient sans embarras par la couleur de leur peau : « Blancs », « Arabes » et « Noirs » correspondent aux trois grandes catégories mobilisées et à une forme de classement qui détermine, partiellement et de façon aléatoire, les solidarités et les rivalités entre gars de la rue³⁵.

35— Gérard Mauger, « Disqualification sociale, chômage, précarité et montée des illégalismes », *Regards Sociologiques*, n°21, 2001, p. 83, observe : « le recrutement des bandes cooptées dans le cadre d'une même unité spatiale sur la base d'affinités de dispositions et de conditions peut passer pour une cooptation « ethnique », du fait de la visibilité des marqueurs corporels qui les désignent comme immigrés ou fils d'immigrés. Mais il est vrai qu'une « ethnicité » vague qui associe à telles propriétés corporelles (la couleur de la peau, les cheveux frisés, les yeux bridés, etc.) une culture ad hoc faite de bric et de broc, d'éléments hétéroclites et décontextualisés (« renois » / « rebeux », « céfrans » / « rebeux », « toubab » / « renois », etc.) peut servir de ressource identitaire aux agents les plus démunis de ressources économiques et culturelles et s'intégrer dans la logique guerrière du monde des bandes, logique du territoire, du patronyme, des couleurs, de l'opposition « nationaux/étrangers », etc. ».

L'immigration maghrébine et celle en provenance d'Afrique subsaharienne sont surreprésentées au sein de la cité et parmi les familles les plus démunies de cette zone d'habitat social. En conséquence, les fils d'immigrés maghrébins et subsahariens sont surreprésentés parmi ceux qui « traînent » dans les rues. Cette cascade de surreprésentations interroge beaucoup d'entre eux. Certains prennent peu à peu l'habitude de se lover dans le simplisme de la xénophobie en empruntant une grille de lecture de plus en plus paranoïaque et ethnique dès qu'un professeur note mal, qu'un voisin les regarde avec suspicion ou qu'un policier s'énerve. Ils estiment que les cités sont des ghettos pour immigrés africains, où « la France » concentre une main-d'œuvre surexploitée (image du père ouvrier à la santé défaillante ou du jeune précaire livreur de pizzas) ou niée (condamnation au chômage et au sentiment d'inutilité sociale). Ils se réfèrent à une théorie du complot. Cette interprétation découle de leur expérience personnelle, mais aussi de celle de leurs parents et grands-parents³⁶. L'histoire familiale passée, présente, comme souvent à venir, se vit sous le joug de la « domination blanche » (comme le dit la « Mafia du Mic »). Pourtant, beaucoup se considèrent français et ne souhaitent pas retourner « *au bled* », ni épouser trop strictement la culture d'origine dont ils se sont souvent défiés dans l'intimité familiale : leur refus régulier de retourner « au pays » pour les vacances, au grand mécontentement de leurs parents, en témoigne. Ils s'y sentent étrangers. Farid raconte : « *Quand je suis retourné au pays, il fallait que j'achète plein de cadeaux à tout le monde !*

36– La Mafia du Mic, le groupe de rap local, chante à propos des pères immigrés maghrébins : « La mer que traversent des guerriers / Des hommes que la misère inspirent / Soucieux de leur avenir / Prêts à travailler / Comme des acharnés / Des combattants / Venus en France / Sans un franc / Avec femmes et enfants / S'disant / Qu'ils avaient besoin d'argent / Sans devoir mendier aux gens / Sachant / Que leur culture était un mur / Resté fier et dur / Dans ce pays impur / Avoir toujours fière et bonne allure / Ces personnages, mon pote, c'est des nomme-bos (bonhommes : « vrais » hommes) / C'est pas comme les bouffons en bas d'chez moi qui jouent les Rambos / Les fous / Et préfèrent foutre les nôtres dans l'égout / Dans mon âme un profond dégoût ».

Mais moi je sais très bien que ceux qui me mettent la pression pour avoir des cadeaux, après ils parlent dans mon dos. Ils me traitent de français ».

La méfiance qu'exprime Farid envers son pays d'origine (qu'il a quitté vers l'âge de dix ans) vaut bien celle qu'il adresse au pays qui ne l'a qu'à moitié reconnu et accueilli : « *Et quand tu penses à la France, c'est pas mieux. Un français de cité ça vaut pas un vrai français ! Et un étranger de cité, ça vaut pas un français de cité ! Alors un étranger de cité ça vaut rien. Moi, j'veais avoir plein de fils ! Et je leur dirai : Va niquer la France ! Va niquer les français* ».

Au moment où Farid prononce ce discours, il n'y a que des franco-français autour de lui, ces derniers baissent les yeux, gênés et impuissants. Remettre en cause la légitimité des fils d'immigrés africains dans leur révolte contre « l'oppression blanche » correspond à un suicide social. En position dominante dans l'univers de la rue, ils sont bien placés pour faire valoir leur ressentiment. L'origine familiale africaine (« arabe » ou « noire ») correspond à un avantage concurrentiel dans l'univers juvénile de la rue. Pour se venger de cette inégalité de traitement, certains franco-français inversent en secret le stigmate. Leurs parents peuvent les y encourager car face aux risques accrus de déclassement social, l'interprétation en terme de race ou de culture séduit une partie des « français blancs » : la nationalité française, voire plus globalement « la race blanche », étant perçues comme les dernières garanties « d'honorabilité »³⁷.

Une certaine antipathie sévit également entre « Arabes » et « Noirs ». On remarque une inquiétude des premiers vis-à-vis de l'ascension supposée des seconds. L'arrivée de nouvelles familles nombreuses plus pauvres que la moyenne parmi lesquelles les « Noirs » sont majoritaires a éveillé cette crainte. La plus grande pauvreté et la force du nombre que produit l'étendue de la fratrie se trouvent ici directement associées à des chances accrues de devenir un personnage craint et redouté, respecté de gré ou de force, dans l'univers juvénile de la rue. Grâce à une sociologie « profane »,

37– Voir par exemple à ce sujet : Olivier Masclet, *La gauche et les cités. Enquête sur un rendez-vous manqué*, Paris, La Dispute/SNEDIT, 2003.

le verdict tombe : les futurs « caïds » seront « Noirs » et domineront les « Arabes » (et évidemment les « Blancs »), aussi bien lors des joutes purement symboliques que lors de rivalités liées au contrôle du « *business* » (comme ils aiment dire en jouant les hommes d'affaires). L'archétype du petit voyou des rues, après avoir été longtemps maghrébin, devient progressivement subsaharien. D'un point de vue socio-historique, nous pouvons dire que cet archétype apparaît étroitement lié à l'immigration la plus récente, qui est aussi, en général, la plus pauvre³⁸. Sur mon terrain d'enquête, le vocabulaire change, des expressions importées des quartiers populaires d'Afrique sub-saharienne francophone remportent désormais un franc succès, à l'instar de l'expression « gâter le coin » prononcée avec le fort accent du « *clandé* » (clandestin).

À côté de ce rapport de force autour de l'appropriation de l'idéal-type du « vrai » voyou, il existe une forme de jalouse envers le statut occupé par les « Noirs » dans certains secteurs valorisés de « la » société dominante (le sport et en particulier l'équipe de France de football, la chanson et le cinéma américains, le sexe), ainsi que dans la « culture de rue » des gangs des ghettos afro-américains.

Déçue par ces divisions interafricaines, la Mafia du Mic, qui se veut pourtant « 100% maghrébine », chante : « *Les mecs d'une et même condition se bouffent entre eux / On est vraiment zéro / Même pas fichus de s'entendre entre râbes-A (Arabes) et Négrès* ».

38— Une immigration qui s'effectue aujourd'hui à l'échelle internationale mais qui fut jadis essentiellement régionale. Dans « Une histoire du Milieu. Grand banditisme et haute pègre en France de 1850 à nos jours » (Paris, Denoël, 2003), Jérôme Pierrat explique qu'au début du 20^{ème} siècle, du fait de la grande pauvreté qui régnait sur « l'Île de beauté » et du fait de l'immigration massive engendrée par la famine, le Corse était devenu l'archétype du meilleur des voyous parisiens. La pauvreté (et l'immigration qui en découle) n'explique pas à elle seule cet état de fait qui renvoie également à l'assise communautaire spécifique à l'entre-soi corse, à l'habitude engrainée de la vendetta et du lien ancestral entre violence, virilité, honneur et sécurité. Dans tous les cas, certains « titis 100% parisiens » qui jouaient du couteau prenaient l'accent corse lorsqu'ils commandaient un « Vittel menthe » dans les bars malfamés de Montmartre et de Pigalle et lorsqu'ils voulaient paraître plus voyou qu'ils ne l'étaient.

Les CB et la Bande à Embre : du Maghreb à l'Afrique sub-saharienne...

Une bande de jeunes adultes se nomme « *Criminel Boys* » et y associe le nom de la cité, l'ensemble se prononce sous forme de sigle³⁹. Composée d'une grosse quinzaine de personnes, la bande des « CB » s'est formée autour de deux *leaders* charismatiques : Farouk, alias Grand Farouk, et Aziz. Leur bande exerce une forte influence sur les autres groupes de jeunes. Lorsqu'elle « débarque » quelque part, les lieux lui appartiennent. Le centre social et les terrains de sport sont le théâtre privilégié de ce genre d'appropriation (et d'expropriation). Les jeunes qui composent les CB se connaissent pour la plupart depuis l'enfance. Ils sont presque tous d'origine familiale maghrébine, si bien que ceux qui ne le sont pas mettent en avant un ancêtre maghrébin, parfois plus ou moins imaginaire, et apprennent un peu de vocabulaire arabe. Au début des années 1990, le nom « *Criminel Boys* » a fait son apparition. À cette époque, les adolescents concernés sont reconnus comme des voleurs d'exception et attirent l'attention en exécutant des acrobaties avec des motos volées. Par la suite, Grand Farouk et Aziz deviennent les principaux grossistes de cannabis du quartier et accroissent l'influence des CB. En 1999, la bande se scinde en deux après un conflit financier entre Farouk et Aziz. Le groupe d'Aziz se déplace vers le café du coin. Ces deux fractions des CB s'entendent néanmoins pour imposer leur autorité, c'est-à-dire celle des plus âgés, sur le groupe d'adolescents le plus turbulent, « *la bande à Embre* »⁴⁰.

On y trouve quelques fumeurs de cannabis, des délinquants/sportifs et de simples sportifs, dont la plupart proviennent de

39– Cependant, le lecteur ne doit pas penser que tous les jeunes de cette bande se reconnaissent en permanence dans cette appellation. Celle-ci s'est juste imposée par le biais des quelques tagueurs qui la défendent. L'autre bande de jeunes adultes se nomme « *KBA* » sans que les jeunes de ce groupe puissent s'entendre sur l'origine et la signification de ce sigle. Les KBA sont spécialisés dans la consommation d'alcool et de cannabis, contrairement aux CB qui préfèrent « *garder la forme* » et « *l'esprit clair* » (comme ils disent).

40– Ils disent la « *bande à* », et non la « *bande de* ».

l'immigration la plus récente, celle d'Afrique sub-saharienne. Les jeunes de la bande à Embre sont des relogés : il y a quelques années, leurs familles habitaient dans une cité HLM dont les tours les plus hautes furent démolies⁴¹. Cette bande se constitua sur la base de ce passé commun, qui renvoie également, au-delà de la similitude du parcours résidentiel, à une homogénéité socio-économique (ils viennent tous de familles pauvres et nombreuses) et ethnico-religieuse (Afrique sub-saharienne et foi musulmane). Enfin, la création de ce collectif s'effectua à partir d'une opposition aux « établis⁴² » de la « *Bédo Connexion* », l'autre bande d'adolescents. Ces derniers bénéficient des faveurs des CB et des KBA, qui les ont vus grandir (sans compter les liens familiaux entre certains membres de ces groupes). Le faible *turn-over* résidentiel, qui permet à certains jeunes de s'ancrent territorialement en développant des réseaux de solidarité et de protection mutuelle, produit ces établis : seul un jeune de rue sur cinq habite dans la cité depuis moins de dix ans, les autres se proclament « natifs des lieux » et, grâce à la force du nombre, s'attribuent des droits, comme l'accès prioritaire aux équipements sportifs, au centre social ou au *deal* dans les rues et les halls d'immeuble du quartier⁴³.

Répertoire des prises de position adoptées par les émeutiers de novembre 2005

Les jeunes qui évitent la rue, « les invisibles », ne sont pas devenus « visibles » au moment de l'émeute, même si certains d'entre eux pouvaient

41– Sur le lien statistique entre ces programmes de démolitions/reconstructions (notamment ceux menés par l'Agence nationale de rénovation urbaine à partir de 2003) et les cités HLM qui connurent des émeutes, voir : Hugues Lagrange, *La structure et l'accident*, dans Hugues Lagrange et Marco Oberti (dir.), « *Émeutes urbaines et protestations. Une singularité française* », Paris, Presses de Sciences Po, 2006, p. 111-113. Je ne possède pas de données empiriques sur ce sujet : les émeutiers de la Bande à Embre n'ont pas mentionné cette problématique.

42– Pour reprendre l'expression de Norbert Elias et de John L. Scotson (*Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard, 1997).

43– Au sujet du deal, voir : Thomas Sauvadet, « Le sentiment d'insécurité du dealer de cité », *Le temps de l'histoire, Sociétés et jeunesse en difficulté*, n°1, mars 2006, <http://rhei.revues.org/document133.html>.

se sentir solidaires des émeutiers. Par ailleurs, seule une partie des adolescents et des jeunes adultes qui traînent dans les rues participa à cet événement de quelques jours. Premièrement, les plus scolarisés, les plus insérés professionnellement, c'est-à-dire les « fils à papa » précédemment cités, prirent plus ou moins leurs distances, mais certains se laissèrent aspirer par le mouvement pour de multiples raisons⁴⁴. Deuxièmement, les plus épuisés par une consommation intensive de drogues, c'est-à-dire une bonne partie des « toxs », ne disposaient pas de l'énergie nécessaire pour jouer un rôle important.

Les émeutiers les plus actifs de 2005 correspondent aux jeunes les plus pauvres de la vie juvénile de rue et, parmi eux, aux plus « durs » et dynamiques (« les chauds » comme ils disent). Parallèlement, une dimension générationnelle les détermine également : celle de l'adolescence et de sa délinquance d'expression. La fin de l'adolescence (15/20 ans) a été au cœur des « troubles » dans ce quartier, comme dans le reste du territoire national. La solidarité et le mimétisme, dont témoignaient en 2005 les adolescents en question envers les émeutiers du reste du pays⁴⁵, s'appuient sur la similitude supposée des difficultés sociales rencontrées (« une cité, c'est une cité, c'est partout les mêmes galères » me dit l'un d'eux). Les arguments utilisés pour justifier l'action émeutière renvoient alors à une dimension structurelle et impersonnelle. Le cadre de référence privilégié correspond à celui de l'Etat-nation. Sans hiérarchiser les urgences, ils dénoncent à la fois la précarité subie sur le marché du travail lors des courts moments où ils y ont accès (stages sous-payés, contrats précaires, autoritarisme des petits chefs, emploi non déclaré, heures supplémentaires non payées...), l'absence d'une représentation politique capable de défendre leurs intérêts (« tous

44– A ce sujet voir : Stéphane Beaud, Michel Pialoux, « La « racaille » et les « vrais jeunes ». Critique d'une vision binaire du monde des cités », *Liens socio*, novembre 2005 (http://www.liens-socio.org/article.php3?id_article=977).

45– Tout en étant en compétition avec ceux des cités des alentours afin d'être reconnus par ces derniers comme les plus violents : la crainte se confondant trop facilement avec le prestige et la sécurité.

pourris ! », répètent-ils⁴⁶) et la perversité des institutions (ANPE, école, police...), jugées plus persécutrices que protectrices. Ils dénoncent aussi, surtout durant l'émeute, le fonctionnement « raciste » de « la » société française. Malgré la présence d'une poignée de « Blancs » dans la quarantaine d'émeutiers, une grille de lecture « ethnique » répond à celle du sens commun⁴⁷. « *Les Blancs s'en foutent de nous* » me dit l'un deux. Lorsque je remarque que des « Blancs » ont participé à l'émeute, il répond : « *Ouais, eux ils sont différents, ils sont comme nous, mais y'en a pas beaucoup* », me faisant ainsi comprendre qu'il voit en eux l'exception qui confirme la règle.

Par ailleurs, notamment durant l'action, ces jeunes focalisent sur le « *manque de respect* » symbolisé par les trois événements qui, en s'enchaînant rapidement sur fond de tensions sociales diverses et médiatisées, déclenchèrent une vague d'émeutes qui toucha plus de 300 communes⁴⁸ : 1– La mort « accidentelle » des deux adolescents poursuivis par la police et la communication cafouillée du Ministre de l'Intérieur Nicolas Sarkozy ; 2– Le terme de « Kärcher » et celui de « racailles »⁴⁹ prononcés sous le feu des projecteurs par le même Nicolas Sarkozy dans une rue de cité HLM, c'est-à-dire sur le territoire symbolique des jeunes

46– Comme si la crise politique actuelle nous ramenait aux « primits de la révolte » d'Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, Manchester University Press, 1959.

47– Nous pouvons préciser que, sur la quarantaine d'émeutiers, cinq vivaient dans une famille polygame (trois d'entre eux provenaient de la bande à Embre - et de la même fratrie) : autant dire que l'accusation de la polygamie, qui a marqué le débat public, ne semble pas la plus pertinente. La figure de l'étranger, de l'extérieur mais aussi de l'intérieur, « a bon dos ».

48– Ce chiffre provient de la communication du ministère de l'Intérieur et ne reflète pas précisément l'étendue des émeutes, pour des raisons à la fois techniques et politiques.

49– Pourtant les jeunes utilisent parfois ce terme comme un vrai compliment, notamment en verlan : « être une pure caillera », c'est être un « vrai » jeune de rue, qui sait truander, se battre et se sauver, et qui, face à un danger physique, démontre sa capacité à réfléchir vite et juste.

de rue et de cité ; 3) les gaz lacrymogènes qui pénétrèrent dans une mosquée, une situation vécue comme une atteinte radicale à la culture des anciens pays colonisés d'Afrique.

Une question resurgit régulièrement à propos de cette violence émeutière : pourquoi attaque-t-elle son propre environnement, les biens de ses voisins et les équipements publics qui sont à son service ? Outre le fait que s'extraire de son quartier représente un risque stratégique de premier plan (ne pas pouvoir s'enfuir aussi facilement), il faut souligner de nouveau l'exiguïté de cet environnement, qui est celle du « Nous » tel qu'il est défini par mes enquêtés. Cette exiguïté du « Nous » s'explique par la division extrême du milieu populaire (des milieux populaires dit-on aujourd'hui) et de sa jeunesse (*cf.* la première partie de cet article). Les voisins dont la voiture brûle sont jugés racistes, intolérants et agressifs, ou correspondent simplement à des étrangers sans visage et sans histoire. Seule une poignée est appréciée pour sa gentillesse et bénificie, sauf accident, d'un traitement de faveur.

Par ailleurs, les équipements publics ne sont pas automatiquement perçus comme des services acceptables et suffisants par la population qui les utilise quotidiennement, et en l'occurrence par les jeunes de rue. Par exemple, les arrêts de bus (qui furent saccagés) ne représentent pas pour eux un service dont profitent tous les habitants mais la propriété d'une entreprise privée⁵⁰ qui pratique des tarifs prohibitifs et des discriminations parfois lourdes de conséquences envers la clientèle typée « jeunes de cité ». Arouna, un jeune de la Bande à Embre qui connut enfant l'apréte du travail des champs, témoigne : « *Moi je voulais me faire le chauffeur de bus avec les moustaches, le costaud qui fait les tournées entre midi et deux. Lui, ce fils de pute, il s'arrête pas quand y'a que nous à l'arrêt de bus ! La dernière fois, j'étais seul tout (« tout seul » en verlan), je devais chercher un taf (un travail) à la Mission locale, j'avais un rendez-vous tu vois, et ce chien ne s'est pas arrêté. Du coup j'ai perdu mon rendez-vous. C'est pas abusé, je le connais pas moi. Mais tu vas voir, maintenant que je le connais, je vais pas le rater !* ».

50– Il s'agit en réalité d'une société d'économie mixte.

Loin d'être aveugle, nihiliste et gratuite, ou basée sur la dénonciation de causes structurelles, la violence potentielle d'Arouna se réfère à un contentieux spécifique, individuel, un problème qu'il qualifie de personnel. Nous constatons ici différentes justifications de l'action émeutière : de la dénonciation à dimension structurelle aux contentieux jugés « personnels ».

Sans bien sûr nier l'intérêt des dynamiques structurelles qui ont réuni les conditions nécessaires au déclenchement d'une spectaculaire vague d'émeutes, il s'agit d'y articuler le poids des contentieux locaux afin d'enrichir, à la marge, l'analyse générale⁵¹. En conséquence, pour éclairer la diversité des ressorts qui explique le rôle majeur joué par la bande à Embre lors de l'émeute⁵², que cela soit en ce qui concerne l'organisation de l'action (préparation de quelques cocktails Molotov et de jerricanes d'essence, choix des cibles...) ou au niveau de l'action en elle-même (incendies, rixes avec la police, intimidation des résidents...), nous pouvons prendre en compte les rapports de force « endogènes » à la vie juvénile de rue et de cité, et notamment l'impatience grandissante, éprouvée par Embre et ses proches, d'échapper à l'autoritarisme des CB. Lors de l'émeute, il s'agit de montrer indirectement aux CB que le rapport de force change, et que les petits jeunes d'hier méritent aujourd'hui certains égards.

Epilogue

L'émeute provoqua de vives tensions entre la bande à Embre et les CB : la délinquance d'expression des premiers, en attirant l'attention de la police, nuisit à la délinquance d'acquisition, devenue discrète par obligation, des derniers. Les CB réprimèrent la bande à Embre.

51– A ce sujet, voir par exemple : Michel Kokoreff, Pierre Barron, Odile Steinauer, *Comprendre les émeutes de novembre 2005 : l'exemple de Saint-Denis*, Rapport final, Centre d'analyse stratégique, Département Institution et société, 2006.

52– Sur la surreprésentation statistique au niveau national des jeunes issus des familles nombreuses d'origine sub-saharienne dans le déroulement des émeutes voir : Hugues Lagrange, *La structure et l'accident*, dans Hugues Lagrange et Marco Oberti (dir.), « *Émeutes urbaines et protestations. Une singularité française* », Paris, Presses de Sciences Po, 2006, p. 108-109 et p. 114.

Parallèlement, la police interpella Embre et Mamadou à leur domicile. Le déclin de l'émeute s'effectua avec l'épuisement de la bande à Embre, et fut orchestré à la fois par la police et par les jeunes de rue les plus craints, qui se trouvent être les délinquants les plus âgés et les mieux organisés. Les rapports entre les CB et la bande à Embre tendent aujourd'hui à se réduire à la métaphore de la paix armée. La vie juvénile de rue apparaît, sur ce quartier, particulièrement clivée : le clivage ethnique (Maghreb/Afrique sub-saharienne) se superpose au clivage « natifs des lieux »/*outsiders* (qui dépend du turn-over résidentiel), au clivage « générationnel » (jeunes adultes/adolescents) et au clivage socio-économique spécifique à l'économie illégale de la drogue (grossistes/petits dealers).

Durant les années 80 et jusqu'au début des années 1990, on trouvait sur mon terrain d'enquête des petits « caïds » dont les parents étaient franco-français ou venaient d'Europe du sud. Leur importance qualitative et quantitative dans la vie juvénile de rue périclita. À partir du milieu des années 1990, des jeunes d'origine familiale maghrébine ont tenu « le haut du pavé » en situation de quasi monopole. Aujourd'hui, la figure montante vient d'Afrique sub-saharienne. À travers cette succession se reflète une partie de l'histoire des immigrations françaises de la deuxième moitié du XX^e siècle, une histoire indissociable de celle de « la » pauvreté (absolue et relative à autrui). Le *leadership* de la vie juvénile de rue se recrute systématiquement parmi les plus pauvres des pauvres, aujourd'hui plus souvent subsahariens que maghrébins, d'où la lente transformation hiérarchique précédemment évoquée. Il s'agit d'un espace, d'un mode de socialisation, où les plus pauvres sont les meilleurs, où les derniers se servent les premiers, où il faut avoir faim pour exister.

Politiques de l'émeute – retour sur 2005

Michel Kokoreff*

Je voudrais proposer une analyse « à chaud » de ces émeutes urbaines, une analyse qui s'inscrit dans la continuité d'une longue enquête conduite dans plusieurs communes de la proche banlieue parisienne (*Cf La Force des quartiers*, Payot, 2003), ainsi que sur des observations partielles des événements dans un quartier du nord-est parisien. Cette analyse a donné lieu à deux publications auxquelles je me permets de renvoyer pour ceux qui souhaiteraient en savoir plus ; l'une, « Les émeutiers de l'injustice »⁵³, l'autre, « Comprendre le sens des émeutes »⁵⁴.

Cette analyse part d'une hypothèse, ou d'un parti pris si vous préférez qui consiste à dire ceci : on ne peut rien comprendre à ces émeutes urbaines survenues dans les quartiers populaires, mais aussi bien au-delà, sans prendre en compte les dimensions politiques qui leur sont inhérentes.

Mon propos tient en quatre points :

1– Si, de fait, cette dimension politique a été d'emblée disqualifiée (ce qui en révèle les enjeux *a contrario*) ;

2– En quoi consiste-t-elle ?

3– Comment en rendre compte d'un point de vue sociologique ?

*– Depuis cette communication, Michel Kokoreff a notamment publié, *Sociologie des émeutes*, Paris, Payot, 2008.

53– Cet article est paru dans le n°44 (mars-avril) de la revue *Mouvements* (« Emeutes et après ? »)

54– Il a été publié dans *Regard sur l'actualité* paru en avril 2006.

4— Et pourquoi cette dimension des quartiers qu'il faut bien appeler « pauvres » (au moins par contraste) reste largement occultée/impensée dans l'ensemble de la société française, mais aussi, parmi bien des intellectuels ou des chercheurs ?

Premier point

Ces émeutes ont été d'emblée disqualifiées par le pouvoir. Dès le lendemain du 27 octobre qui a vu la mort, dans des circonstances aussi dramatiques que restées non élucidées, de ces deux jeunes adolescents de 15 et 17 ans, Zyed Benna et Bouna Traoré qui étaient poursuivis par la police, les déclarations du ministre de l'intérieur et du premier ministre (dans l'ordre chronologique) ont consisté à dire que ces incidents s'inscrivaient dans une banale affaire de délinquance, et par là, à dégager les pouvoirs publics et la police de toute responsabilité. Si plusieurs versions ont été formulées (cambriolage, vol de chantier...), la disqualification publique des victimes a été marquante. Or ces déclarations se sont avérées non seulement inexactes mais à bien des égards choquantes pour les familles des victimes et leurs proches, ainsi que pour les majorités silencieuses habitants les quartiers et cités populaires. Elles ont ainsi largement contribué (était-ce calculé, on peut se poser la question...) à alimenter un climat de tensions et de violences dans ce contexte urbain déjà très dégradé. Le caractère dominant du vocable de « violences urbaines » dans l'emballement médiatique qui a suivi, est révélateur de cette stratégie de disqualification de ce qui a constitué – qu'on le veuille ou non – une forme de révolte populaire ; et c'est ce vocable dominant qui a été repris bien au-delà des franges les plus conservatrices de la classe politico-médiatique.

Afin de marquer mes distances avec cette construction politique et médiatique, le terme d'« émeutes » s'avère plus adéquat. L'émeute s'inscrit dans un processus historique et souligne la dimension d'émotion collective qui en est à l'origine, mais aussi la dimension de révolte, de protestation, sinon de soulèvement. Cette « révolte des banlieues » est le produit d'une tension centrale et récurrente entre les jeunes et la police. Mais entre les uns et les autres, il y a aussi – ne l'oublions pas – des familles, pères, mères,

sœurs, voisins et voisines, bref il y a la société civile. Certains l'ont noté, ces émeutes n'auraient pas été possibles si elles n'avaient pas bénéficié d'un assentiment, au moins tacite, de ces habitants des quartiers.

Évidemment, il est assez facile en tant que chercheur de prendre le contre-pied du discours de la loi et de l'ordre. En gros, ce qu'on a entendu c'est plutôt une lecture sociale consistant à inscrire ces événements dans le script bien connu de la « crise de banlieues » occupant le devant de la scène depuis le début des années 1980. On a sans doute raison de rappeler les multiples causes et raisons sociologiques qui constituent le terreau de ces émeutes urbaines. Mais pour autant, il me semble – et ce n'est pas seulement vrai pour novembre 2005 en France, c'est vrai en Angleterre, en Belgique, aux Etats-Unis – que ces raisons sociologiques sont souvent extérieures aux événements, qu'elles ne permettent pas d'en comprendre la logique propre. Si nécessaires soient-elles, elles ne sont pas suffisantes. Bref, il me semble, et je dis cela avec un brin de provocation pour susciter le débat, que cette espèce de minimum syndical consistant, du côté des sociologues, à s'en tenir aux causes sociales des émeutes, passe un peu à côté de la singularité de ce qui est advenu.

Deuxième point

Or, en quoi consiste cette singularité ? Et comment l'interpréter ? Jamais en France nous n'avions assisté à des émeutes d'une telle intensité et d'une telle durée, qui se sont diffusées à l'ensemble du territoire national. Certes, des émeutes se sont déjà produites en France depuis celles survenues à Vaulx-en-Velin en 1990 jusqu'à celles de Toulouse en 1998 et bien d'autres encore dont, d'ailleurs, il a été rarement fait mention, traduisant une sorte d'amnésie collective. Le fait est qu'elles avaient une dimension essentiellement locale. Or ce qui est caractéristique des événements de novembre, c'est la diffusion du phénomène : trois cents communes et de nombreux départements ont été touchés, sans se concentrer seulement aux « zones urbaines sensibles ». On a donc assisté à un phénomène national.

Mais c'est aussi la signification des émeutes de novembre qui est spécifique. Elles peuvent se lire comme l'expression d'un profond senti-

ment d'injustice, de relégation, de mépris, largement partagé par les jeunes et les moins jeunes qui habitent ces espaces urbains tout à la fois paupérisés, stigmatisés, enclavés et racisés. Ce sentiment d'injustice se traduit notamment par un rapport pour le moins problématique entre ce qu'on appelle de façon générique les « jeunes des cités » d'un côté, et de l'autre côté des représentants des institutions, à commencer par l'école, les collectivités locales, la justice, et bien sûr la police. C'est une dimension absolument centrale qui d'ailleurs n'est pas nouvelle, mais qui a pris lors de cet automne 2005 un caractère particulièrement violent et inquiétant. Typiquement, les violences policières sont l'élément déclencheur des violences juvéniles et des dégradations. Mais la tension entre ces jeunes plus ou moins marginalisés, exclus, désaffiliés – on peut utiliser des termes variés – et des jeunes policiers, mal encadrés, envoyés un peu « au casse-pipe » dans des territoires qu'ils ne connaissent pas, cette tension donc est quotidienne et joue un rôle important dans l'ambiance des quartiers. Ce qui fait que d'une certaine manière ces émeutes étaient prévisibles ou en tout cas elles n'ont pas surpris un certain nombre d'acteurs et de chercheurs. Mais encore une fois, ce qui est singulier, c'est que cette tension a pris la forme sinon d'une action collective, du moins de micro mouvements entrant en résonance sous l'effet d'actualité que leur a conféré les médias.

Certes, le sentiment d'injustice au sein des milieux populaires n'est pas nouveau. Longtemps il s'est inscrit dans l'espace du travail ou dans le hors travail, régulé par une logique de classes. Or dans le cas présent, ce sentiment d'injustice a trouvé dans la figure de la police un ressort particulièrement important. En même temps, le rapport à la police cristallise à l'excès un rapport problématique entre les adolescents et les jeunes adultes des cités et les institutions. Ainsi, on l'a vu à l'échelle locale, des établissements scolaires ont été visés par des départs de feu, des dégradation ou (plus rarement) des incendies, ce qui permettrait éventuellement de comprendre que ces actes ne sont pas totalement irrationnels mais qu'ils résultent de cette expérience du mépris, de l'arbitraire, qui caractérise les jeunes surreprésentés dans les quartiers populaires périphériques. De même, les incidents survenus à Clichy-sous-Bois après le 27 octobre – y

compris le jet d'une grenade lacrymogène sur la mosquée – permettent de comprendre comment on rentre dans un cercle de provocations réciproques qui n'a rien à voir avec la pure délinquance mais n'est pas non plus réductible à une illustration de la crise sociale. Il faudrait, précisément, ajouter aussi la dimension territoriale de ces incidents ou désordres dont on peut supposer qu'ils sont le produit de contentieux antérieurs et ne peuvent s'expliquer qu'à partir d'une analyse fine des rapports entre les jeunes, les représentants des institutions, mais aussi les commerçants dont les boutiques ont été mises à feu (...) Ce qui est en jeu, c'est me semble-t-il une tension entre un *déni de citoyenneté* et un *désir d'émancipation*, une expérience de l'*indignité* et une demande de *respect*. Car il n'aura échappé à personne que pendant que l'on demandait que justice soit faite (lors de la marche silencieuse ayant eu lieu à Clichy-sous-Bois dès le samedi 29 octobre), il y avait aussi exprimée une demande de respect qui constitue bien évidemment une catégorie sociale et politique qui est aujourd'hui très centrale et qu'il faudrait sans doute approfondir beaucoup plus que je ne peux le faire ici. `

Troisième point

Comment en est-on arrivé là ? Tout un ensemble de phénomènes structurels permettent de comprendre le terreau sociologique de ces émeutes. Il est frappant de constater le décalage qui s'est instauré entre, d'un côté, la façon dont les débats publics sont construits, les orientations politiques sécuritaires que l'on connaît depuis une dizaine d'années, et de l'autre les nombreuses recherches des sociologues, des ethnologues et d'autres qui montrent bien comment ces quartiers pauvres concentrent les effets des processus cumulatifs d'exclusion, de désaffiliation, de ségrégation, de discrimination – avec d'ailleurs des convergences frappantes en termes de résultats, malgré des approches théoriques ou méthodologiques souvent très différentes. Ces raisons sont à la fois bien connues et bien étudiées, mais finalement on en tient peu compte. Soulignons au passage ce paradoxe : bien que très sollicités, les chercheurs sont devenus en partie inaudibles...

Cela étant dit, je voudrais mentionner deux autres facteurs qui résultent de ce qui précède. Le premier concerne l'aveuglement politique. Aveuglement à l'égard des fractures socio-urbaines dues aux effets cumulés de la désaffiliation sociale, de la ségrégation urbaine et des discriminations de toute sorte (ethnique, raciale, religieuse, sexuée). Aveuglement politique à l'égard des effets délétères de la communication du gouvernement. Bien évidemment, les déclarations sur la « racaille » de Nicolas Sarkozy ne permettent pas à elles seules d'expliquer les trois semaines d'émeutes. Simplement, lorsqu'on les rapporte à ces trois années écoulées depuis 2002, au durcissement de l'arsenal répressif, au processus de criminalisation de ces « nouvelles classes dangereuses », elles prennent toute leur signification.

Le second facteur relève de l'impossible réforme de la police. On le sait, nous sommes confrontés, en France, à une incompétence professionnelle de la police urbaine. Si on reprend les analyses du regretté Dominique Monjardet (*Cf. Ce que fait la police*, La Découverte, 1986) sur les trois strates de la police, on peut constater ceci : si en matière criminelle la police française est légitime, si la police de maintien de l'ordre n'est pas dénuée d'efficacité, pour ce qui est de la police urbaine, là par contre, le constat n'est pas du tout le même. La mise en oeuvre d'une « police de proximité » visait à remédier à cette incompétence professionnelle... On sait ce qu'il en est advenu, elle a été enterrée une fois la droite revenue aux affaires pour des raisons tant corporatistes qu'idéologiques. Or c'est là un problème majeur. Plus de 60% de gardiens de la paix qui interviennent en Ile-de-France ont moins de 30 ans. Dans les quartiers du nord-est parisien, j'ai pu rencontrer un gradé qui me disait que ses hommes étaient encore plus jeunes, avec une moyenne d'âge de 25/26 ans. Or ces fonctionnaires intervenant dans les quartiers les plus « chauds » sont non seulement dénués d'expérience mais mal encadrés... D'où des comportements inadmissibles, l'installation dans une culture de la provocation réciproque, le renversement de situations de violences illégitimes à l'égard des jeunes en outrages, lesquels outrages ont connu un essor exponentiel depuis quinze ans. Tout cela pèse très lourd dans l'expérience des jeunes, leur subjectivité, à un point qu'il nous est sans doute difficile d'imaginer, « nous »

qui sommes peu confrontés à ces situations et vivons dans un autre monde. Face à cette situation, Dominique Monjardet proposait de faire ce que d'autres pays ont déjà fait : il y a des émeutes, alors on reforme la police. Comment reforme-t-on la police ? En dissociant la police urbaine du domaine des compétences de l'Etat régalien, en favorisant progressivement sa décentralisation. Je ne sais pas si la société française est prête à accepter cette réforme. Mais il faudra bien s'y pencher un jour.

En résumé, le sentiment d'indignité sociale exprimée tout particulièrement par les jeunes dans les cités, qui est lui-même le produit des mutations sociologiques qui ont affecté les quartiers les plus pauvres, l'aveuglement politique, l'incompétence de la police urbaine, tels sont quelques uns des facteurs qui permettent de comprendre ce qui s'est passé.

Quatrième point

Reste la *dimension politique*. Ces émeutes urbaines expriment aussi un fait peu pris en compte par les observateurs, c'est qu'il y a du politique dans les quartiers pauvres ! Dire cela n'est pas seulement considérer que la question des quartiers populaires est aussi de l'ordre du politique, mais que ces derniers sont aussi l'enjeu et le cadre de formes nouvelles d'action et de mobilisation collectives d'un certain nombre d'acteurs. Pour autant, prendre en compte cette dimension nécessite sans doute de changer de paire de lunettes. Cela suppose de se déprendre d'un mode de pensée et de catégories consistant à rapporter l'action militante essentiellement à des formes organisées politiquement et syndicalement. Dans le contexte qui nous intéresse, ces actions politiques ne passent ni par des partis – l'enquête d'Oliver Masclet⁵⁵ sur Gennevilliers est à ce sujet éloquente – ni par les syndicats qui n'ont pas de prises sur ces quartiers. On pourrait citer le mouvement des « Indigènes de la République », « La Banlieue s'exprime », « DiverCité » et autres réseaux évanescents, précaires. Cette dimension politique a été centrale dans les commentaires qui ont pu être fait par un certain nombre d'acteurs et de collectifs pendant et après les émeutes. Mais

55– O. Masclet, *La Gauche et les cités*, La Dispute, 2003.

elle n'est pas seulement le fait d'« intellectuels des cités » ou de militants issus de classes moyennes, elle a été portée – à qui veut l'entendre – par des adolescents et des jeunes adultes exaspérés du peu de considération dont ils sont l'objet dans leur vie quotidienne. Et c'est bien le problème que posent, me semble t-il, ces émeutes, à savoir la faible visibilité sociale de cette demande de politique qui ne fait pas écho, peine à accéder dans l'espace public et à trouver une issue.

Il me semble que si on ne prend pas en compte cette dimension politique que j'ai suggérée sans doute bien confusément et trop rapidement, et si on ne prend pas en même temps en compte le fait qu'il y a une sorte de potentiel politique dans les quartiers qui ne se réduisent pas à un cumul des déficits et des carences, on se réserve des lendemains encore bien sombres.

Recompositions historiques et citoyennes dans les « territoires perdus de la République française »⁵⁶

Mamadou Diouf

Cette étude s'essaie à une double perspective : rendre compte de l'actualité du débat sur les traces laissées par l'empire colonial français et les contours et détours qu'elles prennent, formes et formules de leur affichage public et privé, autant en France que dans les ex-colonies, territoires et départements d'outre-mer. De ce fait, elle s'intéresse à un moment particulier d'une longue histoire rythmée par des tentatives plus ou moins réussies de formulation et de mises en œuvre d'une politique de fabrication (les leçons de la mission civilisatrice et de l'invention de l'Afrique⁵⁷ et/ou des traditions⁵⁸) de l'indigène d'abord, puis de l'immigré ou du citoyen français issu de la seconde génération.

Deux situations différentes donc, mais qui se confondent dans l'opinion publique et les discours de propagande politique. On tentera aussi d'introduire le bruit et la fureur caractéristiques de l'aventure coloniale, de ses compromis et révisions, de sa violence et de son paternalisme, de son économie des connaissances dont l'absence légitime la narration lisse et

56— Une partie de la documentation et certaines sections de cette étude ont été utilisées dans un article à paraître en anglais, dans un livre édité par T. D. Keaton, T. Shapley-Whiting & T. Stovel, *Black France-France Noire : The History and Politics of Blackness*. A paraître, Duke University Press.

57— V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

58— T. Ranger, « The Invention of Tradition in colonial Africa », E. Hobsbawm & T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University, 1983.

sans aspérités de la République et de son universalisme fraternel, de la nation, de la citoyenneté et des codes moraux, sociaux, culturels et culinaires.

La (re)mise en circulation aussi bien de la qualification que de la qualité *d'indigène* s'inscrit précisément dans ce contexte marqué par les batailles autour de l'identité française. Une bombe à la fois ironique et destructrice lancée avec force aux pieds de la République française.

Le moment de cette (re)découverte et (re)mise à l'épreuve du savoir colonial, de sa grammaire et de ses concepts a ouvert de multiples chantiers relativement aux représentations de la France et à la place de l'immigration et de la diversité culturelle dans la tourmente identitaire qui bouleverse le paysage politique et démographique français. Il s'affiche dans des expressions publiques qui ont attribué depuis un peu plus de trois décennies une place de choix au Front national de Jean-Marie Le Pen et son discours xénophobe et raciste qui ont fini par contaminer le discours politique de la droite française.

L'élection de Nicolas Sarkozy à la tête de la République Française, le recyclage du discours ethnographique sur l'Afrique et les sociétés africaines hors des tourments de l'histoire, du progrès et de la civilisation (les discours du nouveau président français à Dakar et à Tunis) et la création d'un Ministère de l'immigration et de l'identité nationale, attestent de la banalisation non seulement de la xénophobie ordinaire mais plus sûrement encore, du retour de l'idéologie coloniale et de la mission civilisatrice, avec ses ambiguïtés et ambivalences, ses poussées de fièvres nationalistes et racistes, ses ambitions missionnaires et pédagogiques, sa violence et son lyrisme romantique pour contraindre « le bon sauvage » à se conformer à l'image que la République s'est faite de lui.

Les deux notions auxquelles référence est faite pour rendre compte de ce moment sont celles de « *malaise* » ou de « *mal français* » pour indiquer deux situations critiques : d'une part, les manières changeantes et multiples dont les Français et leur classe politique construisent leurs angoisses et leurs peurs face aux violences engendrées par plusieurs facteurs : la globalisation et le (néo)libéralisme ; la consolidation de l'espace économique européen et ses conséquences économiques, politiques et sociales sur l'identité française et son modèle socio-économique et culturel (« *l'ex-*

ception française ») ; les retours aux « fondamentalismes » religieux, produisant narrations, théories et pratiques politiques dont la principale ressource est constituée par une population d'immigrés et de leurs descendants, qui en sont devenus les principaux adeptes. Autant leur corps (la couleur de leur épiderme) que leurs traditions religieuses, culinaires, sexuelles, vestimentaires et intellectuelles les tiennent à distance du « référent fondamental » produit par la philosophie des Lumières et de l'universalité française de la citoyenneté républicaine – ils ne sont que le Nègre, l'Arabe ou l'Asiatique fondamental dont l'existence et la présence dans le monde demeurent étroitement sinon exclusivement du ressort des regards et discours occidentaux⁵⁹. D'autre part, la montée des revendications dites communautaires dont le point d'incandescence est atteint avec la publication du manifeste des « Indigènes de la République », le vote parlementaire du 23 février 2005 qui intime aux éducateurs de la République de souligner les « aspects positifs de la colonisation française », les émeutes qui ont secoué en octobre et novembre 2005 les banlieues des grandes villes françaises⁶⁰ et le recours à l'arsenal répressif de la loi de 1955 sur l'état d'urgence pour les contenir, constituent le second volet des situations auxquelles on peut se référer.

59– E. Said, *Orientalism*. New York, Random House, 1978 ; D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000 et *Habitations of Modernity. Essays on the Wake of Subaltern Studies*. Chicago, University Press, 2002; Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*. Princeton, Princeton University Press, 1999.

60– Les banlieues ont été qualifiées de « territoires perdus de la République » par la Secrétaire d'Etat français à la Ville, Fadela Amara pour rendre compte de la citoyenneté de seconde zone de ses habitants « qui ne se sentent pas pleinement citoyens », dans un environnement dominé par le chômage, des options culturelles et une mobilité limitées, des conditions sanitaires, éducatives et sécuritaires précaires et des interventions policières musclées et régulières. « A Daughter of France's 'Lost Territories' fights for Them » by S. Erlanger, *The New York Times*, International Report, Saturday June 14, 2008, p. A6. Il est intéressant de noter que dans cet entretien avec le journaliste américain, Fadela Amara précise que le mouvement qu'elle a fondé en 2003, « Ni Putes, Ni Soumises » se battait

Le contexte d'élaboration de ce texte invite à une lecture coloniale du moment qui nous occupe. Les forts relents de l'arsenal déployé pour contenir les manifestations et destructions remettent en mémoire les stratégies mises en œuvre au cours de la dernière période coloniale, à Thiaroye (Sénégal), à Madagascar ou à Sétif, pour ne citer que quelques exemples de la répression meurtrière qui suit immédiatement la fin de la Seconde Guerre mondiale. Il affiche en même temps la violence et l'arbitraire constitutifs du système colonial⁶¹. Concernant la maladresse du recours à une loi datant de la guerre d'Algérie, la réponse de J.-P. Chevènement à *Jeune Afrique l'intelligent* est symptomatique de l'aveuglement républicain dominant au sein de la classe politique française⁶² : « *Cette loi date, en effet, de 1955, mais il faut bien que les lois aient une origine historique !* »⁶³. Se doutait-il qu'il se plaçait dans la perspective adoptée par l'auteur de *De la démocratie en Amérique*, Alexis de Tocqueville qui qualifiait les excès, la brutalité, les destructions, massacres et expropriations de la colonisation en écrivant, brutalement : « *J'ai souvent entendu des hommes que je respecte,*

pour protéger les femmes de la violence ; de l'idéologie et des prescriptions patriarciales héritées de la colonisation et des sociétés traditionnelles et réinscrites sur les territoires des banlieues. Ce qu'elle réclame, c'est que « vie soit donnée aux grands principes » et valeurs de la République, « partout dans notre pays, spécialement dans les quartiers sensibles», *Ibid.*

61— Voir sur ce thème, les interventions théoriques et militantes de Jean-Paul Sartre, « Colonialism is a System », *Interventions*, 3, 1, 2001 (127-240) et la préface à Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*. New York, Grove Press, 1963) et celles psychologiques d'O. Mannoni, *Prospero et Caliban. Psychologie de la Colonisation*. Paris, Editions Universitaires, 1949 et d'Albert Memmi, *Portrait du Colonisé*, précédé du portrait du colonisateur. Paris, Buchet, 1957.

62— La classe politique en cause inclut aussi des acteurs issus de l'immigration. Fadela Amara fournit une parfaite illustration de leur républicanisme : « nos principes défendent l'égalité, condamnent le relativisme culturel et combattent les traditions archaïques. C'est pour cela que je me réclame de l'héritage de la Révolution française... Je suis un universaliste. Je crois fortement aux valeurs de la République – liberté, égalité, fraternité – et de la laïcité. « A Daughter of France's 'Lost Territories' fights for Them » by S. Erlanger, *The New York Times*, International Report, Saturday June 14, 2008, p. A6.

63— N° 2341, 20-26 novembre 2005, p. 29.

mais que je n'approuve pas, trouver mauvais qu'on brûlât les moissons, qu'on vidât les silos, et enfin qu'on s'emparât des hommes sans armes, des femmes et des enfants. Ce sont là, suivant moi des nécessités fâcheuses »⁶⁴ mais auxquelles tout peuple qui voudra faire la guerre aux Arabes sera obligé de se soumettre. Ne devrait-il pas méditer cette mise en garde de ce dernier qui poursuit, « *Dieu nous garde de voir jamais la France dirigée par l'un des officiers de l'armée d'Afrique [...] une fois [qu'il] a adopté l'Afrique et en a fait son théâtre, contracté bientôt des habitudes, des façons de penser et d'agir très dangereuses partout, mais surtout dans un pays libre, il prend l'usage et le goût d'un gouvernement dur, violent, arbitraire et grossier* »⁶⁵. Peut-être accepte-t-il, des pratiques dures, violentes, arbitraires et grossières dans les frontières internes qui circonscrivent des lieux (les banlieues) hors de la république (de ses institutions, de sa morale civique) et de l'identité nationale française. Des espaces indigènes – les territoires perdus par la République – que l'État a pour mission de civiliser ou de réprimer. On le constate aisément, la qualité d'indigène n'est pas uniquement le produit d'une auto-assignation, elle est la conséquence d'une construction idéologique et de pratiques politiques qui assignent une place précise à des individus et des communautés, hors de la jouissance des droits et responsabilités de la citoyenneté.

Ce qui choque l'ancien Ministre de la défense de François Mitterrand, ce n'est ni la nature répressive et la place de la loi dans la mémoire coloniale française mais uniquement sa prorogation de trois mois. Aujourd'hui, oublious de cette généalogie qui cantonne les indigènes dans les ténèbres, il les somme de se conformer à la règle de la modernité occidentale par l'intégration et l'assimilation, alors que leur sont refusés, dans le même mouvement, les acquis matériels, moraux et politiques des grandes victoires de cette modernité. Ils endosseront en fait les symptômes des dysfonctionnements et dérèglements qui menaceraient la survie de la société française. Ils constituent plusieurs menaces, *démographique, sani-*

64— A. de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*. Paris, Complexe, 1988, p. 77.

65— *Ibid.*, p. 88-89.

taire, culturelle et religieuse, se multiplient à une vitesse vertigineuse tout en opposant la jeunesse de leur population au vieillissement de celle de l'hexagone. Ils sont porteurs du VIH et du bacille de la tuberculose que l'on croyait vaincu, vivent dans des conditions de pauvreté et de promiscuité offrant les conduites les plus favorables aux développements de pandémies (SARS/grippe aviaire) risquant d'effacer l'humanité toute entière de la surface du globe. Leurs pratiques culturelles et religieuses « ont introduit subrepticement les traditions barbares et primitives de la polygamie, de l'excision, des violences domestiques et de la domination patriarcale dont les principales victimes sont les femmes et les enfants, tous dérèglements qui se manifestent par l'échec scolaire, la délinquance, les trafics de tous ordres, la dilution de l'autorité parentale, le refus de l'autorité... Le mot « malédiction », me semble-t-il, concentre tous les paradoxes de cette trajectoire française, recroquevillée sur une histoire qui refuse d'aménager un espace aux populations qui rejoignent la communauté française, ne leur offrant le statut de citoyen ou la carte de travail qu'à la condition de s'intégrer et d'effacer leur passé, de gommer leur mémoire, sans leur offrir pour autant une place dans le présent et le futur de la nation dont ils sont censés faire partie. Aux deux protagonistes se faisant face dans leur diversité, il ne reste alors plus que le recours à la violence de la revendication et des émeutes pour les uns, et au recours à la répression, à la réglementation et aux méthodes disciplinaires pour les autres, y compris dans le champ de la production intellectuelle, en particulier historique.

La construction historique qui commande la lecture de Jean-Pierre Chevènement s'autorise deux points aveugles pour assurer sa validité. Le premier renvoie à une histoire française qui est soit amputée de sa dimension impériale ou qui a subi une révision qui la rend méconnaissable alors que les émeutes qui ont secoué les banlieues françaises témoignent de la forte prégnance des référents coloniaux dans la culture française – cultures administrative et policière incluses. Le second point contribue au refus de participer aux débats multiculturels ouverts par la forte présence de communautés de migrants et de citoyens de seconde génération dans les sociétés européennes contemporaines. Dans le premier cas, sont passées sous

silence, les opérations principalement administratives auxquelles la France a eu recours pour transiger avec l'idéologie, les règles juridiques et les principes républicains pour assurer le succès économique et politique – l'établissement de l'ordre public et moral et de la loi – de l'aventure coloniale. Des opérations qui ont privilégié des traitements plutôt administratifs que légaux. Les nombreuses transactions réalisées sont repérables, par exemple, dans l'histoire des Quatre Communes du Sénégal (Saint-Louis, Gorée, Rufisque et Dakar)⁶⁶. Autant le langage que les formes qu'elles ont prises paraissent tributaires de circonstances précises qui apparaissent comme des moments de crises. Pour illustration, on peut se référer à plusieurs épisodes de l'histoire de l'Afrique occidentale française et de la colonie du Sénégal en particulier.

Détours historiques

Le premier acte s'est joué sur la scène des guerres de la Révolution de 1789 et de l'empire napoléonien. Les Saint-louisiens de la colonie du Sénégal réussissent à obtenir des droits citoyens, en particulier le droit de vote, sans être soumis au code civil français. Ces droits seront progressivement étendus aux populations de Gorée, Rufisque et Dakar entre la Révolution française et 1887. La soustraction au code civil témoigne de la reconnaissance du pluralisme culturel au sein de l'Empire français comme un mécanisme essentiel pour assurer la loyauté des indigènes à la cause française dans la compétition pour la constitution des possessions coloniales. Elle est passée sous silence dans la narration républicaine métropolitaine pour exhiber la vocation intransigeante à assimiler de la nation française. La démarche, plutôt administrative que légale, assure le maintien de la fiction de la réussite de la politique d'assimilation et gomme les

66– G. Wesley Johnson, *The Emergence of Black Politics in Senegal*. Stanford, Stanford University Press, 1971; M. Diouf, « The French Colonial Policy of Assimilation and the Civility of the Originaires of the Four Communes (Senegal): A Nineteenth Century Globalization Project », B. Meyer & P. Geschiere (eds.), *Special Issues Development and Change*, 29, 4, 1998, p. 679-702.

échanges réciproques qui configurent un espace public colonial aux ressources culturelles, politiques, sociales et économiques plurielles.

Le second acte se joue au cours de la première guerre mondiale. Blaise Diagne est élu premier député noir à l'Assemblée nationale française par les « originaires » des Quatre Communes. Dans le contexte de la guerre, il se fixe la mission d'établir sur des fondations juridiques et légales solides, le statut des originaires. Profitant de la demande de l'armée française en soldats africains, il fait adopter la loi de 1915 sur la conscription des adultes masculins des villes sénégalaises de plein exercice et celle de 1916 qui reconnaît le statut citoyen des habitants des Quatre Communes qui sont soustraits au territoire du code civil. Les lois de 1915 consacrent donc une reconnaissance légale du pluralisme culturel dans l'Empire et la République dont l'administration coloniale l'emportait toujours contre les magistrats, depuis la nomination de Faidherbe à la tête de la colonie du Sénégal en 1854. Une reconnaissance silencieuse, presque honteuse.

Le troisième acte a eu pour théâtre les discussions de la première Constituante de 1946 qui ne mentionne nulle part l'impact de la diversité culturelle sur l'attribution de la citoyenneté aux indigènes de l'Empire. Mieux, la loi Lamine Gueye qui élargit la citoyenneté française aux indigènes a survécu au rejet de la première Constitution proposée, suite à la mobilisation du parti colonial.

Le quatrième acte se noue autour du retour de Charles De Gaulle au pouvoir et du référendum de 1958 qui met en place l'Union Française. Elle consacre la reconnaissance de chaque colonie comme une unité politique autonome et établit l'union avec la France, dans un cadre confédéral. Pour la majorité des leaders qui avaient fait le choix de voter positivement pour l'Union – la seule Guinée faisant exception⁶⁷ – plus que la nouvelle fédération regroupant la France et ses « colonies », c'est le maintien d'un espace politique, économique, éducatif commun, qui a consacré solidement l'unité de ces dernières. Selon F. Cooper, « la Communauté Française

67– Sur l'exception guinéenne, se reporter à Elizabeth Schmidt, *Cold War and Decolonization in Guinea, 1946-1958*. Athens: Ohio University Press, 2007), en particulier le chapitre 6.

qu'ils imaginaient, offrait la possibilité de bâtir une fédération d'Etats africains qui partageaient une expérience coloniale et une langue communes, une unité politique territorialement et démographiquement significative pour peser d'un poids réel sur l'échiquier d'un monde d'inégalités qui est plus l'expression d'une nationalité africaine que la fiction coloniale de territoires singuliers. Une fédération africaine pourrait s'associer dans une parfaite égalité avec la France métropolitaine dans une confédération française supranationale. Dans la compréhension de Mamadou Dia Président du Conseil du Sénégal, « *Il est indispensable, en dernière analyse, que la conception impérialiste de l'Etat-nation cède le pas à la conception moderne de l'Etat multinational* »⁶⁸.

On remarquera que dans les trois cas cités, il y a de manière délibérée ou non une disjonction rigoureuse entre cultures et droits, associée à une reconnaissance administrative et institutionnelle du pluralisme culturel. Le dernier acte qui s'ouvre au milieu des années 70, se joue dans un décor de banlieues « envahies » par les objets, les corps, les odeurs, les langages, la musique et les « us et coutumes » des migrants et de leur progéniture. Les banlieues françaises reçoivent une population étrangère de plus en plus importante, en particulier avec les regroupements familiaux et la multiplication des crises dans les anciennes colonies françaises, dans les quartiers périphériques, avec des logements bon marché qui connaissent un taux de chômage des jeunes de presque 40%⁶⁹. On estime cette population issue de l'immigration (les immigrés et leurs descendants) entre cinq et six millions de citoyens français. Elle représenterait donc environ 8% de la population française⁷⁰. Vivant dans des conditions difficiles, ils reflètent une image publique très négative qui concentre toutes les tares sociales et morales : la délinquance, l'insécurité, l'irresponsabilité, la

68– Fred Cooper, *Possibility and Constraint : African Independence in Historical Perspective*, (Forthcoming).

69– « A Daughter of France's 'Lost Territories' fights for Them » by S. Erlanger, op. cit. p. A6.

70– *Idem*.

pauvreté, le désordre et les tendances et dérives communautaristes. Ces pratiques sociales, religieuses et culturelles insèrent insidieusement la France dans des logiques ethniques et la détournant ainsi de son identité républicaine, laïque, et démocratique⁷¹.

Il ne s'agit plus alors d'accommoder les cultures matérielles et les pratiques sociales des immigrés, pour les besoins économiques et militaires de l'Empire (1789, 1916), ni pour les besoins de main d'œuvre (l'après Seconde Guerre mondiale) ou du maintien du prestige et de la grandeur de la France dans le contexte de la guerre froide (1958), mais de minimiser leur présence en France et leur imposer la règle républicaine contre une mémoire et une conscience communautaire en formation. Les raisons économiques et politiques qui avaient assuré le triomphe de la logique impériale sur la raison raciale, ouvrant grandes les portes de la métropole aux migrants de l'Empire, cédaient soudain sous le poids de l'intégration progressive de la France à l'Europe, l'installation définitive des migrants, la formation de la seconde génération et les poussées nationalistes européennes.

Le temps des « immigrés » et leur présence controversée dans l'espace public français, inaugure une révision de l'histoire coloniale française à l'aune de l'idéologie républicaine, laïque et démocratique. Ce temps a pour cadre la mise en œuvre d'opérations d'inclusion et d'exclusion sur la base du rejet du pluralisme culturel et du refus obstiné de considérer d'autres options. Le rejet du pluralisme et des options multiculturelles constituent précisément le second point aveugle de la construction de l'histoire pour servir le présent. L'expression la plus dramatique de ce rejet a été la réaction à la conférence prononcée par l'archevêque de Canterbury, Rowan Williams, en février 2008. Considérant le poids de la communauté immigrée dans la population britannique, il se demandait si le système légal de la Grande Bretagne allait permettre aux tribunaux non chrétiens de décider de certaines questions relatives au droit de la famille. Choisissant soigneusement ses mots et, établissant les conditions d'un accord préalable des parties concernées, la

71– Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, Paris, Flammarion, 2000.

reconnaissance et la protection des droits égaux des femmes, il suggérait que la mise en place de tribunaux musulmans et juifs orthodoxes pour s'occuper des questions relatives aux mariage et divorce n'était pas une mauvaise idée⁷². Les réactions ne se sont pas fait attendre. Selon Noah Feldman, Professeur de Droit à Harvard University, « *Ce fut infernal. Des politiciens de toute obéissance aux figures les plus importantes de l'Eglise en passant par les tabloïds toujours à l'affût, il fut demandé au leader de la seconde communauté chrétienne la plus importante au monde de revenir sur ses propos et même de démissionner...* Il est facile d'imaginer que l'outrage n'était nullement causé par la référence à la loi juive orthodoxe ! Dans le débat public, le mot « charia » était la référence radioactive »⁷³, désignant ainsi une communauté d'hommes et de femmes dont les cultures, mémoires, pratiques sociales et codes moraux et vestimentaires qui leur sont associés, étaient la préoccupation principale de l'archevêque de Canterbury.

Les exercices de mémoire servent, en particulier dans cette conjoncture, à produire des récits qui configurent des identifications inédites pour, soit rompre avec une communauté à laquelle des individus ne se sentent pas appartenir, soit exiger une révision/renégociation des signes d'appartenance et/ou un élargissement des référents historiques, généalogiques et géographiques de l'imaginaire communautaire pour y introduire une histoire singulière⁷⁴. En demandant d'être intégrés dans le passé de la nation, à leurs conditions et avec leurs ressources historiques, ces mêmes individus réclament une place dans le futur de la communauté. Or ils ne peuvent l'obtenir qu'en s'aménageant une place dans le passé. C'est cette réécriture de l'histoire, forcément politique, qui n'est pas uniquement un exercice universitaire ou culturel, elle fait aussi l'objet de récriminations, de conflits et de violence. La France en a fait l'expérience en octobre-novembre 2005.

72– Noah Feldman, « Why Shariah? Millions of Muslims think Shariah means the rule of law. Could they be right? », *New York Times Magazine*, March 16, 2008, 47-51.

73– *Ibid.*, p. 47.

74– Cette histoire qui appartient en propre et exclusivement à une communauté sollicite les moments les plus traumatiques et distille toujours un inventaire historique de ces expériences de peine et de souffrance.

Ethnographies des banlieues

L'exploration ethnographique des banlieues françaises est relayée dans cette étude par un détour qui s'approprie, de manière délibérée, la proposition d'une « américanisation de la banlieue » avec comme corollaire une ethnicité créatrice et républicaine. L'américanisation renvoie au désespoir ordinaire des « quartiers sensibles », au déferlement violent de la violence, aux fractures sociales, ethniques, culturelles, scolaires et religieuses qui se creusent, accentuant les logiques de ségrégation et de ghettoïsation des banlieues françaises et le recours à des identités religieuses et culturelles hors de la géographie républicaine et de ses ressources culturelles et idéologiques.

Ce détour s'appuie sur les travaux de Loïc Wacquant, notamment sa discussion à propos de la catégorie de « ghetto »⁷⁵ et son analyse comparative du « ghetto », de « la banlieue » et de la « favela »⁷⁶. Il définit le ghetto comme l'espace dans lequel des populations sont confinées par des politiques publiques et privées qui organisent la législation, l'accès au crédit et aux prêts immobiliers. Il poursuit : « *le ghetto est un espace social constitué de quatre éléments : la stigmatisation, la contrainte, le confinement social et l'enfermement institutionnel. L'espace a pour fonction de reconcilier l'exploitation économique et l'exclusion sociale* »⁷⁷. Son approche met ainsi l'accent sur les éléments sociologiques qui attribuent au ghetto/banlieue, un rôle précis « d'incubateur symbolique » pour la production d'une « identité déficiente »

75— Loïc Wacquant, « What is a Ghetto ? Constructing a Sociological Concept » *Eurex*, 2003, Lecture N. 5. Voir aussi, Loïc Wacquant and William Julius Wilson, « The Cost of Racial and Class Exclusion in the Inner City. », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1989, 501, p. 8 et Loïc Wacquant, « The Rise of Advanced Marginality: Notes on its Nature and Implications. » *Acta Sociologica*, 1996, 39, p. 121.

76— Loïc Wacquant, « Ghetto, Banlieue, Favela, Et Caetera Tools for Rethinking Urban Marginality. » Prologue to *Urban Outcasts : A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, 2007 et « Urban Outcasts: Stigma and Division in the Black American Ghetto and the French Urban Periphery. », *Urban Sociology Reader* edited by Jan Lin and Christopher Mele, Routledge 2005.

77— L. Wacquant, *op. cit*, 2003, traduction de l'auteur.

de groupes dépossédés (*dispossessed*) et marginaux (*dishonored*), comparables aux populations des réserves, camps de réfugiés et des prisons⁷⁸. La comparaison proposée par Wacquant est convaincante dans la mesure où elle dessine une géographie avec ses contraintes physiques, ses infrastructures, sa fonction de confinement, d'encadrement et de contrôle et identifie les éléments constitutifs des pratiques sociales qui confèrent son caractère unique d'espace à une socialisation en marge de la société française.

Il n'est pas inutile de noter que les éléments constitutifs du « ghetto » africain-américain sont repérables dans les banlieues françaises : l'ostracisme et la discrimination, la fonction de réserve de main d'œuvre, la dépendance exclusive aux œuvres sociales de l'Etat ou des organisations sociales et caritatives, une culture de la paresse et du parasitisme et l'absence totale d'une éthique du travail et de la responsabilité sociale et morale. Même si la ségrégation sociale n'est pas aussi rigide dans les banlieues françaises, elles partagent avec les « ghettos » américains les mêmes maux sociaux : le chômage, l'échec scolaire, la criminalité, les drogues, l'alcoolisme, la délinquance sexuelle, le nombre élevé de filles-mères, qui sont associés à des zones fortement marquées par la marginalisation économique et sociale⁷⁹. Elle se décline aussi selon la surpopulation des appartements, l'excessive occupation, la criminalisation et la détérioration des lieux publics – des vestibules d'immeubles, des places et parcs publics – celle des infrastructures et un appauvrissement globalement généralisé. Parmi ces populations, c'est en particulier le segment le plus jeune qui recrée, dans le bruit la fureur et la violence, « la zone », en marge de la cité, « *dans son sens d'ensemble matériel, avec ses bâtiments et ses circulations, ses places, ses volumes, et ses surfaces et aussi comme le lieu exemplaire des rencontres sociales* »⁸⁰. Cette

78– *Ibid.*, 2003.

79– Wacquant, Loïc and William Julius Wilson, « The Cost of Racial and Class Exclusion in the Inner City. » *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1989, 501, p. 8.

80– J-M. Besse et A. Lhomme, « Le Philosophe dans la Cité », *La Philosophie dans la Cité*, *Les Cahiers de Philosophie*, 17, Hiver 1993/94, p. 7-14, p. 9.

zone, Jean-François Lyotard en trace les contours et les occupants, hommes et femmes, jeunes et moins jeunes, qui n'habitent « *plus nulle part, ni dehors, ni dedans* »⁸¹. Mauvais garçons, filles perdues, hors-jeu, hors-la-loi, ils vagabondent dans les marges de la cité, s'y introduisent de temps à autre pour danser, lutter et dérober. Offrir et éprouver l'unique marchandise dont ils disposent, leurs corps.

La réflexion désabusée et puissante de Lyotard ouvre des pistes intéressantes pour qui veut comprendre les nouvelles lignes de fuite des sociétés urbaines françaises, plus particulièrement le groupe le plus jeune⁸². Ni les variations autour des politiques d'intégration à la nation française, ni les interventions sociales et éducatives ciblées, ni les politiques de la ville dans les multiples versions de la droite et de la gauche, des organisations religieuses et caritatives, de Valéry Giscard d'Estaing à François Mitterrand et Jacques Chirac, ne sont parvenues à proposer des solutions au désespoir et ras-le-bol qui caractérisent la vie dans la banlieue concentrant une génération laissée sur le bord de la route. Une route qui ne mène nulle part, avec pour horizon la zone. Laissée à elle-même par l'Etat et la communauté nationale, elle est confrontée à la question suivante : comment relever les

81— J.-F. Lyotard, « Zone », *Les Cahiers de Philosophie*, 17, *op. cit.*, p.15-24.

82— Dans son analyse comparative des ghettos de Chicago et de la banlieue de La Courneuve, en particulier le logement social (le quartier des 4,000 appartements), Wacquant insiste sur les similitudes en termes de domination du segment jeune de la population, des travailleurs manuels, de large concentration des minorités ethniques, du chômage. Il ajoute « *le ghetto et la banlieue représentent deux formations socio-spatiales différentes, nées de logiques institutionnelles de ségrégation dont les conséquences sont : un niveau élevé d'échec, de pauvreté et de difficultés. Des stigmates très prononcées sont attachés aux résidents de ces quartiers marginaux dont les habitants sont économiquement et socialement exclus. La ségrégation est l'explication possible de certaines similarités que l'on retrouve dans les stratégies de défense et les ressemblances observées de part et d'autre de l'Atlantique qui sont à l'origine de l'idée de convergence entre les régimes de pauvreté de l'Europe et des Etats-Unis* », Loïc Wacquant, « Urban Outcasts: Stigma and Division in the Black American Ghetto and the French Urban Periphery » in the *Urban Sociology Reader* edited by Jan Lin and Christopher Mele. Routledge 2005, p. 5, traduction de l'auteur.

défis du précaire et des engagements dans des luttes incertaines de la zone comme lieu de tous les passages, d'une vie d'entre la ville et la campagne, entre deux extrémités et deux mondes ? Et si, poursuit Lyotard, « *l'Urbs devient l'Orbs et si la zone devient toute la cité, alors la mégalopole est sans dehors. Et par conséquent, sans dedans. La nature est sous contrôle cosmologique, géologique, météorologique, touristique et écologique. Sous contrôle ou sous réserve, sous réservation. On n'entre plus dans la mégalopole. Elle n'est plus une ville qui aurait besoin d'être recommencée. Les anciens « dehors », provinces, Afrique, Asie en font partie, mêlés aux indigènes occidentaux de diverses manières. Tout est étranger, et rien ne l'est* »⁸³.

Ce sont précisément les indéterminations spatiales et culturelles, les incertitudes sociales et morales associées à la misère économique et intellectuelle qui servent une double fonction de confinement et de contrôle mais aussi d'intégration et de protection. Et, comme le note L. Wacquant, « *l'isolement imposé du dehors impose, du dedans, un échange intensif culturel et identitaire* »⁸⁴. Mais, à la différence des ghettos africain-américains, les banlieues françaises ont eu moins de succès à mettre en place leurs propres institutions sociales, culturelles et religieuses, leurs propres journaux, associations politiques, civiques et culturelles à cause de l'idéologie républicaine, citoyenne, laïque et démocratique. Elle a rejeté toutes ces pratiques, manifestations et formules dans le territoire banni du communautarisme. Elle les a rendues clandestines, férocelement contestataires et parfois violentes tout en les tournant en institutions crédibles de socialisation et de prise en charge face à la fiction républicaine. Elle a ouvert un espace public et des formules civiques alternatifs, capables de porter tout à la fois des propositions économiques, sociales, religieuses, musicales, des mémoires et une histoire et la revendication de l'inclusion dans la narration nationale française. Une inclusion par ajout de « la bibliothèque coloniale »⁸⁵, des cultures indigènes et métropolitaines et non

83— Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 17.

84— Loïc Wacquant, *op. cit.*, 2003, traduction de l'auteur.

85— Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.

par abdication et appropriation d'une mémoire – et de traditions républicaines – dont l'idéologie est quotidiennement contredite par la pratique. Comme dans les situations coloniales, l'habitant de la banlieue n'est pas seulement agi, il agit. Individuellement et collectivement, il interroge, détourne, dissout, élargit ou encore dédaigne les discours et prescriptions du triple héritage qui l'enveloppe : familial, colonial et métropolitain. Et, dans cette tension créative, il s'approprie un terroir et l'investit de pratiques sociales, culturelles et religieuses pour forger une communauté qui s'identifie par la race, la culture, la religion et bien sûr l'appartenance à la communauté nationale française. Il s'offre un territoire – la banlieue – pour enracer une version de l'identité française, réintroduisant ainsi le pluralisme culturel et rouvrant le débat sur la citoyenneté, la race et la culture, dans une conjoncture marquée par la diversification ethnique de la population française, la pauvreté, le racisme, l'immigration, le chômage, la rétraction du marché du travail, la réduction des programmes sociaux, la présence quotidienne et massive de la police.

L'intérêt de cette nouvelle séquence historique tend à montrer que le pluralisme culturel n'est plus défini comme une volonté administrative de mettre les « us et coutumes » africains au service de la gouvernance coloniale, comme on l'observe au sujet de *l'indirect rule* britannique ou celui de l'ethnologie française visant à sauvegarder des cultures essentielles à la survie de peuples incapables de participer à la modernité comme dans le cas français. Tout au contraire, le pluralisme procède de cultures urbaines mixées et créoles, un bricolage qui rejette toute démarche essentialiste qui « respecte les frontières culturelles héritées et incorpore les individus dans un des groupes ethno-sociaux à protéger et à préserver »⁸⁶.

86– Certains auteurs tels que D. Hollinger, *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York, Basic Books, 1995, opposent le cosmopolitisme qui favorise des identités multiples et met l'accent sur le caractère dynamique et changeant des communautés et la production de multiples combinaisons culturelles, au pluralisme considéré comme essentialiste, p. 3.

La banlieue devient ainsi un espace à investir, un territoire à produire pour ancrer une contestation dont le but ultime est le desserrement de la narration républicaine pour accueillir d'autres histoires, d'autres traditions et d'autres langages. Décliner la France dans la diversité de ses composantes est une entreprise qui ne peut donc se lire qu'en mettant l'accent sur les transactions, les réseaux culturels et les larges groupes de consommateurs qui ont utilisé les produits culturels des différents héritages pour résister, subvertir, manipuler ou établir les relations de pouvoirs. Une telle approche place au centre de la discussion la scène locale (la banlieue) et la production d'indices identitaires sous de multiples formes – codes vestimentaires, réseaux culturels associatifs, choix linguistiques – pour marquer de leurs empreintes l'espace métropolitain. Ces empreintes fortement influencées par des cultures familiales et communautaires instables et changeantes mixent de multiples sources et ressources. Les voix, les rythmes et les sons qui les accompagnent n'adoptent ni l'intonation ni les couleurs de ceux du maître ou du sujet. Au contraire, ils s'adressent à une audience nationale. Composition locale et contrepoint de la culture républicaine constituent, dans leur instabilité et leur changement, des opérations de référence et de recréation, simultanément de « *l'indigène* » et du citoyen de la République. Le premier se métamorphose à son propre compte et selon ses propres formules et pratiques en un acteur indispensable dans l'économie et les dispositifs de la République, en quête d'une subjectivité propre, débarrassée des pièges de la bibliothèque et de la modernité républicaines. Les indigènes annoncent la fin d'une certaine République et l'avènement d'une nouvelle dont la base est plurielle.

Indigènes d'une République en voie de dissolution

L'approche coloniale et postcoloniale paraît tout à fait adéquate pour explorer les cultures des banlieues françaises dont bien des jeunes, pour la plupart Français aux origines diverses, se sont lancés à l'assaut de la fiction citoyenne de la République française pour réclamer une place et

de la considération dans la société hexagonale⁸⁷. Elle pourrait aussi permettre de comprendre, du moins à lire d'une manière moins rigide, l'appel des « *indigènes de la République* »⁸⁸, prêtant une attention soutenue non aux disjonctions et ruptures, mais au dialogue entretenu constamment par les colons et les indigènes, une approche qui interroge radicalement la notion d'intégration si chère à la rhétorique politique française. Est-il en effet possible d'intégrer l'élément d'un ensemble dans l'ensemble auquel il appartient déjà – sauf à artificiellement refuser de reconnaître son existence par l'occultation de sa présence, idéologiquement, pour le maintenir à l'écart, l'enfermant dans une marge qui le met à distance – pour les originaires des anciennes colonies, toujours migrants⁸⁹, sans droit, mais toujours dans une posture d'humilité et de reconnaissance – alors même qu'il produit de nouvelles formules de l'identité française contre la fiction de la citoyenneté française et le mythe de l'assimilation ? Ce qui s'affiche dans les émeutes est avant tout la quête de la reconnaissance⁹⁰.

Plusieurs interrogations pourraient être mises à l'épreuve pour rendre compte de la confluence de l'appel des indigènes de la République, de la crise des banlieues françaises et de la loi du 23 février 2005 reconnaissant en son article 4 « *en particulier le rôle positif de la présence française outre-*

87– Il est possible de suivre la chronique des émeutes des mois d'octobre et de novembre 2005 en lisant les quotidiens et hebdomadiers français, en particulier *Le Monde* et *Libération* pour les premiers, *Marianne*, *Le Nouvel Observateur* et *Le Canard enchaîné*, pour les seconds. Elle n'est pas l'objet de cet article.

88– « Nous sommes tous des indigènes de la République », 18 janvier 2005.

89– « Aujourd'hui, on parle d'intégration mais je suis français comme vous ! », *renchérit Hamza. Tous [les personnes interviewées] se révoltent contre le fait qu'ils soient « toujours » perçus comme n'étant pas d'ici. « On n'est ni immigrés, ni émigrés, on est 'migrés'», résume en souriant Yanis, d'origine algérienne », *Le Monde*, dossier « Les blessures de la colonisation », Laetitia Van Eeckhout, « Lycéens, petits-fils de l'empire », 26 janvier 2006, p. 3.*

90– *Ibid.* J'ai choisi cette phrase d'un jeune Tunisien pour illustration parce qu'elle affiche la quête d'une reconnaissance autant collective (communautaire) qu'individuelle, pointant du doigt la difficulté de dissocier ou d'opposer les deux.

mer ». Je voudrais dans cette dernière partie m'interroger sur deux questions qui me semblent les plus importantes : la question de l'écriture de l'histoire, en particulier, celle de l'histoire coloniale, dans une société française devenue multiculturelle et la quête dramatique de l'insertion de la mémoire indigène dans les « lieux de mémoire »⁹¹ de la République française.

Le jeu et les enjeux de l'écriture de l'histoire et d'une présence reconnue et archivée dans le passé de la nation ne se réduisent ni à la mention dans les manuels, ni à l'enseignement de l'histoire d'un groupe donné. Ils posent un problème plus fondamental : le fait brutal qu'une communauté absente du passé de la nation ne serait pas en droit de réclamer un rôle, une reconnaissance et des droits dans le présent et le futur de la dite nation. En ce sens, les communautés marginales ou marginalisées n'ont d'autres choix que l'élaboration de leurs récits pour faire entendre leurs voix, s'assurer ainsi une reconnaissance et réclamer des droits politiques et citoyens⁹². Cette contrainte est précisément la raison du recours à la victimisation et aux discours insistant sur l'exigence morale de redresser les torts faits à l'humanité non européenne. Un tel recours fait écho au souci des historiens de distinguer le *travail historique et des positions militantes* soulevant les questions suivantes : qui écrit l'histoire et comment ? Qui autorise les versions publiques du passé ? Est-il possible d'ouvrir des brèches dans les récits nationaux pour y insérer des histoires dissonantes, alternatives et/ou complémentaires, des monuments et commémorations multiples, pour enrichir les communautés et les fragments de la nation ? Et même dans le cas d'une multiplication des imaginations de la nation, les tensions demeurent. Dès 1989, la Grande-Bretagne a été secouée par les mêmes controverses, sur le thème de la colonisation et de son insertion dans les manuels scolaires. La toute-puissante Première ministre d'alors, Margaret Thatcher, y contribuait

91– Pierre Nora. *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 7 volumes, 1984-1992.

92– Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*. Oxford, Oxford University Press, 1995.

dans les termes suivants : « *L'histoire des voies par lesquelles l'Europe a exploré, colonisé et – sans excuse aucune – civilisé une large partie du monde [est] une saga de talent, d'expertise et de courage* »⁹³. A l'opposé, les remarques de Raphael Samuel relatives au débat sur le contenu du *curriculum*, invitaient à prêter une attention particulière aux éléments de la culture nationale et aux processus par lesquels ils se reconstituent et se fragmentent sur la longue durée⁹⁴. La reconnaissance par les historiens britanniques des processus de reconstitution et fragmentation de l'expérience nationale et de son récit conduisait non seulement à revisiter l'ensemble des narrations historiques et imaginations de la nation, mais, sans s'astreindre à ne repenser que la colonisation, elle ouvrait en même temps des espaces de déploiement à d'autres histoires, commémorations, cuisines, loisirs, modes vestimentaires, parfums... communautaires ou ethniques. Au dédain manifesté par la tradition républicaine française, on opposera dans cette perspective, « *le pari de l'essence* » (*the risk of essence*) qui admet la référence authentique dans les luttes nationalistes, féministes ou des groupes marginalisés ou indigènes. Ce pari offre les ressources pour résister aux tentatives d'annihilation ethnique et trouver les chemins de la libération ou de l'émancipation. Sont en cause le droit à l'autoreprésentation et la production d'un « *ethos* » et « *ethnos* » propres, pour faire échec à la tentation de l'universel à toujours se réaliser au détriment de l'autochtone⁹⁵ ou de l'autre. En effet, le propre du langage du souvenir et de la commémoration est d'être en même temps un langage de réclamation⁹⁶, de revendication et de recherche de la reconnaissance et de la compensation (*redistribution/reparation*).

93– La citation est tirée de l'ouvrage de D. Morley et K. Robins, *Spaces of Identity. Global Media. Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*. New York, Routledge, 1995, p. 50.

94– R. Samuel, « 'Preface'. New Histories from the Old », *History Workshop Journal. History, the Nation, and the Schools*. Working Papers, Ruskin College, Oxford, 1989.

95– G. Viswanathan, *op. cit.*, p. 341-342.

96– Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. Oxford, Oxford University Press, 1995, et Charles Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994. Et pour une discussion serrée de leurs thèses sur la citoyenneté multiculturelle, on lira avec intérêt K. A. Appiah, *The Ethics of Identity*. Princeton, Princeton University Press, 2005.

L'œuvre de Pierre Nora, qui entretient un certain air de parenté avec les expérimentations postcoloniales⁹⁷, paraît offrir des pistes intéressantes de réaménagement des lieux de mémoire et des identités françaises. Il est possible d'interpréter son entreprise comme une tentative de desserrer l'identité nationale française des vieilles obsessions de l'Etat-nation et de dépolitiser la question nationale, pour substituer au consensus national de la vieille tradition républicaine jacobine un mélange discret et fragmenté, produit en agrégeant une variété de ressources, sans pour autant gommer la nature ethno-eurocentrique de l'entreprise. Le recentrage auquel mène le travail de Nora, tout en accommodant certaines catégories sociales de la société française contemporaine, permet-il la présence des Africains (du nord et du sud du Sahara), de l'Islam et des immigrés ? Sont-ils autorisés à inclure leur passé, leur mémoire dans la nouvelle mosaïque du passé national⁹⁸ ? Il ne fournit qu'une réponse oblique et inachevée à « *la nation black, blanc, beur* », après avoir acclimaté les immigrations italienne, polonaise, portugaise et espagnole dans le blanc du drapeau. Et, malgré ses rodomontades et les effets de manches et de voix qui les accompagnent, Nicolas Sarkozy essaie de se conformer aux impératifs de la globalisation qui privilégie la qualification et la productivité au détriment de la nationalité ou de l'ethnie. Cette mue se fera-t-elle seulement dans le cadre d'une immigration sélective ou s'étendra-t-elle aux populations « indigènes », se tournant ainsi vers une politique de discrimination positive (*affirmative action*) ?

97– G. Eley élabore une thèse assez convaincante relativement à cette parenté. N'observe-t-il pas que « *l'industrie de la mémoire* » a développé un vif intérêt pour le local devenu l'un des sites des luttes politiques, *op. cit.*, p. 149. Voir aussi F. Jameson dont un des chapitres (279-296) du livre *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, Duke University Press, 1991, porte le titre « Intérêt pour le passé/nostalgie pour le présent », p. 150, et P. Carrier, « Places, Politics and the Archiving of Contemporary Memory in Pierre Nora *Les Lieux de Mémoire* », S. Radstone (ed.), *Memory and Methodology*. Oxford, Berg, 2000 (37-57).

98– Voir G. Eley, *op. cit.*, p. 150, et P. Carrier, « Places, Politics ... », *op. cit.*

Tout comme la globalisation, n'est-il pas devenu impossible de comprendre la nature de la nation française en dehors des expériences coloniales et postcoloniales ? Jacques Marseille a attribué le retard de la modernisation française à la prépondérance des intérêts coloniaux et aux activités des *lobbies* de l'Empire dans le dispositif français⁹⁹. L'impossible déconnection de la France politique, des affaires et de la recherche avec les pays du pré-carré, rythmée par les scandales financiers, les financements occultes des partis politiques, les multiples interventions, militaires, publiques ou clandestines, humanitaires, budgétaires, culturelles, témoignent de l'imbrication qui a profondément altéré les tissus, économiques, sociaux, politiques, démographiques du pays qui a placé Jean-Marie Le Pen en deuxième position au premier tour de l'élection présidentielle de 2002. Si les villes européennes, Paris en particulier, ne sont pas des villages africains, selon la remarque outragée d'Hélène Carrère d'Encausse, elles sont devenues des banlieues africaines¹⁰⁰. Il est donc vraisemblable que la corrélation entre la « pacification » impériale (l'utilisation massive et violente des forces de l'ordre et de l'armée) en métropole et dans l'Empire, établie par E. P. Thompson dans *Writing by Candlelight*¹⁰¹, et que redoutait A. de Tocqueville, se vérifie aussi dans la France des XIX^e et XX^e siècles. Il restitue ainsi à l'Empire sa place, déterminante, dans la constitution de la réalité autant mentale que matérielle (y compris démographique) des nations coloniales¹⁰². Le rejet du qualificatif « indigène » illustre dans une certaine mesure le refus d'établir les connections et de reconnaître les transactions culturelles, idéologiques, symboliques et imaginaires entre les discours des techniciens de l'Empire, de ses nostalgiques, rapatriés et assistants techniques d'une part, et les récits métropolitains sur les immigrés et les ci-

99– J. Marseille, *Empire colonial et capitalisme français : histoire d'un divorce*. Paris, Albin Michel, 1984.

100– *Jeune Afrique L'Intelligent*, 2341, 20-26 novembre 2005.

101– London, 1980, p. 155-156.

102– S. Marks, « History, the Nation, and Empire. Sniping from the Periphery », *History Workshops Journal*, 29, Spring 1990, p. 114-145.

toyens « blacks, blancs, beurs ». Connections et transactions qui légitiment le recours au vocabulaire colonial par les parties en cause.

Lire et relire les interventions de Sarkozy, Chevènement, Carrère d'Encausse – tout en se remémorant la célèbre phrase de Chirac sur les odeurs, sur les villages africains, la polygamie, l'excision, les rituels initiatiques, les mariages forcés, l'enlèvement des filles, qui succombent au charme du discours amoureux et aux pratiques sexuelles « modernes » avant leur renvoi dans la brousse ou le bled, n'entraîne-t-il pas inéluctablement le lecteur sur les pistes cahoteuses des forêts ou savanes africaines, cachant à peine une sexualité irresponsable, torride et débridée, à la jouissance insouciante, dont on ne peut rendre compte qu'en convoquant les catégories de l'ethnologie ou de la psychologie inter/transculturelle ? En attestent précisément les discours de Nicolas Sarkozy à Dakar (2007) et Tunis (2008). Le parfum colonial de cet enfermement à la frontière de l'espace citoyen est renforcé par le recours aux catégories – toujours coloniales – de la compréhension et de la compassion pour une humanité inférieure, pâte brute à modeler par le paternalisme et le dressage, musclé si nécessaire, du Commandant de cercle. On ne gouverne pas « *la racaille* », en effet, on l'administre, on la corrige.

Le caractère parodique de la qualification est forcément injuste, inadéquat et exagéré. Mais n'est-ce pas précisément la fonction de l'injonction qui s'énonce dans l'exercice de la subversion, pour retirer, d'un coup sec, le piédestal sur lequel se sont construites l'histoire républicaine et la fiction citoyenne française : le sol, la langue et la culture urbaine qui sont les sources et ressources de l'identité de la communauté française et des manières dont elle s'imagine ? Même si elles ont toujours oscillé entre plusieurs pôles (notamment gaulois païen et capétien judéo-chrétien)¹⁰³, comme dans les formules gaulliennes, elles s'inscrivent dans une logique de conservation de traits prétendument d'origine, privilégiant la loi de la

103– Maurice Agulhon, *De Gaule. Histoire, Symbole, Mythe*. Paris, Plon, 2000.

fidélité au détriment de la créativité. L'assimilation est aujourd'hui perçue comme une figure de génocide culturel, imposant à l'indigène de voyager entre d'une part « *la culture de la dépossession* »¹⁰⁴, légitimée hier par les doctrines de la découverte, de l'exploration et de la conquête, et par le cadeau de la civilisation, aujourd'hui par celles de l'assistance technique et de l'aide humanitaire ; et d'autre part l'impossible restauration d'histoires singulières d'avant la colonisation. Si l'essentialisme est une démarche défensive et constitue une stratégie culturelle impossible, il demeure le seul recours pour l'inclusion dans la nation française, de ressources culturelles produites ailleurs et constamment révisées dans l'hexagone. Etablir une conversation permanente qui prenne en compte les logiques de cosmopolitisme, est porteuse d'une citoyenneté flexible, d'inclusion et d'échanges réciproques.

104— Jacques Berque, *La Dépossession du monde*. Paris, Le Seuil, 1964.

Troisième partie

Race, post-colonialisme et démocratie

La question afrocentriste dans l'africanisme français

Armelle Crescent

À la fin des années 90, des africanistes français se sont à nouveau penchés sur l'œuvre de Cheikh Anta Diop dans la ferme attention de montrer que la pensée de Diop et des afrocentristes était non seulement biaisée du fait d'un irrespect flagrant des règles de la scientificité mais aussi dangereuse à cause de son contenu raciste. Soi-disant pour protéger l'africanisme universitaire de l'afrocentrisme, ils ont construit toute une argumentation pour consolider une frontière censée assurer la défense des règles de la scientificité et barrer le passage à toute forme de racisme. C'est au niveau de cette frontière et de son caractère décrété « légitime » par les historiens « de métier » que je propose d'établir un parallèle entre les arguments des africanistes critiquant le contenu raciste de l'afrocentrisme et celle des défenseurs de la République qui rejettent systématiquement le racisme dans le comportement de ceux qui reprochent à la France d'ignorer ou d'exclure des franges entières de la population française dites « issues de l'immigration ».

Le rejet du racisme dans le discours de l'Autre s'articule sur le mode du déni, généralement autour du principe que la République tout comme l'africanisme universitaire serait par nature au-dessus de tout soupçon. La faute reviendrait unilatéralement à Cheikh Anta Diop, aux afrocentristes, aux « Indigènes de la République » ou encore aux Français « issus de l'immigration » qui pour critiquer une société ou une science qui les définit en fonction de leurs origines (ce dont toutes deux se défendent évidemment), s'arc-boutent sur une lecture raciale de la société, automatiquement dénoncée comme un racisme anti-Blancs voire anti-Français et comme une atteinte dangereuse aux principes scientifiques ou républicains. Puisqu'ils dénoncent un *Nous* républicain blanc, ils sont forcément racistes et dange-

reux. Certes, il se peut qu'ils utilisent une trame raciale et mon intention n'est pas de le nier mais de montrer que l'argumentation du discours du centre sur les extérieurs universitaire, républicain ou institutionnel ne peut elle-même se concevoir que par l'établissement d'une frontière dont le versant dit scientifique n'échappe pas, bien au contraire, à la construction d'une trame raciale pour rejeter, voire créer de toute pièce dans la position de l'Autre le racisme qu'elle assure pourtant combattre. Il importe donc de déconstruire le contenu racial d'un discours universitaire qui serait seul apte ou autorisé à débusquer le racisme dans les discours qu'il analyse.

Dans ce texte, les termes « Noirs » et « Blancs » sont utilisés pour souligner la trame raciale des textes africanistes car c'est sur cette base que le racisme et la non-scientificité des discours afrocentristes sont justement dénoncés : c'est parce qu'ils classent les êtres humains en Noirs et Blancs ou en fonction de leurs origines que les discours afrocentristes seraient racistes. Mais loin d'être le monopole d'Afrocentristes, cette grille de lecture appliquée aux textes africanistes révèle aussi bien de flagrants écarts aux règles de la scientificité que des recours pernicieux à la race et à l'origine. L'idée est de montrer que les Africanistes pratiquent exactement ce qu'ils reprochent aux afrocentristes. J'utilise ici les textes d'Africanistes sans aborder ceux des Afrocentristes. Pour justifier cette approche, citons l'analyse de Certeau, Julia et Revel sur les études qui furent consacrées à la « culture populaire »¹⁰⁵ dans laquelle ils montrent comment la répression du « populaire » fut d'autant plus facile et efficace qu'elle s'effectua sous la forme d'un monologue savant¹⁰⁶. Or, l'africanisme universitaire en France est bel et bien institutionnellement dans une position de monologue par rapport à l'afrocentrisme. Comme sources, j'utilise les ouvrages suivants : *L'Afrique de Cheikh Anta Diop* de François Xavier Fauvelle¹⁰⁷ préfacé par

105– Certeau M. de, Julia D. et Revel J., « La beauté du mort », Certeau M. de, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 1993, p. 45-72.

106– Certeau M. de, Julia D. et Revel J., 1993, *op. cit.*, p. 49.

107– Fauvelle F.X., *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Préface d'Elikia M'Bokolo, Paris, Karthala, 1996.

M'Bokolo et *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*¹⁰⁸ publié sous la direction de Fauvelle-Aymar, Chrétien et Perrot qui furent largement plébiscités pour leur approche scientifique. J'utilise également le chapitre « Servitude et Grandeur de l'afrocentrisme » dans le livre de Jean-Loup Amselle *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*¹⁰⁹. Ces auteurs ont en commun la volonté de marquer une frontière entre deux attitudes : la leur, scientifique et implicitement non raciste et celle de l'Autre afrocentriste non-scientifique et raciste. Selon eux, ils protègent un champ où les idées racistes n'ont aucune prise face à une pensée afrocentriste intrinsèquement raciale et menaçante. D'un point de vue théorique, je m'appuie sur l'analyse faite par Foucault dans *L'ordre du discours*¹¹⁰ qui souligne l'existence dans chaque société ou institution, de procédures d'exclusion qui se traduisent par la raréfaction – a fortiori la disparition voire la mise au ban – des sujets parlants en fonction de leur genre, classe, génération, etc. Il décrit différents systèmes d'exclusion comme ce qu'il appelle l'interdit, le partage entre raison et folie, l'opposition entre le vrai et le faux¹¹¹. A partir de là, je considère que la prise en compte de la race et de l'origine des sujets parlants est une procédure d'exclusion qui contribue à assurer un partage fallacieux entre scientificité et non scientificité, tel qu'il est effectué « savamment » par les africanistes. La race ici fait bel et bien partie de ce qui rend la domination, en l'occurrence intellectuelle, possible comme l'a montré Toni Morrison¹¹².

108– Fauvelle-Aymar F.X., Chrétien J.P., Perrot C.H., *Afrocentrismes – L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000.

109– Amselle J.L., *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

110– Foucault M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1999.

111– Foucault M., 1999, *op. cit.*, p. 10-15.

112– Morrison T., *Playing in the Dark*, Paris, Christian Bourgeois, 1993, p. 28.

Des usages scientifiques et historiographiques de l'origine

Dans l'introduction de leur ouvrage, Fauvelle-Aymar, Chrétien et Perrot reprochent aux Afrocentristes une pensée obnubilée par l'idée de l'origine et par une obsession de la couleur de peau. Ils dénoncent la posture afrocentriste qui, selon eux, évalue la légitimité d'un discours en fonction du teint de peau de son auteur. En conséquence, elle « *relève moins d'une position scientifique que d'une posture idéologique, par laquelle l'historien [afrocentriste] exhibe sa carte d'identité et exige celle des autres* »¹¹³. Certes, les attitudes qui consistent à affirmer que seuls les Noirs, les Africains, les femmes, etc., pourraient écrire l'histoire de ces groupes respectifs existent, mais il est remarquable qu'aucun exemple à aucun moment ne soit développé ni même donné dans l'ouvrage comme si les trois historiens s'arrogeaient le droit de se passer à la fois de sources et d'événements. Qu'ont-ils observé, dans quels contextes et comment, pour brandir comme ils le font le danger afrocentriste ? Nul ne le sait. Sans exemplarité, impossible de questionner la représentativité. Le reproche, tel qu'il est formulé par les africanistes envers les Afrocentristes dans leur ensemble, laisse planer le doute sur des auteurs, plus particulièrement sur Cheikh Anta Diop. La démarche des trois historiens est suggestive mais aussi manipulatrice car elle dénonce un recours abusif à l'origine tout en y recourant allègrement. Dans la même introduction, quelques lignes avant d'ironiser sur la carte d'identité, les auteurs écrivent : « *En France, plusieurs associations enseignent à de jeunes Africains ou à des Français d'origine africaine les rudiments de la langue égyptienne, base d'un enseignement plus large visant à transmettre les « humanités » africaines (je souligne)* »¹¹⁴. Comment font-ils eux, historiens, représentants d'une « historiographie critique »¹¹⁵, pour affirmer que seuls les Africains et les Français d'origine africaine sont concernés, utilisant sans les questionner les classifications du discours dominant et maintenant ce faisant implicitement les conditions de possibilité

113– Fauvelle-Aymar F.X., Chrétien J.P., Perrot C.H., 2000, *op. cit.* p. 21.

114– Fauvelle-Aymar F.X., Chrétien J.P., Perrot C.H., 2000, *ibid.*, p. 16.

115– Fauvelle-Aymar F.X., Chrétien J.P., Perrot C.H., 2000, *ibid.*, p. 11.

et la circulation d'une figure fallacieuse et surtout dangereuse, celle du Français *d'origine française*. Et de fait, de quels autres Français et selon quels critères distinguerait-on les Français *d'origine africaine*? Sans recours à la carte d'identité justement, comment trier Africains et Français? Et pour finir, comment constituent-ils le groupe Africains et Français *d'origine africaine*? Aucune pertinence ne peut être accordée à cette distinction participant soi-disant d'une historiographie critique alors qu'elle ne fait que reproduire les affres et la violence symbolique (qui se traduit bel et bien en pratiques) du discours dominant sur l'origine. Les auteurs ne déconstruisent absolument pas le recours à l'origine dans le texte afrocentriste comme ils le prétendent, ils l'appliquent et en usent sans vergogne, au nom d'une historiographie critique appelant ainsi la « scientificité » au secours d'une figure implicite, celle du Français *d'origine française*. Bref, la « pensée de l'origine » que les historiens qualifient de dangereuse chez les Afrocentristes, prenant par ailleurs allusivement la forme « d'Africains et de Français d'origine africaine » puisque ce sont eux qui y seraient particulièrement sensibles, participe pleinement du fondement de leur posture intellectuelle.

De façon péremptoire, le discours africaniste renvoie à une catégorie de personnes, un spectre d'idées aussi floues que les critères qui la définissent. Il invente des lieux de production d'afrocentrisme construits uniquement sur l'origine et la race des individus alors que ces lieux restent dans *Afrocentrismes* non localisables en France. Une certaine communauté de personnes se retrouve potentiellement « porteuse » de l'idée afrocentriste. À ce niveau de l'observation, sans « race » ou sans « couleur », quel critère d'observation a permis à Fauville-Aymar, Chrétien et Perrot de repérer et de regrouper les « Africains et les Français d'origine africaine » ? Aucun article n'est consacré à l'afrocentrisme en France mis à part celui de Stella Vincenot pour les Antilles¹¹⁶ alors que l'afrocentrisme par le biais de ses « porteurs » est présenté comme un réel danger pour *toute* la France.

116—Vincenot S., *Peut-on être afrocentriste en Guadeloupe?*, in Fauville-Aymar F.X., Chrétien J.P., Perrot C.H., 2000, p. 369-380.

Dans leur introduction, les historiens commencent toujours par circonscrire l'origine des individus porteurs d'idées afrocentristes : « *Mais l'afrocentrisme est aussi africain. Rien que de très normal, dira-t-on. Mais on avait cru comprendre qu'il s'agissait seulement d'un mode d'expression et de revendication propres aux diasporas noires, coupées de leurs « racines » africaines* »¹¹⁷. Cet énoncé, inséré dans l'introduction d'un ouvrage qui n'analyse absolument pas la situation de l'afrocentrisme en France tout en suggérant l'immense menace qu'il représente pour la santé et la stabilité des champs scientifique et social, laisse la place à l'ambiguïté : il implique, à défaut de contextualisation dans un espace social, culturel, politique, intellectuel etc., l'idée que s'il y a des Noirs, des Africains ou des Français d'origine africaine en France, l'afrocentrisme est réalité et devient un danger potentiel. Qui plus est, l'origine des individus devrait suffire à le prendre au sérieux.

Affirmer que l'afrocentrisme est aussi africain clarifie en quelque sorte la position de méfiance à adopter dans un espace national républicain qui se défend officiellement de recourir à la race pour désigner ses citoyens. Le terme « diaspora noire » serait beaucoup moins performant dans l'imagination français et plus délicat à manier dans le cadre du politiquement correct que celui « d'immigrés africains » qui représente beaucoup plus clairement ceux et celles qui viennent d'Afrique restant à jamais marqués par une origine que le décompte des générations (de *deuxième, troisième*, etc. génération) pérennise. Dans l'introduction, le lecteur est beaucoup plus amené à identifier la catégorie d'individus véhiculant l'idée afrocentriste qu'à cerner l'idée elle-même – à supposer qu'il y en ait une. C'est le porteur humain via son origine qui est visé. Pour la France, ce sont les Africains et les Français d'origine africaine qui sont concernés et en ce sens l'étiquette « Afrocentriste » agitée sans trop de précision quant à son contenu risque fort de servir à stigmatiser une présence noire exogène par opposition à une présence blanche endogène et ce dans un contexte na-

117– Fauvelle-Aymar F.X., Chrétien J.P., Perrot C.H., 2000, *op. cit.*, p. 19.

tional, qu'il soit social, politique ou institutionnel où les débats s'enflam-ment autour de « problèmes » liés à l'intégration, l'assimilation, le com-munautarisme, etc.

Du déni de l'Autre (Afrocentriste)

En France, la frontière qui sépare l'africanisme de l'afrocentrisme est institutionnelle. Il existe à ce niveau une ligne de démarcation pré-sence/absence afrocentriste correspondant à un intérieur/extérieur univer-sitaire. Je veux simplement dire qu'il existe aux USA des universitaires en poste qui peuvent se prévaloir d'une démarche afrocentriste. Ce qui ne revient nullement à affirmer que tous les universitaires travaillant sur l'Afrique sont forcément afrocentristes aux USA, bien évidemment mais il existe, institutionnellement parlant, une pluralité de voix.

Tout comme les ghettos étaient considérés jusqu'en 2005 comme une réalité exclusivement « américaine » et surtout pas française, l'afro-centrisme est perçu comme un phénomène lié à une présence particulière, exogène africaine et/ou d'origine africaine, noire, entourant et menaçant un centre défini par son caractère endogène et conforme. Le thème de la menace afrocentriste dangereuse pour l'institution est récurrent. Pour l'an-thropologue Jean-Loup Amselle « [...] *l'africanisme en tant que discipline est de plus en plus menacé par les Africains-Américains et les Africains qui re-vendiquent leur place au sein du système universitaire occidental sur la base de leur appartenance phénotypique [...]* (2001 : 108-109) »¹¹⁸. Il poursuit quelques lignes plus loin : « *Si la race, qui n'est qu'une construction, prend le pas sur le débat scientifique, il y a fort à parier que c'est l'africanisme lui-même qui disparaîtra corps et biens* ». Pourtant, si l'africanisme est réelle-ment un champ organisé autour de disciplines « scientifiques », avec une saine application des règles, pourquoi ne pourrait-il pas se défendre « scien-tifiquement » surtout dans un pays comme la France qui n'applique aucun

118— Amselle J.L., 2001, *op. cit.*, p. 108-109.

quota ? Ne faudrait-il pas se demander pourquoi ce champ plutôt qu'un autre devrait être envahi et anéanti par des individus à l'appartenance phénotypique précise et pourquoi leur « arrivée » est précédée de peurs irrationnelles et perçue comme une menace alors que leur absence ne déclencheait aucune réaction particulière ? Cela reviendrait à affirmer que cette absence perçue comme normale participait du « bon ordre » et de la stabilité du champ. Dans cette logique, le champ se serait lui-même constitué sur une base phénotypique dont les Africains, les Africains-Américains, les Français d'origine africaine ne font pas partie. C'est certainement à ce niveau, et parce que le champ est miné dans ses conditions de possibilité par des logiques où l'appartenance phénotypique joue un rôle, qu'il lui est impossible de défendre sa crédibilité scientifique, non pas à cause de la menace afrocentriste, mais tout simplement à cause de ses comportements scientifiquement non corrects. Si le champ africaniste obéissait véritablement à des règles de scientificité et qu'il les appliquait, rien ne pourrait l'empêcher de se défendre honorablement contre des démarches irrecevables d'un point de vue scientifique. Recourir au phénotype pour décrire l'individu qui ne respecte pas les lois du lieu, c'est introduire ou maintenir le gène dans les logiques de domination intellectuelle.

En lisant le livre de Fauvelle *L'Afrique de Cheikh Anta Diop* et plus particulièrement le passage consacré à l'unité culturelle de l'Afrique dans l'œuvre de Diop, on comprend mieux le sort réservé par l'africanisme institutionnel aux auteurs afrocentristes. Pour l'historien M'Bokolo, l'étude de Fauvelle a « *le mérite fort rare dans les études consacrées à Cheikh Anta Diop [d'être] traversée de bout en bout par cette curiosité, cette rigueur, cette lucidité, cette chaleur et cette exigence qui pousseront et aideront à lire et à connaître Cheikh Anta Diop au lieu, comme on le fait encore trop souvent, de sanctifier ou de diaboliser le seul nom d'une personne dont, en définitive, on ne sait rien en tant que savant ou penseur* »¹¹⁹. Alors que l'unité culturelle est un thème central de l'œuvre de Diop, elle est traitée par Fauvelle en à

119– Fauvelle F.X., 1996, *op. cit.*, p. 13.

peine quelques pages mais surtout sans que jamais Diop lui-même ne soit cité, en quelque sorte convoqué au procès dont il est l'objet. Au lieu de cela, il reprend la lecture d'Obenga (afrocentriste avéré) sur l'œuvre de Diop pour finalement affirmer que selon lui, la lecture d'Obenga sur l'unité culturelle est réellement diopienne¹²⁰. Pour Fauvelle, cautionné par M'Bokolo, Obenga et Diop sont interchangeables et lire l'un reviendrait à lire l'autre. Retourner à la « source », démarche pourtant cruciale en histoire, serait ici purement inutile. Lorsqu'une source est parfaitement disponible, et les ouvrages de Diop le sont, se comporter comme s'il était inutile de l'utiliser en se contentant des lectures ultérieures ne relève pas d'une attitude scientifiquement correcte, d'un point de vue historiographique. Si la pensée de Diop est si irrespectueuse de la scientificité et aussi aberrante que Fauvelle le prétend, pourquoi ne pas le montrer tout simplement en la convoquant dans une démarche réellement historiographique ? L'historien choisit un de ses lecteurs, particulièrement polémique et controversé, et valide ainsi l'attitude qui consiste à affirmer que pour une certaine catégorie de personnes, l'identité individuelle est insignifiante par rapport à celle du groupe auquel il appartient. Le champ « scientifique » qui autorise cette démarche sur Diop, la qualifiant même de rigoureuse n'a aucune chance de gagner la bataille de la scientificité, non pas parce que les Afrocentristes arrivent aux portes de sa forteresse mais bien parce que la distinction d'origine qui n'a rien de scientifique est une condition de possibilité inhérente à sa cohésion. D'où l'intérêt discursif pour l'africanisme de circonscrire préalablement l'origine des individus, car c'est à ce niveau qu'il se protège. N'en déplaise à un historien de métier, c'est encore diaboliser Diop, que de qualifier de rigoureuse, lucide et chaudeuse une démarche qui le dénigre tout en l'ignorant.

L'africanisme n'a pas forcément pris conscience des logiques assurant à la fois sa cohésion et l'essor de la périphérie qui l'entoure et qu'il perçoit avant tout comme une monstruosité. L'afrocentrisme est tout sim-

120— Fauvelle F.X., 1996, *op. cit.*, p. 44-45.

plement le ghetto de l'africanisme, sa banlieue, son rejet. Il l'inquiète et le hante par sa simple présence. Dans *Afrocentrismes*, et plus particulièrement dans l'article sur les *a posteriori* de Molefi K. Asante, Walker dénonce l'ahistoricité d'Asante et son épistémologie essentialiste alors que lui-même extirpe dans le même paragraphe « l'histoire noire » de « l'histoire de la nation américaine ». Il interprète la position des Noirs en Amérique en pleine époque ségrégationniste comme une position de repli sur soi : « *Après la révolution américaine, les Noirs américains, en butte à l'hostilité blanche se replierent sur eux-mêmes* »¹²¹. Son texte, publié dans un ouvrage qui, faut-il le rappeler, se défend d'avoir une lecture raciale et de recourir à l'usage de la carte d'identité pour écrire l'histoire, commence tout simplement par un redressement identitaire : « Molefi K. Asante (né Arthur Smith) occupe une place centrale dans cet enthousiasme nationaliste et culturel des Noirs américains contemporains qu'on appelle afrocentrisme ». Or, si « Smith » est le nom de propriétaires d'esclaves ou tout simplement celui que le pouvoir d'une société esclavagiste a fixé sur un des ancêtres d'Asante, aucune historiographie critique ne peut prétendre rectifier la vérité de ce nom. Ce que la présence du texte de Walker dans un livre d'historiens publiés en France en 2000 sous l'égide de la scientificité révèle, c'est avant tout l'incapacité du champ africaniste à se libérer du prisme de la race, à moins que ce champ ne soit politiquement opportuniste ? Mais dans un cas comme dans l'autre, peut-on alors lui demander d'éclairer la société française sur des problèmes qui le dépassent ? Toujours est-il que les Africanistes ont préféré reprendre activement la chasse aux sorcières ou dans une version plus passive, choisi de ne pas s'en offusquer.

121 – Walker Clarence, « Les *a posteriori* de Molefi K. Asante » in Fauville-Aymar FX., Chrétien J.P., Perrot C.H., 2000, *op. cit.*, p. 66.

Identité, réseaux et allégeances chez des jeunes noirs amateurs de danses urbaines

Laura Steil

Ces notes de terrain¹²² rassemblent des informations tirées de l'observation d'un milieu axé autour des danses et musiques noires, où prédominent les jeunes *renois*. C'est ainsi que s'auto-désignent les acteurs majoritaires de ce milieu, des jeunes d'origine africaine ou antillaise (ou bien des deux), généralement nés en France. Ces jeunes habitent tous les coins de la région parisienne, en banlieue¹²³ plutôt qu'à Paris¹²⁴. Nombreux sont ceux qui ont vécu successivement dans différentes villes, ou bien qui voyagent entre les foyers de parents situés dans des villes et des départements différents. La plupart n'ont pas quitté le domicile familial. Certains sont au lycée, d'autres ont entamé des études supérieures, d'autres encore travaillent à plein temps ou en alternance¹²⁵.

Mon premier travail de terrain a porté sur les interactions et la production identitaire en boîte de nuit afro-antillaise (février 2003 à juin 2004), et le second sur des questions de rumeur, de bluff et de loyauté au sein d'un groupe de danse *n'dombolo* et *coupé-décalé*, deux danses africaines

122– Ce texte reprend des extraits de mon mémoire de Maîtrise et de Master, défendus respectivement en septembre 2005 et septembre 2006. Certains passages de ce texte méritent d'être retravaillés et reformulés afin qu'ils reflètent les nuances observées sur le terrain tout en respectant les interlocuteurs de l'époque (note du 6 février 2012).

123– Notamment Argenteuil, Sevran, Gennevilliers, Le Blanc-Mesnil, Villepinte, Saint-Denis, Grigny, Lognes, Torcy, Creil, Ivry, Vitry, Vanves, Cergy.

124– Si c'est le cas, c'est surtout dans les 18^{ème} et le 19^{ème} arrondissement.

125– Et les derniers sont quelque peu « en stand-by », ayant arrêté les cours (souvent avant le bac) sans commencer à travailler.

urbaines (septembre 2005 à septembre 2006). Ce texte reprend les thèmes principaux dégagés lors de mes recherches. Tout d'abord, j'explorerais les notions d'« ambiance » et de « délice » afin de montrer combien les jeunes s'identifient à des styles musicaux et aux valeurs qui y sont attachées, autant qu'à des endroits (boîtes, lieux d'entraînement, etc.) qu'ils fréquentent et qu'ils appellent « la maison ». Deuxièmement, j'aborderais la dimension de la parenté. Ma réflexion découle de la constatation que les liens familiaux réels, supposés et simulés sont constamment dans le décor et que les jeunes passent une bonne partie de leur temps à les travailler. Troisièmement, j'appréhenderais comment les jeunes sont fascinés par la « réussite », que je place entre guillemets car il ne s'agit pas de la traditionnelle mobilité sociale. C'est une réussite qui se limite au milieu de la danse et qui renvoie à la fois au style personnel et à une compétence à bluffer et faire douter les autres. Enfin, je présenterais la règle de réciprocité du « faire croquer » calquée sur les obligations de redistribution configurées par la métaphore parentale/lignagère (la sphère familiale). Elle influe fortement et sur l'art du paraître et sur la rumeur. Cette règle de réciprocité est, en fait, le garant de l'authenticité des individus, une preuve de leur loyauté et leur solidarité, et donc, pour eux, une protection contre l'isolement social et, pour le groupe, la condition de sa cohésion.

Réseaux dans le monde réel et dans le monde virtuel

Les jeunes s'investissent fortement dans des réseaux formés par affinité musicale et par l'attachement à des lieux de socialité. Ces réseaux se déclinent dans le monde réel et dans le monde virtuel. Ils dépendent d'affects, configurés par les deux notions d'« ambiance » et de « délice », et de lieux. L'internet joue un rôle important dans la consolidation et la création de liens d'interconnaissance qui souvent s'étendent jusqu'au *bled*¹²⁶.

126— Terme générique, affectueux et paternaliste, avec lequel les jeunes désignent *entre eux* le pays d'origine, quel qu'il soit (Maghreb, Afrique subsaharienne, Antilles).

« **Ambiances** » et « **délires** ». Les catégories d’ambiance et de délire se distinguent par la perspective choisie pour les décrire : soit privilégier le type d’espace, soit le système de goût des acteurs qui le fréquentent. On parle, dans le premier cas, d’ambiance et, dans le second, de délire. Le terme « ambiance » désigne l’effet rendu par la combinaison des types de musique, de décor et de clientèle. Mes enquêtes ont permis d’en déterminer trois types principaux : *kainf* (africaine), *dancehall*, et hip-hop. *Kainf*, « africain » en argot, désigne des soirées où prédominent les musiques africaines, surtout le *n’dombolo* (d’origine congolaise) et le *coupé-décalé* (d’origine ivoirienne), et le *zouk* (musique pour la danse de couple). Certaines musiques populaires en Afrique, telles que la salsa, sont aussi présentes. Le hip-hop et le *dancehall* sont moins passées qu’ailleurs. Les boîtes *kainf* sont souvent sur Paris, installées depuis de nombreuses années, et sont décorées de manière « classique » (banquettes en velours, miroirs, couleurs sombres), parfois agrémentés de détails tropicaux (quelques palmiers en plastique ici et là, fresques murales exotiques). La clientèle est fidèle et peu changeante, comprend beaucoup d’adultes de l’âge des parents des jeunes enquêtés, et a une tendance communautaire (attirant surtout des Congolais, ou surtout des Ivoiriens, ou surtout des Maliens, etc.).

Le *dancehall* est un genre musical d’origine jamaïcaine, très populaire dans les Antilles françaises, qui produisent aujourd’hui un *dancehall* autochtone appelé à juste titre *dancehall local*. Il donne son nom à des soirées qui se spécialisent dans ce genre musical et passent aussi d’autres musiques des Antilles (*soca*, *zouk*, *vidé*) ou d’autres îles, tels que le Cap-Vert (*kuduro*), ainsi qu’une bonne dose de hip-hop. Les musiques africaines y font une apparition éclair. Les soirées ont lieu soit dans des boîtes de banlieue soit dans des salles louées, et ont alors un côté très rudimentaire (chaises en plastique, bar « bricolé » dans un coin de la salle). Elles sont surtout fréquentées par des jeunes d’origine antillaise. C’est pourquoi ce type d’ambiance est aussi appelé « antillaise ».

L’ambiance hip-hop fait référence à des soirées organisées qu’un soir de la semaine dans des boîtes parisiennes d’habitude spécialisées dans d’autres types de musique. Il s’agit de prestigieuses boîtes près des Champs-

Elysées, ou dans d'autres beaux quartiers, et elles ont alors régulièrement une décoration couteuse et recherchée (tantôt boudoir, tantôt ethnic-chic) et dégagent un côté « jet-set ». Il y a une session *dancehall* mais les autres musiques citées jusqu'ici n'y apparaissent pas. Ce sont des soirées fréquentées également par des jeunes d'origine africaine et antillaise, et il y a une proportion plus conséquente qu'ailleurs de blancs et parfois de maghrébins ou d'asiatiques. On trouvera beaucoup d'artistes du monde hip-hop, rappeurs ou bien danseurs, dans certaines de ces boîtes.

Le terme « ambiance » réfère, à d'autres moments, à l'évaluation de l'atmosphère d'un lieu, et à sa subséquente réputation, construite sur base d'une répétition de cette atmosphère : on parlera d'ambiance coupe-gorge (dangereuse), pété (décevante, nulle), ou de *bledards* (trop d'adultes de l'âge de leurs parents, trop de références au pays d'origine). Ces jugements sont plutôt subjectifs et donnent alors des indices quand au délire dans lequel est investi celui qui parle. Un adepte des soirées *kainf* peut trouver les soirées *dancehall* « coupe-gorge », tandis qu'un passionné de ces dernières peut définir les boîtes *kainf* comme « des boîtes de *bledards* ». « Délire » s'utilise en référence à des goûts non seulement musicaux mais aussi sexuels ou encore culinaires. En effet, ce terme polysémique renvoie aux goûts et aux affinités, mais également aux manières de s'amuser. Saisi sous sa forme verbale, « délirer » se traduit par « s'amuser », ou « rire », mais désigne aussi le fait de « faire des choses *pour rire* », les deux activités étant souvent simultanées. Ce qui fait déliter ce sont les comportements bizarres et irrationnels de personnes dont on dit alors qu'ils sont « partis dans un délire ». Cette formule est également utilisée comme jugement réprobateur quand on ne comprend pas et/ou désapprouve le comportement d'un autre. Pris sous sa forme substantive, la définition de « délire » apparaît plus classique. Dans ce cas, il décrit les situations de perte de la raison sous l'effet de la musique mais ici dans le sens où quelqu'un s'amuse tellement qu'il en perd la tête et/ou *qu'il donne l'impression* de perdre la tête, c'est-à-dire considéré comme éprouvant une forme intense de plaisir. Le terme réfère alors, à la fois, à l'amusement, à la performance (faire comme si), et à un état parallèle d'excitation à mi-chemin entre la folie et la jouissance.

Plus que de simples goûts, les délires sont expérimentés de manière particulièrement intense, et demandent un investissement total de soi.

Il est en fait difficile de fixer les catégories d'ambiance et de délire à cause des acteurs qui circulent continuellement entre les ambiances et changent de délire. De par leur mobilité, ils modifient les catégories en transposant des éléments de l'une à l'autre, et à la fois façonnent et mettent en lumière les contours du milieu au sein duquel ces ambiances et délires deviennent des choix possibles.

Les quartiers *renois*. Les réseaux qui s'investissent dans les différents délires et fréquentent les ambiances variées se recoupent et s'entremêlent. Les espaces fermés de la boîte de nuit, la MJC, la cité, ou le lycée, ne sont pas les seuls espaces d'interconnaissance, d'autres espaces plus ouverts, où la circulation des personnes est pourtant constante - des stations de métro, des quartiers commerçants, des marchés- agissent tels des points d'ancrage. Ces espaces de socialité diurnes sont alors mobilisés symboliquement dans la construction d'une appartenance à une « communauté imaginée ». Les quartiers de Châtelet-Les Halles, de Château d'Eau, de Château Rouge, le marché de Clignancourt, ou la rue de la République à Saint-Denis, pour n'en citer que quelques uns, attirent des *renois* tous délires, toutes villes, tous réseaux confondus.

« Châtelet », considérée par certains comme l'équivalent d'Harlem à Paris, est un espace à usages multiples : rencontre, consommation, ostentation, résistance, détente. Les jeunes s'y donnent rendez-vous, y draguent, mangent sur le pouce¹²⁷, achètent des vêtements, paradent¹²⁸,

127– Un « grec », une crêpe ou se rendent dans une des multiples chaînes de restauration plus ou moins rapide (les préférées sont Kentucky Fried Chicken et McDonald's, mais Pizza Hut, Flunch, Hippopotamus et récemment Starbucks rencontrent aussi un certain succès).

128– Avec leurs nouvelles coiffures, leurs nouvelles baskets et leurs nouveaux vêtements.

exhibent leur nouvelle conquête ou un enfant en bas âge¹²⁹, distribuent des tracts sur les soirées, déalent¹³⁰, ont de temps en temps des altercations verbales avec les policiers¹³¹, jouent aux dames ou aux échecs, flânen, se font ou défont des tresses, papotent au soleil, etc. Si l'étiquette « noir de Châtelet » est souvent collée à d'autres et rarement à soi-même, tous s'accordent quand même à dire que Châtelet est bel et bien un espace de *renois*, et nombreux sont ceux qui fréquentent ce lieu, attirés comme malgré eux.

Château d'Eau et Château-rouge sont deux quartiers structurés autour d'activités commerciales. Le premier est spécialisé dans la beauté noire. Les coiffeurs et les magasins spécialisés dans la cosmétique s'alignent les uns à côté des autres sur le boulevard Sébastopol, entre la station Strasbourg Saint-Denis et la Gare de l'Est. On peut également trouver quelques cafés et restaurants africains. C'est un lieu où les jeunes ne font que passer le temps de leurs achats, mais où des adultes et/ou des *bledards*¹³² restent à « traîner ».

Château-Rouge, pourtant un symbole de la présence africaine à Paris, ne semble pas faire l'objet d'une grande fréquentation par les jeunes. Son activité commerciale est axée autour de l'alimentaire, des médias (principalement DVDs de clips vidéos et de concerts, et de séries africaines), des tissus africains, et des *bizness*¹³³ (commerces parallèles) en tous genres. Le marché de Clignancourt est fréquenté pour acheter des bijoux, des accessoires de luxe (des contrefaçons), des baskets et des pièces d'habillement hip-hop plutôt destinés aux garçons. En contrepartie, la rue

129– Le leur ou qu'ils font passer comme tel.

130– Les jeunes des réseaux que j'ai fréquentés n'achètent pas de cannabis à Châtelet, c'est plutôt un espace de rencontre entre des dealers antillais et leurs *boloss*, des blancs de classe moyenne, des parisiens, qui se font toujours un peu arnaquer dans l'échange.

131– Un commissariat est situé à la sortie du forum des Halles (le centre commercial autour duquel s'organise l'espace « Châtelet »).

132– C'est ainsi que les jeunes « nés ici » appellent ceux qu'ils perçoivent comme encore attachés fortement à « là-bas », au *bled* (pays d'origine).

133– Voir par exemple MacGaffey & Bazenguissa-Ganga, 2000: 56.

de la République à Saint-Denis, fréquentée surtout les jours du marché de la ville, se spécialise dans l'habillement féminin. Le marché de Sarcelles ainsi que d'autres grands marchés de banlieue s'apparentent à celui de Saint-Denis, mais ils attirent une clientèle plus locale.

Le monde « virtuel ». Des espaces « virtuels » (messagerie, forum de discussion et les pages personnelles ou blogs) articulent aussi leurs réseaux. Précisons ici que les jeunes se fréquentant dans ces espaces virtuels se connaissent le plus souvent aussi dans la « vraie » vie, ou bien risquent de se croiser un jour ou l'autre puisque, comme on l'entend dire souvent, « le monde est trop petit ».

Msn messenger constitue l'activité la plus probable des jeunes quand ils rentrent chez eux après l'école, le travail, une soirée ou une après-midi à Châtelet. Ce logiciel gratuit et téléchargeable sur internet, lié à la plate-forme hotmail, permet des conversations écrites, avec ou sans webcam, avec les individus que l'on a accepté dans une liste de contacts. On choisit et on change à souhait son pseudonyme. Ce sont régulièrement des longues phrases reflétant son humeur du jour, ses activités récentes, ou adressant un message plus ou moins codé à un ami ou encore à quelqu'un avec qui on est en conflit. Chacun est identifié par une photo (le cas échéant par une image), et on peut alors reconnaître dans la rue un « contact » qu'on n'a pas encore rencontré, comme cela arrive souvent, et aller le saluer. Les conversations sont plus intimes que sur les forums, puisqu'elles ne sont pas visibles par des tiers, et plus rapides et agrémentées d'échanges de fichiers (photos, musique, vidéos). Dans l'ère de l'internet à bas coût, c'est un moyen de communication absolument central, qui supplante largement les conversations téléphoniques et l'échange de *sms*.

Les forums de discussion permettent aux jeunes de commenter des soirées, des événements de l'actualité ou de débattre des sujets divers, des plus triviaux aux plus engagés politiquement (généralement des questions raciales). Les plus fréquentés sont ceux des sites [zouker.com](#) et [alka13.com](#), deux sites axés surtout sur le « *délire antillais* » par ailleurs connus pour la

qualité de leurs agendas de sorties. Les agendas signalent surtout les soirées antillaises, excluant généralement les soirées hip-hop. Ces deux sites sponsorisent également de nombreuses soirées, travaillent en partenariat avec des organisateurs ou organisent eux-mêmes des soirées et autres évènements¹³⁴. Ils sont également à l'initiative de rencontres annuelles dans un parc d'attraction ou dans un restaurant (la chaîne du *Paradis du Fruit* est très prisée), établissant une passerelle efficace entre la communauté « virtuelle » et la communauté « réelle ». Si ce sont souvent les soirées qui mènent un jeune à se mêler aux discussions sur le forum, ces discussions mènent à leur tour à des rencontres virtuelles et à la formation de groupes pour partir en soirée. Les pages personnelles et *blogs* – sur *skyblog*¹³⁵, *myspace* et *hi5* – jouent un rôle important dans les rencontres virtuelles. Plus encore, ils constituent un moyen par lequel on découvre des ramifications, inconnues jusqu'alors, de réseaux avec lesquels on est familier. En effet, ils agissent régulièrement comme des répertoires, avec photos, de réseaux d'amis, et il est alors possible pour un individu qui connaît un membre d'un réseau de faire un tour d'horizon de ce dernier. Il pourra en effet emprunter des liens qui le mèneront vers d'autres pages personnelles desquelles il aura un point de vue différent sur le réseau, et découvrira de nouveaux éléments. Le visionnage des photos, la lecture des textes écrits par l'auteur, ainsi que des commentaires que des visiteurs ont laissé, permettront à celui qui visite le site de se faire une idée de son auteur et de sa place dans une toile relationnelle. Il pourra avoir l'impression de « connaître » la personne sans jamais l'avoir rencontrée.

134– Par exemple un uncharzouker.com a défilé au carnaval antillais de Paris en 2005.

135– Le *skyblog*, *blog* créé à partir du site de la radio urbaine commerciale *Skyrock*, est de loin le plus commun mais cette popularité n'a rien à voir avec le succès de la radio qui est critiquée par de nombreux jeunes pour son côté archi commercial.

Sur *myspace* et *hi5*, un nombre impressionnant d'« amis » sont à l'étranger, et notamment au *bled*. La ville d'habitation et celle d'origine sont parmi les premiers éléments affichés sur le profil, juste après le nom et l'âge. L'objectif initial de *myspace* était de mettre en relations des artistes et leur public¹³⁶. Les pages *myspace* sont spécialement conçues pour faciliter la publication de fichiers audio et vidéo. Les jeunes utilisent cette plateforme avec un objectif plus « professionnel », communiquant avec des internautes aux mêmes passions et aux mêmes projets qu'eux, tantôt des pairs, tantôt des artistes réputés, souvent américains. On est loin de l'esprit du *skyblog* où prime, au contraire, le sensationalisme, les commérages, les photos « dossiers » (révélatrices), et les déclarations d'amour et de guerre par commentaires interposés. *Hi5* a été conçu dans le but de favoriser les rencontres entre personnes déjà membres des mêmes réseaux amicaux ou familiaux mais ne se connaissant pas dans la « vraie vie ». Cette plateforme relie alors entre eux des individus du *bled*, de France et de divers pays du monde, faisant apparaître les histoires migratoires, voire diasporiques, de certains pays d'Afrique et d'ailleurs.

En fréquentant ces jeunes, on réalise rapidement que les liens avec le *bled*, le « pays d'origine » (en fait souvent celui *des parents* des jeunes), sont loin d'être brisés pour ces jeunes (souvent) nés en France. Le *bled* ne concerne pas seulement les *darons* (parents, adultes), mais aussi les pairs, les cousins et les amis de la même classe d'âge, qu'il est toujours agréable de retrouver sur *msn* ou lors du voyage régulier si pas annuel, au pays d'origine. Le *bled* n'est pas seulement une référence, un symbole ou un étendard. C'est une présence active dans la culture de ces jeunes français, qui insuffle continuellement des nouvelles tendances musicales, des nouvelles modes vestimentaires, des expressions langagières inédites, ou des nouveaux individus. C'est le cas de danseurs hors pairs, que les jeunes d'ici

136— De nombreux artistes américains hip-hop et r&b, surtout ceux associés au mouvement *indie* (indépendant), possèdent leur page *MySpace* et dialoguent avec leurs fans, souvent des artistes en herbe qui aspirent à se faire un nom.

voient dans des clips, mais aussi en rue et en boîte durant leurs vacances au *bled*, et avec lesquels ils disent ne même pas pouvoir rivaliser.

La parenté comme décor

La parenté est une dimension dont il est difficile d'échapper, elle constitue un paysage permanent aux interactions. D'abord parce que de nombreux jeunes habitent chez leurs parents et, ensuite, à cause de l'élasticité de la catégorie « famille ». Les jeunes attachent beaucoup d'importance à la reconnaissance sociale, notamment en ce qui concerne le couple et la procréation. Les liens de filiation et d'alliance sont en effet loin d'être des évidences et sont durement négociés entre les personnes – qui sont rarement du même avis.

Une parenté extensible. Les liens familiaux sont perçus comme plus solides que d'autres types de liens alors il n'est pas inutile de préciser que même au sein de sa famille on choisit ses alliés et ses ennemis. La cité, la MJC du quartier ou le lycée de la ville peuvent générer des alliances fortes, et ce sont d'ailleurs souvent des alliances très permanentes qui sont non seulement métaphorisées dans un langage de parenté, mais comprises dans ces termes. Le milieu étudié est en effet caractérisé par une parenté classificatoire extraordinairement élastique. De nombreuses passerelles existent entre les catégories « famille » et « communauté ». Un certain usage de la parenté classificatoire consolide cette passerelle. Il est mal vu d'interpeller un adulte par son prénom et plus approprié de s'adresser à lui en l'appelant « papa », « maman », et le plus souvent, « tonton » ou « tantie/tantine ». Les adultes, quand à eux, appellent régulièrement les jeunes « mon fils » ou « ma fille », et cela même lorsqu'il s'agit d'inconnus. Des enfants qui ont les mêmes « tontons » et « tanti(n)es » et qui se croisent dans les fêtes familiales et communautaires se considèrent « cousins ». Il n'est pas rare que des voisins se transforment en parents, et qu'un groupe de pairs se connaissant depuis tout petit (car ils habitent le même quartier), se présentent comme des « cousins ». En fait, l'intimité et la fréquentation mutuelle sur une longue durée deviennent des caractéristiques de la « parenté ». Il existe aussi une pratique où des jeunes

gens prennent sous leur aile des « petits » de quelques années leurs cadets et s'attribuent le rôle et le titre de « grand frère » ou, moins souvent, de « grande sœur ». Cette parenté activement construite peut ignorer complètement les origines nationales/ethniques de chacun.

Que tel ou tel individu fasse partie de leur famille, le jeune avoue souvent ignorer comment il est lié avec tel « cousin » ou telle « cousine », ou bien affirme-t-il : « c'est compliqué » de retracer les lignes. La parenté est d'autant plus floue qu'elle s'étend jusqu'au *bled*, où il se passe des choses qui échappent à la compréhension de nombreux jeunes. Comme par exemple ces cas d'adoption informelle, où des enfants, jeunes et moins jeunes, viennent habiter, sont pris en charge et élevés par d'autres adultes que leurs parents, généralement des « tantes » (qui les appellent couramment « mon fils » ou « ma fille »). Si les jeunes sont familiers avec cette pratique courante au *bled*, il devient cependant difficile de se représenter les arbres généalogiques. D'autre part, pour des jeunes ayant eu des parents remariés ou recasés plusieurs fois, un nombre impressionnant de liens devient possible, entre les demi-frères et demi-sœurs, beaux-pères et belles-mères, et autres demi-cousins et demi-cousines auxquels ils sont liés. C'est peut être la raison pour laquelle ce qui compte le plus, finalement, c'est la classe d'âge. Quand la parenté n'est pas très claire, ce qui est le cas le plus fréquent, les jeunes enfants et les bébés sont souvent traités comme des neveux et des nièces, les pairs comme des cousins, et les aînés comme des oncles et des tantes. Les liens amoureux et sexuels entre les jeunes sont à l'origine de noeuds qui se forment dans et entre les réseaux de parenté et/ou « communautaires ». Premièrement, parce qu'un couple, fait de la rencontre de deux individus ayant chacun des ramifications propres vers des réseaux (parfois identiques), constituera le lieu de rassemblement de ces ramifications et aidera à nouer des nouveaux liens ou à « découvrir » des liens déjà présents mais dont l'existence était jusque là occultée. Vu les innombrables interconnections entre les jeunes, il n'est pas rare de découvrir, après coup, qu'on sort avec le cousin d'une connaissance (ou son propre « cousin »). Si un lien n'existe pas encore, il est vite créé : un garçon ou une fille essayera de caser son meilleur ami ou sa meilleure amie, avec le ou la

meilleur(e) ami(e), le ou la cousin(e), ou le frère ou la soeur de l'autre. Deuxièmement car un couple va invoquer très fortement la potentialité de liens de sang, en effet, sexualité et procréation sont plus proches ici que dans d'autres milieux jeunes.

Couples officiels et « plans cul ». Le couple est l'objet, comme la parenté, de suppositions, de simulations et d'incertitudes. Au niveau des représentations, on peut établir une distinction claire entre la catégorie de « couple officiel » (sérieux et respectable) et celle de « plans cul » à savoir les liaisons sexuelles sans reconnaissance sociale. La première catégorie est plutôt associée au monde diurne, et la seconde au monde nocturne. Un certain nombre de clichés, véhiculés dans les discours, hissent les femmes noires au statut d'« officielle » et relèguent les femmes blanches à la position de « pétasse ». Les premières seraient plus exigeantes et plus « prise de tête », moins naïves et plus stratégies, et aussi plus prônes à se battre, dégageant une aura générale de femme « à respecter », et étant tout simplement plus difficiles à berner技uellement. Les discours disent également que les familles noires, africaines ou antillaises, prendraient plus au sérieux une « officielle » noire parce la présentation aux familles respectives est, de manière générale, un acte à la symbolique lourde dans ces familles (surtout africaines), et un évènement léger dans les familles « françaises » (blanches). Les femmes blanches seraient donc plus faciles à obtenir et à laisser tomber. Deux situations de tension rencontrées régulièrement en soirée illustrent bien les « plans cul ». Dans la première, il s'agit de « regards de travers » et d'altercations physiques entre hommes (noirs) au sujet de filles. Il transparaît des commentaires que ces bagarres n'ont pas comme objet les copines « officielles » des garçons (qui les attendent sagement à la maison, semblent sous-entendre les jeunes) mais des filles qu'ils considéreraient plus comme des possessions que des personnes. La seconde émerge lorsque des femmes blanches s'associant à des hommes noirs, par exemple lors des sessions zouk, attirent les regards désapprobateurs et hostiles des femmes, et parfois des hommes noirs. Dans les boîtes de nuit où l'on assiste à ce genre de scène, se joue la production identitaire noire, et certains s'irritent car

ces images entachent leur mise en scène d'une communauté endogame de race noire. Dans leurs commentaires, les jeunes affublent les femmes blanches du rôle de « pétasse » avec qui les hommes noirs ne peuvent être sérieusement engagés. Les tensions, dans les deux cas, sont donc générées autour de relations répondant à la catégorie de « plan cul ».

Quand on quitte le monde de la nuit on n'est pas surpris de découvrir que ces caricatures ne correspondent, en pratique, ni de près ni de loin aux faits observés : de nombreux hommes noirs s'affichent avec une « officielle » blanche et entretiennent des relations sans reconnaissance sociale avec des femmes noires. D'autres discours – de la part de certains garçons noirs – viennent alors contredire ceux cités plus haut : les filles blanches y sont louées comme étant plus « posées » et moins farouches, moins « matérialistes » et plus indépendantes ce qui est encourageant pour un garçon qui veut se « ranger » avec elles. Quand aux métisses et aux *chabines*¹³⁷, si certains hommes noirs ont pour elles une propension particulière, c'est pour les prendre d'une part, comme copines « officielles », car elles leur donneront des beaux bébés couleur caramel, mais aussi d'autre part, comme femmes-trophées car elles alimentent leurs fantasmes, et on tombe alors bien vite dans le « plan cul ». Les discours au sujet des filles les plus désirables en tant qu'« officielles » dépendent alors souvent de l'identité genrée et racialisée, ainsi que que des expériences de celui qui parle.

Les bébés et la reconnaissance sociale. Ces observations exigent alors de reconsiderer les situations de tension évoquées plus haut. En effet, il est intrigant qu'en boîte les jeunes attachent autant d'importance à qui s'affiche avec qui, qui pourrait potentiellement sortir avec qui, qui pourrait ensuite

137—Terme créole faisant référence aux individus « racialement » noirs mais à la peau, aux yeux et aux cheveux clairs comme ceux des blancs (yeux bleus ou verts, cheveux blonds ou châtain).

coucher avec qui. Il paraît logique que de la polarisation entre les « couples » et les « plans cul » découle aussi une polarisation entre procréation et sexe (non-procréatif). La première est claire au niveau des discours mais floue en pratique, il en irait de même pour la seconde. Mais une spécificité mérite ici d'être signalée : dans le milieu étudié, même au niveau des discours, la sexualité non-procréative est inexistante. Sexe et bébés sont compris en continuité l'un avec l'autre. Les grossesses sont très fréquentes parmi les jeunes filles et parce qu'une paternité est plus difficile à prouver qu'une maternité, les annonces de paternité sont tout aussi fréquentes, si pas plus. Beaucoup de bébés sont en effet des « accidents » que l'on découvre quand il est trop tard, ou des bébés qui ont été faits « dans le dos des hommes ». Alors que bon nombre de grossesses sont interrompues, celles qui sont menées à terme ne le sont pas nécessairement parce que la future mère se trouve dans un couple socialisé, c'est souvent le contraire. Dans certains cas, cette incertitude autour de la paternité peut perdurer quelques années après la naissance des enfants, pas parce que la mère n'est pas sûre elle-même de qui est le père, mais parce qu'elle occulte la vérité à des fins stratégiques. Faire croire au partenaire actuel qu'il est le père, faire croire à un ex qu'il l'est afin de lui soutirer des faveurs, donner un père prestigieux (un danseur, un DJ, un chanteur, par exemple) à son enfant pour frimer devant les autres, sont autant de stratégies attribuées aux femmes et que les hommes redoutent.

Pourtant les bébés sont bien vus, que ce soit chez les filles ou chez les garçons. Celui qui devient parent est admiré et envié, même s'il est sans situation. Des jeunes hommes déjà admirés à cause de leur talent et de leur ascension dans le monde de la danse sont souvent suspectés d'être papas, et ce n'est pas uniquement à cause des dires d'ex-copines qui cherchent à attirer du prestige sur elles et leur enfant. C'est comme si le fait d'être père rajoutait encore à leur prestige. Ce qui fait peur aux hommes ce n'est alors pas d'être papas mais d'officialiser une relation de couple. Sa reconnaissance sociale est ainsi rarement le résultat d'une décision commune, mais plutôt de dures négociations (et de coups bas) entre les partenaires pendant et même après la durée de la relation. Il semblerait que les femmes soient plus

nombreuses que les hommes à pousser pour la reconnaissance sociale d'une relation. Cela s'explique par le discrédit qui s'attache aux femmes dans des relations non officielles. Car les bébés sont perçus de manière positive, une grossesse est souvent utilisée par les jeunes filles pour redorer leur image – basculer de la catégorie « pétasse » à la catégorie « fille respectable » – et transformer le statut de la relation – du « plan cul » au « couple » – aux yeux de la famille et du groupe plus large. Elle offre un moyen efficace pour évincer ou prendre une longueur d'avance sur les femmes qui tournent autour du même homme.

Les réticences des hommes à officialiser une relation trouvent leur origine dans la peur des obligations, notamment financières, qui accompagnent les liens de sang (filiation, de descendance). Non seulement la jeune mère a-t-elle des « droits » légitimes incontestables auprès du géniteur mais aussi auprès de la famille de celui-ci, et ce, pendant de longues années. Elle peut même pousser pour qu'il se mette en ménage avec elle. Ces obligations ne dépendent pas de la reconnaissance de la paternité par le jeune homme, mais de la reconnaissance par sa famille de la relation qu'il entretient avec la mère de son enfant. Qu'il accepte ou renie les faits, la pression sociale qui s'exerce sur lui sera la même. Il n'est même pas nécessaire que la jeune fille entretienne une bonne relation avec cette famille, il s'agit juste d'imposer sa présence dans leur champ relationnel. En réalité, plus qu'une arme contre l'homme, la grossesse est surtout une arme contre d'autres femmes : la mère et les sœurs du jeune homme, et les rivales.

Alors que les hommes en viennent aux mains en soirée pour une femme, les femmes peuvent aussi se battre pour un homme, mais plus généralement en journée. Les règlements de compte entre femmes, initiés par celle qui a réussi à obtenir des informations et le numéro de téléphone de l'autre par diverses stratégies (fouiller dans le téléphone, interroger subtilement les proches, etc.), prennent généralement la forme de discussions échauffées entre les deux rivales et parfois une amie de l'une ou l'autre, dans lesquelles chacune essaie de prouver qu'elle est plus « officielle » que l'autre. Des échographies brandies devant les yeux d'une rivale font l'effet d'un poignard dans le cœur. Si la parenté est une des

certitudes de la vie à laquelle les jeunes n'échappent pas c'est parce qu'elle est tellement malléable, qu'elle se négocie, se crée, et qu'elle est susceptible d'apparaître partout. En fait, il faut qu'elle le soit, car elle fait partie des accessoires mobilisés dans le maniement du paraître. Il est dans l'intérêt de tous de façonnner une « vérité » qui les avantage, en travaillant, nous venons de le voir, sur la reconnaissance sociale. Mais cet art du paraître est encore plus recherché par ceux qui aspirent s'élever au sein de la hiérarchie du milieu jeune.

Quitter sa famille. Que la parenté occupe une place proéminente dans la vie des jeunes s'explique d'abord par le fait que la plupart d'entre eux habitent en famille, chez leurs parents, une sœur, une tante ou un cousin, et ce jusqu'au-delà de 25 ans, indépendamment de leur situation socio-économique propre.

Quitter la maison est souvent un moment que les jeunes repoussent et qu'ils verbalisent peu avec leurs parents. Quand il arrive, il n'est pas rare que les mères se plaignent que leur sacrifice et leur dévouement ne sont payés que par l'abandon et la perte de l'amour de leurs enfants. A la racine de ces plaintes, il existe sans doute un enjeu économique qui reste tabou. Pour éviter les tensions, les jeunes se débrouillent alors souvent pour faire croire qu'ils quittent la maison contre leur gré, comme lorsqu'ils trouvent un travail à l'étranger (Suisse, Grande-Bretagne, etc.) ou trop loin de chez eux. Ils continuent aussi encore de donner régulièrement de l'argent (mais plus autant) à leur famille après être partis.

Le choix de partir ou de rester dépend notamment des décès et naissances au sein du foyer. Le décès d'une mère peut provoquer le départ d'un jeune homme (le lien fort qui lie très souvent mères et fils est brutalement coupé), celui d'un père le retenir ou même le faire revenir (s'il prend sur lui le rôle de chef de famille). Une jeune fille qui tombe enceinte cherchera plutôt à rester chez ses parents. L'éducation de l'enfant est alors prise en charge par la mère, les sœurs et, parfois, la grand-mère de la jeune fille, ce qui présente des avantages évidents surtout si la jeune fille est encore scolarisée Si dans d'autres milieux, les enfants quittent la maison de

leur enfance avant de devenir parent à leur tour, ici le départ ne semble ni urgent, ni désirable.

Toutefois, ces jeunes prennent quelque fois leur propre appartement en se mettant en ménage. Mais ils ne partent généralement pas bien loin et s'installent dans le quartier où ils habitaient durant les années clés de leur adolescence, auquel ils s'identifient et où ils ont gardé de nombreux amis. Alternativement, ils s'éloignent de leur quartier de référence pour être plus au calme, plus à l'abri des regards. Il arrive que certains jeunes soient vraiment obligés de quitter la maison, voire jetés à la porte. Tel est le cas de ceux qui ne contribuent d'aucune façon au foyer et deviennent un poids financier, plutôt qu'une aide. Dans la plupart des cas cependant, un jeune part pour laisser la place à d'autres qui en ont plus besoin que lui : des grands-parents qui arrivent du *bled* pour des soins médicaux, des nouveaux-nés de sœurs encore jeunes et parfois scolarisées, des cousins ou des cousines qui viennent du *bled* ou de province pour entreprendre des études à Paris.

Il arrive aussi, s'ils estiment leurs enfants assez grands, que des parents décident de rentrer au *bled* définitivement pour s'installer dans la maison qu'ils ont construite au fil des années grâce à l'argent gagné en France. Dans le meilleur des cas, ils étaient propriétaires et ils revendent la maison ou l'appartement familial, pour acheter quelque chose de plus petit et garder un pied à terre, dans lequel logent alors un ou plusieurs de leurs enfants. S'ils étaient locataires, les jeunes doivent trouver une solution alternative mais souvent à la place de s'établir seuls, ils rejoignent un frère ou une sœur déjà partis de leur côté, et parfois déjà à la tête de leur propre famille.

La « réussite »

Les jeunes qui « ont réussi » sont un sujet récurrent dans les conversations. Il s'agit par exemple des danseurs ayant acquis une petite renommée grâce à des compétitions (dans les boîtes, informelles et spontanées, ou dans le cadre des *battles* organisées), des prestations dans des clips et sur scène (boîtes, premières parties de concerts). Ce thème est traité de manière paradoxale. En effet, ces jeunes sont admirés et pourtant

nombreux les accusent de jouer un rôle, de se vanter, de vouloir se faire passer pour des individus plus prestigieux qu'ils ne le sont « en réalité ». La « vérité » est comprise comme malléable et performative. Deux préoccupations transparaissent alors chez les jeunes : vouloir à tout prix dégager une image de réussite d'eux-mêmes mais aussi s'inquiéter de leur propre « sincérité » et de celle des autres.

L'art du paraître. Dans le monde de la danse et des boîtes, une série de personnes s'élèvent au dessus des autres et agissent comme des modèles et des figures d'autorité : les *djs*, organisateurs de soirées, danseurs, chanteurs, etc. Ces figures ont su utiliser des ressources culturelles pour leur propre avancement hiérarchique et récolter des profits symboliques, sociaux et parfois économiques. Toutes les personnes du milieu participent à la construction d'une hiérarchie qui va des jeunes « ordinaires » aux jeunes « qui ont réussi », et la danse est l'un des moyens de grimper au sein de cette hiérarchie. Toutefois, car ils sont connus et reconnus, ce sont aussi ces individus qui courent le plus de risques d'être victimes de jalousies et de rumeurs discréditantes. Celles-ci prennent souvent la forme d'accusation d'inauthenticité : être faux, se prendre pour quelqu'un que l'on n'est pas, etc.

Dans nombreux de cas, ce sont les personnes elles-mêmes qui provoquent ces accusations par leurs comportements ostentatoires. Il n'est en effet pas rare de voir des danseurs considérés comme « ayant réussi » dire haut et fort qu'ils ont plein de *bails* (contrats, projets), « trop » d'argent, sont proches de tel chanteur plus célèbre qu'eux, etc. Ces affirmations s'accompagnent d'un jeu constant sur les accents, le vocabulaire, les registres de langue et les pratiques corporelles. Cela va des petits sketches spontanés aux mises en scène réfléchies, demandant une préparation par l'habilement et la coiffure. Face à ces mises en scène, on ne peut jamais vraiment être sûr de la part de « vérité » et de « mensonge » ou de « triche » car même ce qui est « vrai » (un contrat *vraiment* signé, par exemple) est surjoué et tourné au grotesque.

Le « paraître » et ce qu'il dissimule semblent être opposés, mais la *phase*, une compétence cultivée par ces jeunes, fond l'un dans l'autre le « paraître » et ce qu'il y a « derrière ». *Phaser* désigne à la fois le fait de mettre en avant son style propre, une manière de faire hautement personnalisée (dans la danse, l'habillement, la manière de parler, la gestion des relations avec les pairs), et le fait de bluffer les autres tout en le leur révélant d'une façon ou d'une autre, et donc de jouer constamment sur la limite.

S'il est facile de comprendre la motivation d'un individu à se présenter sous son plus beau jour, il est plus difficile de comprendre pourquoi il boycotte simultanément sa mise en scène. D'autant plus qu'il y a dans ce milieu jeune un désir puissant de ne « pas perdre la face ». On est alors stupéfait quand on observe le plaisir que les jeunes éprouvent à être sur la la limite de se faire prendre par les pairs, comme si c'était un jeu, et ensuite, quand ils se sont « fait griller », le plaisir avec lequel ils se délectent de leur regard, alors qu'ils continuent à nier les faits. En fait, ce n'est pas perdre la face que redoutent les jeunes mais perdre la maîtrise de cette face. En effet, l'art de manier le paraître ne peut être reconnu que s'il est, à un moment du processus, visible. S'il est développé à la perfection, au point où on ne voit plus la triche et l'artifice, il n'est plus intéressant, car c'est justement sur la limite, sur le basculement, que l'on découvre l'art. Les jeunes dévoilent alors l'artifice et la ruse aux pairs, fiers de pouvoir afficher un air de « t'y as cru, hein ! », car c'est d'eux que vient la reconnaissance.

Il n'est donc pas contradictoire de voir certains jeunes décrits comme ayant *vraiment* « réussi » aussi considérés comme tricheurs, menteurs, ou vantards. C'est d'ailleurs plus souvent le cas que le contraire. La reconnaissance sociale, souvent assimilée à « la vérité », est l'objet de luttes interpersonnelles par le biais de comportements ostentatoires d'un côté, et de la circulation de rumeurs, de l'autre. En fait, les négociations permanentes de « la vérité » par la reconnaissance sociale et son boycott jouent un rôle crucial dans la configuration des relations horizontales (partenaires et ex-partenaires, alliés et ennemis) et verticales (aînés et cadets, figures d'influence et d'autorité, admirateurs et dépendants). Chaque individu occupe une position dans une toile relationnelle com-

plexe et en perpétuelle mutation (et expansion) et c'est à travers son art de manier le paraître dans cette toile relationnelle, qu'il s'attache et se détache de pairs et qu'il gravit les échelons de la « réussite ». Maîtriser la parole, la sienne et celle des autres, constitue alors l'autre compétence dans laquelle il faut exceller.

Dans ce climat, les jeunes développent une sensibilité particulière pour repérer ceux qu'ils considèrent être « faux » et « dans le paraître » et ceux qu'ils perçoivent comme « vrais » et « naturels ».

Faire croquer. L'art du paraître et la rumeur sont tous les deux en étroite relation avec une règle sociale puissante, celle de « faire croquer ». Il s'agit d'une obligation et d'une dette sociale que les aînés, les puissants, les riches et les chanceux doivent aux cadets, impuissants, pauvres et poisseux, s'ils veulent conserver leur place au sein de leur groupe. C'est une règle qui s'applique du groupe d'amis le plus restreint à la communauté large, en passant par le milieu de la danse et le foyer familial. Ceux qui ne s'y plient pas se retrouvent exclus et peuvent alors se chercher une autre famille, un autre groupe, un autre milieu, car ils ne seront plus les bienvenus. L'authenticité est liée à la loyauté au groupe, celle-ci démarque les « vrais » des « vendus », inclus ou exclus du groupe.

Ceux qui bénéficient de l'obligation de « faire croquer » ne sont jamais définis comme n'ayant « pas réussi » ou pire, comme ayant « raté », mais plutôt comme n'ayant « pas *encore* réussi ». Mais il ne faut surtout pas que ces derniers aient l'air de quémander biens et services de manière exagérée, de « gratter », car ils seraient mal vus, même si celui qui fournit ces biens et services est, lui, bien perçu. Ceux qui « croquent » doivent réciprociter d'une manière ou d'une autre. Ils deviennent toujours les féroces protecteurs des « grands » auxquels ils sont alliés, s'identifient fortement à eux et attaquent, par le biais de commérages, les « rageux » (ceux qui ont la rage) qui « parlent mal ». Au bout d'un temps, le cercle le plus proche, celui qui « croque » le plus, est perçu comme ayant réussi aussi, mais à un échelon plus bas. Si on « croque » légitimement, on ne fait plus partie des « petits », ça revient à avoir, d'une certaine manière,

réussi soi-même. En effet, ces « petits » peuvent essayer, à leur tour de faire « croquer », d'étendre les faveurs du plus grand, à des proches à eux. Mais c'est une entreprise risquée car le « grand » dont ils dépendent peut se sentir utilisé et ils peuvent être rayés de son cercle de proches. Qu'on soit un « grand » ou un « petit », à trop vouloir faire bénéficier ses pairs, à trop vouloir faire « croquer », on fini par entraver sa propre réussite.

Il y aurait en fait deux voies pour « réussir ». Celle des chanteurs, danseurs, organisateurs, etc. qui ont « réussi » parce qu'on parle d'eux, en les louant ou en les discréditant, mais qu'on parle d'eux *plus* qu'on parle d'autres personnes. Et, chose essentielle, ce qu'on dit c'est qu'ils font « croquer » des pairs. Mais se retrouver dans le cercle proche de ces individus qui ont réussi et « croquer » légitimement est aussi une façon de « réussir ». On ne dit pourtant pas « il/elle a réussi » pour les individus qui empruntent cette deuxième voie, mais ils sont considérés comme au dessus des gens « ordinaires ». Par ailleurs, la *phase* rend flou l'état « réel » de leur avancement dans la hiérarchie du milieu. Ce sont des privilégiés qui gravitent dans la compagnie de ceux qui « ont réussi », auxquels ces derniers ont accordé leur confiance, et ils sont alors suspectés de posséder quelque chose que d'autres n'ont pas, sinon ils ne seraient pas là. Il s'agit des « petits » ou des « apprentis » de danseurs, djs, ou chanteurs, mais il s'agit également des femmes qu'ils gâtent ou entretiennent. S'il existe aussi des femmes dont on dit « elle a réussi », puisqu'il existe des chanteuses et des danseuses (mais peu de djs, productrices, organisatrices et femmes qui font du *biz*), elles continuent en parallèle à employer aussi la deuxième voie, qui constitue en fait un mode de relation aux hommes courant dans ce milieu. La beauté et la désirabilité d'une jeune fille en tant que petite amie et aussi génitrice sont alors des attributs qui permettent de gravir cette seconde hiérarchie dépendant de la première.

Quitter le ghetto. Si certains maintiennent tout au long de leur vie un statut socio-économique moyen pour éviter d'attirer les « jalouxies » et une trop forte pression à « faire croquer », d'autres, voyant qu'ils vont tout droit vers une vie de « galère », font le choix de réussir « vraiment » dans la société au sens large, afin de mener une vie meilleure, quitte à le faire

aux dépends des pairs. Mais ce choix est difficile. C'est pourquoi, quand la mobilité sociale est en vue, avant de quitter le groupe physiquement – car il y a souvent un déménagement- ces individus le quittent d'abord socialement, sortent de ce monde délimité par la parole. Au moment où ils ont « vraiment réussi », dans un secteur qui rapporte gros, comme la finance ou l'informatique, le groupe les a déjà oubliés et ne parle plus d'eux. Ils vivent dorénavant dans un autre univers, l'autre « système ».

Certains individus occupant des postes reconnus au sein du système « officiel » semblent pourtant réussir à rester dans le système du « ghetto ». Il s'agit par exemple des surveillants, animateurs et éducateurs, qui travaillent pour l'Etat et l'éducation nationale mais qui sont quand même souvent perçus comme « niquant le système » avec les jeunes. C'est tout bonnement car ils sont des « petits » dans ce « système », dépendant d'un « grand » qui n'est autre que l'Etat, et que leur métier consiste à « faire croquer » leurs pairs, à faire passer les biens prisés d'un système à l'autre (tarifs réduits pour Aquaboulevard , Disneyland, un film, le karting, un voyage, etc.). De plus, leur métier souvent très mal rémunéré les pousse à garder un pied dans leur « système » de base, et ils participent alors aussi à la hiérarchie et à l'économie du « ghetto ». D'autres personnes ont réussi à se hisser à des postes plus prestigieux grâce à des études mais ont aussi gardé leur place dans le milieu, principalement du fait d'une pratique artistique.

Une « réussite » qui se paye

Ce texte fait un tour d'horizon d'un milieu dont l'activité principale tourne autour de la danse et de la musique. Les jeunes s'investissent dans ce milieu de tout leur être, avec passion et émotion, sans nul doute car il s'imbrique et se confond avec l'ordre de la famille. Ce milieu émerge au croisement des activités partagées, des lieux, des réseaux familiaux et communautaires, d'un langage, d'un espace de circulation de la parole, de souvenirs nostalgiques et de références culturelles communes.

Le respect de l'ordre de la parenté et la réussite sociale sont les préoccupations principales des jeunes de ce milieu, et leur sujet de

conversation quotidien. En effet, la famille est perçue par ces jeunes non seulement sous ses aspects affectifs et sociaux, mais sous ses aspects économiques. Dans ce milieu, personne ne perd de vue que des obligations financières accompagnent tout lien de parenté, réel ou supposé.

La loyauté aux siens se matérialise par diverses pratiques : le paiement d'une dette (faire croquer), la proximité physique (fréquentation des mêmes gens qu'avant), et une certaine fidélité morale (garder les mêmes valeurs). Les deux dernières pratiques étant en fait des conséquences de la première. « Faire croquer » est ainsi une règle sociale extrêmement puissante à laquelle peu osent déroger. En « faisant croquer », l'individu conserve sa place au sein du groupe, reste dans le « système », et aussi dans un univers régulé par la rumeur. Arrêter de « faire croquer » pour acquérir une véritable mobilité sociale, a pour condition et pour résultat de sortir d'un univers de la parole. Pour monter dans la hiérarchie du groupe restreint, il convient alors de garder un certain rapport à la parole. La *manière* dont on parle (même langage), les individus avec *qui* on parle (allégeance au groupe d'origine) et à quelles *fins* on parle (rumeurs, alliances et rivalités), sont extrêmement surveillés par le groupe.

La hiérarchie dans le milieu analysé s'établit en fonction de talent et de notoriété en termes artistiques. Nous avons cependant vu qu'une seconde hiérarchie côtoyait celle-ci, de type familial, dans laquelle les rôles d'aîné et de cadet étaient attribués en référence à la procréation. Même si pour les jeunes, la hiérarchie du milieu de la danse semble être plus importante, elle est en fait calquée sur la seconde et en tire ses règles de fonctionnement. Parce que la paternité est moins facilement vérifiable, les garçons s'investissent davantage que les filles dans la « réussite » du monde de la danse. Les deux hiérarchies s'entremêlent alors fortement, les garçons ayant plus de chances de « réussir » dans la première et les filles dans la deuxième. La réussite par la danse et la musique, ou la réussite par la procréation, forment alors à deux un univers que certains appellent « le ghetto » en opposition à l'« autre système », celui de la France, de l'Etat, du monde des Blancs, et de Paris.

Du *Nègre au Black/Noir*. L'Afrique des banlieues et l'expérience démocratique en France

Rémy Bazenguissa Ganga

Mon propos est d'articuler, à partir d'une lecture critique des théories postcoloniales, les questions posées par les émeutes de 2005 sur l'expérience de la démocratie. Ces théories rendent compte de la parole de ceux dont l'existence est définie par une exclusion radicale de la sphère de la représentation du social et des systèmes de savoir-pouvoir qui le constituent ; systèmes de représentation et de savoir-pouvoir articulés à la division impériale du travail.

Curieusement les apports des courants postcolonialistes sont très rarement discutés en France et dans l'analyse des émeutes, la plupart des auteurs adoptent une perspective franco-centrée se concentrant sur la problématique de l'immigration et délaissant ainsi celle de la diaspora¹³⁸.

L'un des avantages des études postcoloniales est précisément de ne pas occulter, dans le cadre des mobilités transnationales, l'historicité propre des groupes formés par les non-Occidentaux. En effet, l'intention des promoteurs de ces théories est de saper l'hégémonie des savoirs construits par les Occidentaux sur les autres. Ces savoirs prétendent informer le monde comme un univers où l'Occident occupe la position de repère même en ce qui concerne la construction de l'identification des originaires des autres

138— Il convient de nuancer notre propos. Ce texte intervient dans une situation paradoxale, les émeutes ont eu, pour effet, que les théories postcoloniales soient discutées dans l'hexagone. Quelques livres et revues (*Hérodote*, *Multitude*, *Autrement*, quelques traductions, etc.) ont été édités.

continents. En même temps, les postcolonialistes saisissent ces non-Océaniques dans leurs capacités d'action autonome et leurs subjectivités, puis ouvrent la voie à l'appréhension de l'hétérogénéité des histoires dans la mondialisation. *In fine*, ces études, ou du moins certaines d'entre elles, considèrent les colonies comme des *laboratoires de la modernité*, et invitent à diriger le regard vers le mouvement inverse qui « rétroagit » depuis les colonies sur le centre du système (sur l'Europe d'abord, sur « l'Occident » ensuite). On peut, dans ce cas, en déduire que dans une certaine mesure, les émeutes ont aussi à voir avec le rapatriement, dans le centre, de la question des mobilités des populations du Sud, configurée par celle de la citoyenneté discriminée ou déniée racialement.

À mon sens, même si l'hypothèse postcoloniale ouvre des perspectives nouvelles, la mondialisation a entraîné un ensemble de transformations qui a fini par dépouiller de leur pertinence l'image de la société et les modèles d'analyse adaptés aux structures et organisations stables. L'ordre social se présente de manière fluctuante avec la prédominance des mobilités et les sociétés s'enchevêtrent de façon complexe à une échelle qui dépasse le niveau national. Il conviendrait, par conséquent, de ne pas perdre de vue ce qui fait, historiquement, la spécificité de cette époque et de promouvoir des analyses qui prennent en compte la manière dont l'accélération des flux, réels ou imaginaires, des hommes, marchandises, capitaux, biens, normes, images et informations reconstruisent, matériellement, le « social comme société » en « social comme mobilité »¹³⁹. L'accélération de ces différents flux transforme même les conditions de l'action collective et les expériences de la démocratie.

Je prendrai très au sérieux, dans le cadre de la nouvelle configuration des significations globales, l'argument généalogique, le principe de filiation, à la fois, invoqué par les acteurs des mouvements sociaux pour justifier leur engagement et inféré par une grande partie d'interprètes

139– Pour ces problématiques voir entre autres Urry J., *Sociologie des mobilités. Une nouvelle frontière pour la sociologie ?*, Paris, Armand Colin, 2005 ; Lash S. and Urry J., *Economies of signs and space*, Sage publications, 1999.

(analystes ou experts, etc.), pour interpréter ces événements. Une majorité des émeutiers arguaient mener une lutte contre le régime de discrimination raciste qu'ils subissaient en tant qu'« enfants d'Africains d'ex-colonies françaises d'Afrique ». En même temps, ils se qualifièrent « racialement » de *black/noir* et *beur*. Le schème de l'héritage se déclinait, pour eux, comme enfermement dans un passé de domination coloniale. Cependant, certains polémistes, se référant seulement à la différenciation raciale, posèrent que les émeutes expliqueraient le « racisme anti-*blanc* » de certains jeunes des périphéries urbaines¹⁴⁰. Je reviendrai plus loin sur ces déclarations, mais pour l'instant, je préciserai que mon objet sera limité à l'étude de l'expérience de ceux qui se perçoivent ou sont perçus comme *black/noir*. J'utilise en même temps *black* et *noir* car ces labels objectivent des pratiques de résistances différentes, en fonction des atouts possédés, contre les discriminations et donc à une hétérogénéité de situations. Je propose comme hypothèse que *black* et *noir* correspondent, ensemble, à l'une des formes que prennent en France – tout comme *beur* et *blanc* par exemple – les singularités transnationales liées à la mondialisation qui ne sont pas seulement appréhendables à travers la configuration postcoloniale qui, quant à elle, met plutôt en avant les singularités « nègre » et « africain ». J'utilise le concept singularité et non celui d'identité en m'in-

140— Cette lecture « racialisée » des émeutes précède les émeutes de octobre-novembre 2005, voir M. Kokoreff, « La banalisation raciale. A propos du racisme « anti-blancs » », *Mouvements*, n° 41, sept-octobre 2005, p. 127-135. Cette polémique rejaille surtout dans les journaux où même des intellectuels « sérieux » reprennent ce thème. Deux personnalités se sont illustrées, de manière exemplaire. D'un côté, l'académicienne H. Carrère d'Encausse reliait ces phénomènes à la polygamie. Pour elle, ce type d'union, en entraînant une sur-occupation des lieux d'hébergement, fait de la rue l'espace de socialisation des enfants africains en France. D'autre part, A. Finkielkraut dans l'entretien, accordé au journal israélien *Haaretz*, le 18 novembre 2005, « What sort of Frenchmen are they » dont le *Monde Diplomatique* a publié une version traduite abrégée – <http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2005-11-23-Qui-a-dit>, sous le titre : « Banlieues : qui a dit...? mercredi 23 novembre 2005 –, prend part lui aussi à ce débat.

spirant de l'analyse de la mondialisation en termes de multitude proposée par M. Hardt et A. Negri : « La multitude se compose d'un ensemble de singularités – et par singularité, nous entendons ici un sujet social dont la différence ne peut se réduire à l'identité, c'est-à-dire une différence qui reste différente »¹⁴¹. La singularité *black/noir* rend compte de la manière dont s'articulent les expériences de plusieurs groupes sociaux parmi lesquels les Antillais, les originaires d'Afrique, les jeunes nés en France de parents venus de ce continent, etc. Cependant, je me concentrerai seulement sur le cas des Africains et de leurs descendants. Ces populations se revendiquent *black/noir* en France à la fin de l'hégémonie du système colonial. Les émeutes de 2005 peuvent se comprendre, pour une grande partie, en référence à ce nouveau cadre de signification. Je considère ainsi que les régimes de discrimination se déclinent de manière différente selon les configurations socio-historiques qui leur donnent sens.

J'argumenterai en trois temps.

Premièrement, je discuterai quelques approches postcoloniales des émeutes de 2005, afin de souligner leurs insuffisances, et de montrer que le label *black/noir* est plutôt intellible dans l'univers de la mondialisation, c'est-à-dire d'un cadre qui est plus large que celui qui se réfère seulement à l'histoire coloniale.

Deuxièmement, je présenterai alternativement une comparaison des configurations socio-historiques (post-) coloniale et de la mondialisation, pour préciser un certain nombre de points qui permettent de cerner les caractéristiques postnationales de la singularité *black/noir*.

Enfin, troisièmement, je considérerai comment l'engagement dans les émeutes de 2005, configuré par le schème de la filiation, participe de la mutation actuelle des formes de l'activité démocratique ou encore intervient dans la transformation de l'exercice démocratique imposée par la consistance inédite d'une société civile plus sûre de son identité face aux pratiques de pouvoir de l'Etat.

141– M. Hardt et A. Negrí, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, La Découverte, 2004, p. 126.

Approches postcoloniales de la filiation, des régimes de discrimination et des émeutes en France

Je commenterai des auteurs qui s'inscrivent ouvertement dans le courant postcolonial et ceux qui, adoptant d'autres approches, discutent et prolongent les acquis de ces théorisations. Je retiendrai principalement trois auteurs : A. Mbembé¹⁴², R. IveKovic¹⁴³ et Y. Moulier Boutang¹⁴⁴. Pour eux, les banlieues françaises, en offrant une scène aux émeutes, reflètent l'une des contradictions la plus aiguë du post-colonialisme, à savoir le conflit entre l'affirmation d'identité de certains étrangers vivant en France et de leurs descendants contre le racisme institutionnel. Ce conflit est dû au fait que la France n'a pas connu de décolonisation interne même si elle a opéré une décolonisation externe en se retirant formellement de ses anciennes colonies. En outre, ils croisent la question postcoloniale avec une autre qui en est issue, au moins en partie, la question sécuritaire. Par là, ces chercheurs construisent une certaine continuité entre l'exceptionnalité des colonies (extra-constitutionnelles par définition) et la généralisation de l'exception en termes de « sécurité nationale et internationale ». Ainsi ce qui était exception devient la règle de la racialisation et de l'ethnicisation généralisées applicables surtout aux migrants et aux pauvres. Chaque auteur décline une interprétation propre de ces articulations.

Mbembé établit, dans « *La République et sa bête...* », une corrélation entre le racisme de l'Etat français et la politique néocoloniale menée dans les pays Africains toujours dépendant de l'ancien colonisateur. Ces pra-

142– Deux articles de A. Mbembé, « la République et sa bête : à propos des émeutes dans les banlieues de France » (13 p.), publié le 08/11/2005 dans le journal Camerounais *Le Messager* et « La France et l'Afrique : décoloniser sans s'autodécoloniser » (3 p.), paru dans le même journal, plusieurs sites les ont repris. Nous les avons consultés à l'adresse suivante <http://www.ldh-toulon.net>.

143– Rada IveKovic, « Le retour du politique oublié par les banlieues », *Lignes* n° 19, fév. 2006, p. 64-66.

144– Y. Moulier Boutang, *La révolte des banlieues ou les habits nus de la République*, Editions Amsterdam, 2005.

tiques reconstituent la « guerre des races » et l'inscrivent dans le contexte mondial des affrontements entre les « civilisations » du Nord et du Sud, sur le fond d'une tradition coloniale qui n'a jamais été éradiquée de ses habitudes administratives. Il précise que, pour traiter les problèmes sociaux des banlieues peuplées des descendants des anciens colonisés, l'administration et la police appliquent des formes de « législation d'exception » et des méthodes quasi-militaires cachant, en réalité, une résurrection du « code de l'Indigénat » qui régissait autrefois l'assujettissement des populations coloniales. Le gouvernement des colonies était, dans sa nature même, un gouvernement d'exception fondé sur le racisme d'Etat. Par la référence faite à la descendance des colonisés, Mbembé inscrit la question de la filiation dans la longue durée. « *Après tout, écrit-il, qu'il existe tant de citoyens français d'origine africaine parqués dans les ghettos est le résultat direct de la colonisation de parties de l'Afrique subsaharienne et du Maghreb par la France au XIX^e siècle. Avant la colonisation, il y eut la Traite des esclaves – d'où l'existence des Antillais, des Guadeloupéens, et de bien d'autres. L'accélération des mouvements migratoires en direction de la France est, elle aussi, le produit direct de cette longue histoire* »¹⁴⁵. Des traitements et formes d'humiliations qui n'étaient autrefois tolérés que dans les colonies refont aujourd'hui leur apparition en pleine métropole où ils sont appliqués, lors des rafles ou des descentes dans les banlieues, non seulement aux étrangers, migrants illégaux et réfugiés, mais, de plus en plus, à des citoyens français d'origine africaine ou descendants des anciens esclaves africains. En d'autres termes, ce dispositif opère une conjonction entre trois ordres : les modes coloniaux de contrôle, de traitement et de séparation des gens ; le traitement des hommes et femmes jugés indésirables sur le territoire français ; et, enfin le traitement des citoyens considérés de seconde zone pour la simple raison qu'ils ne sont, ni des « Français de souche », ni des Français de « race blanche ». Dans l'analyse de Mbembé, la question que pose la filiation des migrants sur la citoyenneté dans la République doit être comprise à l'intersection de deux crises, celle de l'immigration (sous

145– Voir A. Mbembé, *op. cit.* p. 2.

la figure de l'étranger) et celle de la citoyenneté, qui se nourrissent l'une de l'autre et aboutissent à la banalisation du racisme d'Etat. La question des nouvelles générations est abordée en tenant comptes des deux continents, à la fois, l'Afrique et l'Europe. « *En Afrique francophone notamment, l'hostilité, voire la sourde haine des nouvelles générations à l'égard de la France et de ce qu'elle représente ne font que s'aggraver. Dans toutes les grandes métropoles, la colère monte au détour de chaque incident, aussi insignifiant soit-il. Le paradoxe est que l'anti-francisme est en train de prospérer au moment même où les signes sinon d'un réel désengagement, du moins d'une large indifférence de l'ancienne puissance coloniale à l'égard de ses ex-protégés se multiplient* »¹⁴⁶.

Pour R. Ivezkovic, ce ne sont pas les identités ethnicisées, incarnées par les enfants des migrants, qui produisent les émeutes mais c'est à l'inverse la politique française qui les produits. Cet auteur montre que les émeutes n'ont pas exprimé des fractures communautaires ou religieuses. « *La rupture est économique, sociale, raciale, articulée en termes de classe et, dans ce sens, indirectement et très fondamentalement politique. Mais l'opinion publique nationaliste, une grande partie des médias, la classe politique, ont essayé de manière irresponsable, pendant toute sa durée, de construire la révolte comme communautaire et religieuse, et d'identifier les auteurs comme seulement nord-africains ou musulmans, ce qu'ils ne sont pas et en tout cas n'ont pas particulièrement revendiqué. Certains l'ont même désavoué. La plupart d'entre eux sont français depuis une ou plusieurs générations ; pendant combien de temps vont-ils être considérés comme des immigrés ? Quant à l'origine de leurs parents, elle peut être diverse. L'opinion publique nationaliste de droite triomphe de pouvoir désigner l'immigration comme origine de tous ses maux et de ceux des Français* »¹⁴⁷. Ces émeutes révèlent, de manière inattendue, l'expression de corps révoltés composés de garçons « machos » très jeunes, souvent mineurs. Cette expression se déroule ainsi car ces garçons sont interdits, par la violence de l'Etat, de parole publique. Leur action violente

146— Voir A. Mbembé, *ibid.*, p. 2.

147— Voir Rada Ivezkovic, 2006, *op. cit.*, p. 72.

est directe, sans intermédiaire, par-delà le langage et ne peut aucunement être reçue comme porteuse de revendications civiques dans le cadre de l'espace politique existant. Pour interpréter ce fait, R. Ivezkovic articule les émeutes à la question du genre et montre que les filles, s'étant manifestées auparavant, ont eu plus de possibilité d'articuler langagièrement leurs griefs parce qu'une partie de leurs revendications avait été récupérée par le pouvoir et retournée contre leurs propres communautés¹⁴⁸. Parmi les « raisons » éloignées des émeutes, R. Ivezkovic déplore l'absence d'études postcoloniales en France qui permettrait aux Français d'opérer un retour sur eux et sur leurs actes historiques. Pour articuler cette réflexion, elle privilégie la situation de la colonisation algérienne. Tout ceci lui permet de formuler l'hypothèse de la colonisation continue propre à la forme Etat : « *(...) à côté de la propension à l'expansion, un aspect constant et important de l'Etat est de « coloniser » sa propre population ou des parties de celle-ci, divisant ainsi des tranches de la population et dépolitisant massivement tout aspect de la vie, en séparant la « nation » de la « racaille », les « Français de souche », des « Arabes », la « bonne société » des « sauvageons des banlieues », mais également les « bonnes filles » (immigrées) obéissantes des jeunes criminalisés de la même origine sociale. [...] Séparer les populations et les mémoires est le mécanisme de production de l'apartheid colonial et raciste, par la ségrégation des territoires (les banlieues en sont) et de l'éducation. La République, les colonies d'alors et les anciennes colonies d'aujourd'hui (concernant à la fois l'espace et le temps) sont au-delà de l'horizon : extra-territoriales, extra-constitutionnelles et, aujourd'hui, considérées comme un reliquat du passé. Mais le fait même de les considérer comme appartenant au passé les situe au cœur de notre présent comme une question politique* »¹⁴⁹.

148– Rada Ivezkovic rappelle, à la page 75, qu'en 2002, le mouvement des filles des mêmes quartiers avait été utilisé pour ethniciser les banlieues, et pour diviser, d'une part, les communautés d'« immigrés » et, d'autre part, les mouvements militants des femmes. Nous pouvons noter ici que cette analyse résonne avec la thèse que G. C. Spivak développe dans *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Editions Amsterdam, 2009.

149– Rada Ivezkovic, 2006, *op. cit.*, p. 87-88.

Moulier Boutang, à la différence de R. Ivezkovic qui articule sa réflexion à partir de l'expérience coloniale algérienne, met en avant les « Noirs ». « *En 1984, écrit-il, lors de la Marche pour l'égalité (à l'occasion de laquelle les jeunes obtinrent la carte de dix ans pour leurs parents ou aînés, mais rien pour eux), seuls les Beurs étaient visibles. En 2005, les Africains et les Noirs français des DOM-TOM sont fortement visibles* »¹⁵⁰. Il argumente aussi sur l'impossibilité de la parole politique, à travers l'interdiction du vote des parents, qui accule leurs enfants dans leurs corps pour exprimer des revendications au-delà du langage autorisé¹⁵¹. Le plus fort de sa critique postcoloniale est de montrer que la République française souffre d'une fracture visuelle qui se décline sous la forme de trois cécités. La première est la cécité de couleur. Elle provient de la persistance d'un héritage colonial encore mal maîtrisé. Le second aveuglement est le refus de reconnaître sous quelque forme que ce soit, sauf travestie en son contraire, toute forme de minorité collective. Elle nous renvoie à un soubassement plus profond et plus ancien que le colonialisme moderne : le soubassement religieux pratiquement mono catholique de la France, pays de la Révocation de l'Edit de Nantes (1685). Le troisième croise les deux précédentes : elle touche à sa façon de traiter la catégorie particulière d'enfants qu'e la France a eus, qui ne sont pas catholiques et qui viennent de l'ancien empire colonial par leurs parents immigrés, et qu'elle transforme en minorités qu'elle le veuille ou non. Ces trois tâies concernent toutes les minorités chez qui se croisent la couleur, la religion, l'infériorisation de classe et de statut so-

150– Y. Moulier Boutang, *op. cit.*, 2005, p. 30.

151– « En plaçant les parents en situation d'infériorité juridique prolongée sans droit de vote, il les fragilise au point que la plupart de leurs enfants, à part quelques boursiers..., se retrouvent pénalisés comme des minorités ethniques dans un pays qui ne reconnaît pas cette catégorie officiellement et se refuse donc d'orienter sélectivement ses efforts de redistribution du revenu », Y. Moulier Boutang, *ibid.*, p. 12.

cial pour former ce condensé bien réel que la sociologie anglo-saxonne désigne par le terme d'ethnicité ou de dimension communautaire¹⁵².

Le type de filiation dont il est question, dans ces critiques postcoloniales, est au croisement de la violence des corps des hommes et de l'extraordinaire tension du débat idéologique suscité par le racisme institutionnel de l'Etat. Ce croisement qui mêle étroitement réalités et représentations au point de les rendre inséparables, met en lumière quelques-uns des ressorts les plus profonds et les plus dérangeants de la société française. Ce débat permet d'entrevoir certains enjeux cachés, de nature effectivement idéologique, déjà très anciens, qui tiennent à une conception de la nation coloniale, posée en termes de sang¹⁵³. C'est le sang des autres « indigènes », par nature corrompu et corrupteur qui, aux yeux de certains rendait (in)assimilables leurs enfants. Or, la loi du sol outrepasse cette conception ethnique et biologique de l'Etat colonial français en conférant la citoyenneté même aux enfants des anciens colonisés dans l'ancien centre de l'Empire. La filiation des « migrants » produit de la différence dans la loi de la République.

L'intégration des enfants nés de parents, eux-mêmes nés dans les colonies, des « indigènes » en quelque sorte, représente un problème social et est posée comme un des problèmes majeurs qui pèse sur la République. Ils sont perçus comme l'incarnation d'une menace possible de la sécurité nationale précisément parce que par leur filiation mixte, étant donné que leurs parents pouvaient être étrangers, leur existence remet en cause la frontière de la domination politique, de la citoyenneté. Ces enfants sont nés au beau milieu de la frontière que trace la différence entre populations de souche et étrangers. Ils sont donc perçus comme une interrogation

152— Pour cette thèse, voir Elsa Dolin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui / Genre et sexualité », 2006, 308 p.

153— Y. Moulier Boutang, ibid, p. 71-73.

vivante et une menace pour la clarté des catégories politiques et sociales qui organisent toute la hiérarchie française.

Du point de vue de la citoyenneté, même discriminée, la filiation retourne ici la question (post-) coloniale : c'est « l'indigène » qui engendre le citoyen, donc le porteur de droit politique, même si c'est à travers la double loi du sol¹⁵⁴. Or, même réinscrites dans les relations entre la France et ses anciennes colonies, j'établis que les émeutes de 2005 ne peuvent pas totalement être comprises par une interprétation centrée uniquement sur la continuation des effets de l'expérience coloniale. Il convient, à mon sens, de dépasser ces approches pour, au moins, quatre raisons :

– Premièrement, les émeutiers sont les enfants nés en Afrique ou en France de parents originaires des pays africains déjà indépendants, ils n'ont pas directement vécu l'expérience coloniale et ont donc tendance à « l'idéaliser ». Ce qui, bien sûr, n'empêche pas que les effets de la colonisation perdurent mais ce qui peut *aussi contribuer à rendre aveugle aux contraintes de la situation sociale actuelle, qu'il conviendrait de saisir* ;

– Deuxièmement, du point de vue général, les victimes de discriminations ne sont pas tous originaires de pays africains colonisés par la France. Certains viennent d'Etats qui n'ont jamais été colonisés. Comment interpréter ce fait ? Doit-on seulement dire qu'ils subissent des régimes discriminatoires expérimentés lors de la colonisation ou, de manière plus heuristique, arguer de l'actualisation de ces régimes pour nous tourner vers d'autres types d'explication ;

– Troisièmement, tous les pays occidentaux, même ceux qui n'ont pas eu de colonies, expérimentent des régimes discriminatoires analogues,

154— Moulier Boutang le rappelle dans son livre : « [...] le droit français n'est qu'un demi droit du sol puisqu'il faut non seulement être né en France pour le devenir, mais il faut que l'un de ses parents le soit aussi né en France ; sinon c'est le droit du sang qui joue ». Beaucoup des « migrants » des anciennes colonies nés avant l'Indépendance étaient nés sur un sol Français, ce qui fait que leurs enfants acquièrent souvent la nationalité sans difficulté », *op. cit.*, p. 100.

dont l'effet culmine, entre autre, par la montée en puissance des partis nationalistes dans leur arène politique ;

– Enfin quatrièmement, les médias étrangers, de New York à Pékin, ont abondamment présenté des reportages sur ces émeutes. Cette couverture par les médias montre que ces dernières émergent dans une ère où les moyens de communication de masse acquièrent un rôle dans l'organisation des mouvements sociaux non seulement parce qu'ils diffusent mais configurent le sens des actions dans leur présent. Ainsi, une concurrence nationale s'est instituée entre cités, localités et régions, ayant pour objectif de paraître à la télévision française et même internationale sous forme de scènes de « guerre civile » aussi spectaculaires que possibles. A. Morice souligne que « *cette couverture a fait que, d'une certaine manière, les émeutes n'ont eu d'existence que par la publicité : quand, après trois semaines, la police décida de ne plus publier le décompte des voitures brûlées, et que la presse commença à s'en désintéresser, les émeutes « baissèrent » d'intensité* »¹⁵⁵.

Je ne reprendrai donc pas totalement à mon compte les explications postcoloniales même si elles enrichissent considérablement la discussion sur les émeutes ou les mobilités car son domaine de pertinence, la situation coloniale, a pris fin. L'utilisation de la méthode comparative permet de préciser la transformation des configurations socio-historiques : la colonisation et la mondialisation. La comparaison de leurs tendances les plus générales permet de montrer comment des singularités raciales différentes émergent et, par là même, de comprendre et d'expliquer certains aspects des émeutes de 2005 dans leurs situations historico-politiques concrètes.

155– Voir A. Morice, « Les émeutes urbaines d'octobre-novembre 2005 en France : comprendre avant de juger », 2005, 13 p. Nous l'avons consulté sur le site suivant : pajol.eu.org. La citation est tirée de la page 3.

Discriminations raciales en (post-) colonie et dans la mondialisation

J'ai déjà montré, dans des travaux antérieurs¹⁵⁶, que deux phases ponctuent la présence des Africains en France dont la transition se noue autour des années 70-80. J'appelle phase une configuration, reconstruisible dans le cadre d'une intrigue, qui fait intervenir plusieurs ordres de la réalité sociale, reliée à une autre configuration par une relation de succession. La phase implique la diachronie comme principe d'explication. La question de la filiation sera abordée ici dans le cadre de la succession de ces phases.

Je récapitulerai rapidement les résultats de ces travaux pour me concentrer sur les singularités que forment les diasporas africaines en France (Nègres, *Africains*¹⁵⁷, black et noir).

Dans la première phase, l'Etat français contrôlait les mobilités transcontinentales des originaires de ses colonies dans le cadre de deux filières. La première « scolaire » s'alignait, grâce à un système d'allocation de bourse, sur les politiques de consolidation des Etats coloniaux par le transfert de la gestion du pouvoir aux autochtones. Les promus devaient,

156— Voir mon article « Au-delà de l'Atlantique noir, les Afriques des banlieues « globales »» in C. Agudelo, C. Boidin, L. Sansone (coord.), *Autour de « l'Atlantique noir » perspectives postcoloniales*, Paris, IHEAL, 2009, p. 133-154 ; *Congo-Paris : Transnational Traders on the Margins of the Law* (avec MacGaffey J.), London, James Currey & Indiana University Press, 2000, 190 p.

157— J'utilise les italiques ici pour distinguer « Africains » comme simple descriptif, produit dans le cadre d'un ordre du discours occidental, pour ceux qui viennent de ce continent. Je considère ainsi l'Afrique comme construction de la même manière que l'Orient l'est, en m'inspirant du travail de E. W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 2005, de V.-Y. Mudimbe, *The invention of Africa. Philosophy and the order of knowledge*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1988 et *The Idea of Africa*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1994. Par contre, le mot « *Africains* » en italique renvoie à l'identité imaginaire revendiquée par eux.

avant tout, acquérir des compétences à travers une trajectoire de scolarisation qui culminait en France. La seconde, de travail, profita principalement aux ressortissants de l'Afrique de l'Ouest et était alimentée par les dynamiques propres à ces sociétés où, parfois, partir loin du pays recelait une dimension initiatique. Ces filières favorisaient plutôt des hommes seuls et compossaient des migrations tournantes. Beaucoup se déplaçaient car ils avaient la nationalité française qu'ils perdront, dans les années 60, du fait de l'accès de leur pays à l'Indépendance.

La seconde phase, configurée par la rencontre de deux événements, fit sortir de la logique coloniale : la promulgation du décret de 1974, mettant fin à l'immigration économique tout en fermant les frontières, et la mondialisation. Les Africains s'engagèrent de manière plus autonome dans ces mobilités. La plupart d'entre eux, déjà fixés en France, furent rejoints par leurs épouses au titre du regroupement familial. Ces couples engendrèrent des Africains, citoyens français par droit du sol. Au moment où la France se replia sur elle-même, le monde s'ouvrit aux Africains. Ce pays ne représenta plus la destination privilégiée de ses anciens colonisés et reçut également des Africains de tout le continent. Dans cette phase, les originaires d'Afrique centrale prédominèrent et deux réseaux plus souples et transnationaux, de « clandestins » et de demandeurs d'asile, se démarquèrent. Les premiers s'engageaient dans la « débrouille » c'est-à-dire des activités « informelles » qui relevaient souvent de l'illégalité ; les seconds s'appuyaient sur les opportunités offertes par les Organisations internationales humanitaires, telles que l'UNHCR, et les ONG qui imposaient aux Etats un système normatif, en termes de droits de l'homme et de quotas de réfugiés à accueillir sur son sol.

Ces deux phases donnèrent naissance à des singularités différentes dans le cadre des pratiques discriminatoires et des mouvements sociaux de revendication contre ces stigmatisations raciales. Tandis que, dans la première, les singularités « nègre » ou simplement « *africain* » qualifiaient l'Africain en France, dans la seconde, d'autres comme *black* et *noir* émergèrent. Approfondissons maintenant la compréhension de ces singularités en relation avec les deux phases.

Pour lutter contre les discriminations raciales en France, dans la première phase, les Africains mirent en œuvre, en fonction de leurs atouts culturels, différentes tactiques¹⁵⁸ de résistance classiques : celle du retour du stigmate pour les intellectuels et celle de la dissociation pour les stagiaires et les travailleurs¹⁵⁹. Ces résistances s'organisaient (parfois) internationalement dans deux types de réseaux, les mouvements panafricains au sens large et l'internationalisme ouvrier. Toutes ces actions se déroulaient paradoxalement dans une atmosphère favorable de négrophilie en France. Je rappelle ce point important pour souligner que les discriminations étaient plus virulentes à l'égard des Maghrébins. Cette atmosphère influa donc sur la forme et l'intensité des résistances.

Par retour de stigmate, il faut entendre des comportements et raisonnements par lesquels les Africains reprenaient à leur façon les marques stigmatisantes dont ils étaient l'objet, de sorte que celles-ci paraissaient devenir des caractères revendiqués. Dans leur tactique, les intellectuels francophones se posèrent en porte-parole de la lutte anti-coloniale. Ils proposaient de se distancier des valeurs de l'Europe occidentale et créèrent une identité alternative à l'image du colonisé, réfractée par les puissances coloniales. Ils s'allierent aux membres de la diaspora (africaine) Outre-Atlantique et s'inscrivirent, de manière plus générale, dans le cadre du Panafricanisme. Dans leur stratégie, les intellectuels reprirent l'injure « nègre » en la revalorisant à travers le mouvement de la « négritude ». Ils fondèrent la résistance sur la possibilité de construire une identité transnationale, d'ordre racial, qui visait à

158— M. de Certeau distingue la tactique de la stratégie. La stratégie définit l'action d'un acteur autonome, alors que la tactique caractérise les bricolages de celui qui ne possède aucune autonomie dans un rapport de domination où les règles sont définies par l'autre. Pour la différence entre les deux notions, voir *L'invention du quotidien. 1. Les arts de faire*, Folio, Essais, 1990, p. 57-69.

159— Pour ces types de résistances voir Sayad A., *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999.

contrecarrer la collusion d'intérêts des puissances occidentales – américaines et coloniales – en marquant une force globale alternative conçue comme un reflet du format européen afin de lui résister plus efficacement¹⁶⁰. La négritude proposait une autre centralité universelle.

Quant aux stagiaires et aux travailleurs, ils adoptaient la dissociation comme tactique de résistance. Cette action consistait en un ensemble d'efforts plus ou moins organisés et viables, pour se démarquer de l'image négative. Les stagiaires et les travailleurs concevaient leur présence comme temporaire en France. Ces Africains supportaient les humiliations à partir du moment où ils comptaient rentrer chez eux et anticipaient d'y occuper un meilleur statut : les hautes fonctions publiques à la fin de leurs études, pour les stagiaires, et celui de notable rural pour les travailleurs. Les *Africains* mettaient ainsi en avant, dans ces pratiques de résistance, des valeurs telle que l'honorabilité. La position d'invisibilité qu'ils occupaient en France pouvait donner (à tort) l'impression d'une passivité face aux vexations. Pour défendre leurs droits respectifs, les stagiaires s'organisaient, par exemple, dans le cadre de la Fédération des Etudiants d'Afrique Noire (FEANF) et les travailleurs dans les syndicats français. Les travailleurs et les stagiaires ne se projetaient donc pas comme Nègres mais comme *Africains*. Ils se situaient, dans ce spectre, face aux Antillais auxquels ils pouvaient être identifiés dans la position d'homme de « couleur » puisque l'euphémisme s'imposait, mais dont ils se différenciaient car les Antillais possédaient la nationalité française¹⁶¹. Dans ce contexte, il n'existe aucun terrain d'entente entre les personnes ayant grandi dans les deux contextes

160– Pour une approche de ces premières mobilisations voir J. Robine, « Les « Indigènes de la République » : nation et question postcoloniale. Territoires et enfants de l'immigration et rivalité de pouvoir », *Hérodote*, 1^{er} trimestre, 2006, n° 120, p. 118-148.

161– D'ailleurs, les contrôles policiers ou dans d'autres institutions (SNCF, RATP, etc.) effectués par les Antillais, étaient des situations exemplaires qui rendaient évidentes certains aspects de leur rencontre. En effet, l'Antillais appliquait le racisme institutionnel. L'Africain interprétait les vexations subies de la part de l'Antillais comme l'expression d'un ressentiment du second à son égard ou d'un

de construction du schème raciste, considéré du point de vue du principe de domination mondiale : l'esclavage et la colonisation.

Dans la mondialisation, par contre, les résistances contre les régimes de discrimination se développèrent dans une atmosphère « négrophobe » et de résistance de la part d'une large fraction de la population française contre cette passion sociale. Les années 80 marquèrent ce basculement. En effet, après l'euphorie qui a suivi l'arrivée de « l'Union de la Gauche » au pouvoir, en 1981, la désillusion atteignit très vite son comble avec la montée des scores du Front national aux élections suivantes et à l'affaiblissement progressif du Parti Communiste. En outre, les attentats racistes (ratonnades, assassinats, etc.) se multiplièrent. En même temps des mouvements sociaux se mirent en place contre ces actions. Or paradoxalement, l'articulation des pratiques discriminatoires et celles qui les combattaient n'entraîna pas un abandon total du discours « raciste », mais aboutit à une redéfinition, c'est-à-dire une neutralisation de la charge symbolique et historique, des attitudes racistes ou mieux à un réajustement des conduites. Le succès médiatique des humoristes qui utilisaient cette thématique dans leurs sketchs (Péchin, Coluche, Leeb, etc.) émergeait comme un premier indicateur de la prise de distance par rapport à l'ordre ancien du discours raciste. En même temps qu'ils fustigeaient les attitudes racistes, ils remettaient en cause les conduites défensives des « victimes » du racisme¹⁶².

refoulement de l'histoire. J'ai développé ce thème dans « *Paint it black : how Africans and Afro-Caribbeans became black in France* », in Keaton T. D., T. Sharpley-Whiting and T. Stovall, (eds) ; *Black France – France Noire : The history and Politics of Blackness*, Burham, Duke University Press, 2012, p. 184-217.

162— Par exemple dans le sketch de M. Leeb basé sur le quiproquo où « quelqu'un demande à « un Noir » d'enlever ses lunettes et ce dernier de répondre : « ce ne sont pas mes lunettes, ce sont mes narines ». L'accent africain était l'autre élément mis en avant. Un Africain, vexé par ce trait d'identification, était taxé de manquer d'humour.

Quant aux tactiques de résistance proprement dites, elles se déclinaient toujours en fonction des atouts possédés. Ainsi, *black* identifia plutôt les membres des milieux populaires tandis que les « élites » revendiquaient la singularité noire. Les deux singularités n'émergèrent pas au même moment et la seconde se détacha de la première. En revanche, les jeunes des milieux populaires commencèrent à s'assigner le label *black* avant qu'il ne soit repris par les associations et consacré par le slogan « *black, blanc et beur* ». *Black* s'appuie sur l'injonction de se redéfinir dans un univers où l'obligation à prendre plus de distance par rapport au phénomène racial, surtout par l'humour, se manifesta.

Dans les années 80, la transformation des termes qui faisaient référence à la race passa par le verlan : *beur*, *renoï* ou *reun*, un langage issu des banlieues. Ces pratiques linguistiques permirent, par l'accent et la déconstruction des mots du français standard, à certaines populations exclues d'accéder à la visibilité sociale. Ce langage s'exprima aussi à travers l'emprunt d'un style musical américain, le Rap. Ainsi, au niveau des représentations nationales, la singularité *beur* fut reprise au contraire de *renoï*. En effet, c'est le terme *black*, emprunté à l'anglais qui fut retenu pour figurer cette singularité raciale. Par cet emprunt, la singularité dénotée se construisait par la synchronisation d'expériences hétérogènes. Elle englobait les originaires d'Afrique et d'autres continents dont l'histoire renvoyait à l'occupation coloniale ou à l'esclavage. Plus encore, cette synchronisation s'opérait non pas avec ceux avec qui ils entretenaient des relations « réelles », de contact, mais plutôt une relation virtuelle à travers les images médiatiques principalement. En effet, le label *black* revendiqué se référait, non pas aux conditions de vie des Antillais, mais à l'expérience des mouvements civiques aux USA, à *l'affirmative action*, au monde du sport et du show business américains. En un mot, ce label renvoyait à la diaspora « hybride »¹⁶³ et non à la colonie ou la postcolonie française. La singularité *black* se révéla ainsi plus fédératrice car elle s'inscrivait déjà dans

163– P. Gilroy defini ce type de diaspora dans son livre *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003.

l'ordre de la globalisation. En effet, elle avait permis d'opérer notamment aux USA, la transition de « *nigger à black* ». Le détour par l'Anglais renforçait le dispositif de la médiation, de la mise à distance, bref de l'extériorisation politique indissociable d'une opération d'arrachement et de dépassement des particularités concrètes des individus et des groupes. Les singularités formées séparément par les Antillais et les Africains, dans l'illusion d'immédiateté et dans la croyance à une possible auto-institution de la société, se désagrègent afin de rendre possible la construction de *black*.

Ce phénomène rayonna au niveau national, avec la recherche de porte-parole pour ces populations. En effet, ce processus s'inscrivit aussi dans l'histoire de la concurrence entre les militants des différents mouvements sociaux qui, depuis les années 80, luttaient pour représenter, au sein de la nation, les populations engagées dans les mobilités transcontinentales, à travers l'esclavage et la colonisation, et leurs territoires en France. Cette singularité émergea dans l'espace public en France à travers les revendications des mouvements « anti racistes » tels que « la marche pour l'égalité », « touche pas à mon pote », « SOS racisme », etc. Ces militants cherchaient à occuper la position de porte-parole légitime de ces populations et à accaparer le capital politique octroyé par eux. Cependant, ces mouvements furent, à leur début, contrôlés, de manière explicite, par des leaders d'origine maghrébine qui revendiquaient, en même temps, des droits au nom de la singularité « *beur* ». Ce n'est que plus tard qu'émergèrent des porte-parole *black* « propres », à la suite d'un travail de mise en équivalence des expériences coloniale et de l'esclavage.

L'élite se démarqua et s'organisa dans les associations d'une diaspora qui se revendiquait comme « noire ». Les portes parole utilisèrent la tactique de prophétie autoréalisatrice (self-fulfilling prophecy)¹⁶⁴. Ils firent

164– Pour cette notion voir R. K. Merton, *Eléments de théorie et méthode sociologique*, A. Colin, 1998.

exister la diaspora à travers des discours performatifs et de leur participation à des commémorations françaises des événements historiques concernant l'esclavage et la colonisation¹⁶⁵. Les porte-parole, membres d'une élite scolaire, créèrent, dès 1985, les premières organisations noires auxquelles adhérèrent des Africains ou des personnes d'ascendance africaine¹⁶⁶. Ces associations cherchèrent à imposer l'idée d'une identité noire figurant comme une composante entière de la communauté des citoyens français, tout en jouissant du droit à la multi-appartenance. En effet, cette communauté fait partie de la nation tout en y inscrivant sa différence en tant qu'elle appartient, en même temps, à une communauté transnationale réunissant des individus soudés par une mémoire historique et une condition existentielle informée par un passé d'assujettissement et un phénotype. Dans les années 1990, certaines associations luttent pour l'égalité dans l'accès aux médias. La démocratisation d'internet aidant, les activités de ces associations trouvent un relais pour toucher un plus large public¹⁶⁷. Les élites visent à susciter, en quelque sorte une solidarité transnationale noire, à travers l'activation de la conscience d'une continuité historique entre la condition des populations africaines et celle

165– Le 23 mai 1998, à l'appel de plusieurs organisations noires, le cent cinquantième anniversaire de l'abolition de l'esclavage a été commémoré par une marche publique. En 2004, le bicentenaire de la révolution d'Haïti, acte fondateur de la naissance de la première République noire indépendante, a été célébré dans quelques villes de France, dont Paris et Bordeaux, par plusieurs centaines de personnes. En 2005, le Capdiv a organisé une soirée commémorative de la participation des milliers de tirailleurs sénégalais à la seconde Guerre mondiale au cours de laquelle un nombre important d'entre eux a péri.

166– « Diaspora africaine », le « Collectif Égalité », le « Capdiv », « Africagora », « Devoir de mémoire », l'« Union de la Communauté noire de France », « DiversCités », le « Collectif de Vigilance pour la Restauration du Peuple Noir », Certains d'entre eux ont constitué le 26 novembre 2005 un Conseil représentatif des associations noires, le CRAN, qui rassemble près de soixante associations comme celle des « Fils d'esclaves » ou de l'« Union des blacks en France », etc.

167– On trouve par exemple les sites Melanine.org, Grioo.com et Afrik.com.

d'ascendance africaine établies hors d'Afrique. Aussi les élites firent-elles abstraction des différences qui existaient entre les diasporas africaines et antillaises¹⁶⁸. L'émergence de la singularité « Noire » en France, dans le cadre de la mondialisation, fut possible à partir de la (re-) construction, dans le cadre de mouvements sociaux, de l'alliance, nouée par les « intellectuels » de l'époque coloniale, entre les originaires des Antilles et ceux d'Afrique et dans l'élaboration d'une équivalence de l'histoire de l'esclavage et de celle de la colonisation. Cette alliance se différenciait de celle que nécessitait la singularité *black* qui privilégiait les relations Africains-Américains noirs.

Par ces revendications en termes de *beur* ou de *black*, les fractions de la population les plus discriminées racialement, ont accédé à la représentation. Aussi la singularité *black/noir* est-elle transnationale car, au même titre que les autres singularités figurées, *blanc* et *beur*, elle intervient maintenant comme un élément de la totalité. Cette totalité ne doit pas seulement se comprendre comme le résultat d'un métissage mais comme la composition de singularités c'est-à-dire la cohabitation d'identités différentes, persistant dans leur différence. La situation des diasporas africaines en France, comme cas empirique, ouvre, dans le cadre de la mondialisation, sur la compréhension des régimes de discrimination raciale de manière plus générale. L'analyse confirme que la race reste éminemment un concept politique qui n'est défini ni par l'appartenance ethnique ni par la couleur de la peau mais par l'entrecroisement de pratiques d'assignation culminant dans les institutions et les luttes collectives.

168– La composition des bureaux reflètent cette alliance constituée par les Noirs natifs de France, les Noirs natifs d'Afrique et les Noirs natifs des Amériques. Ainsi, le Collectif Égalité a dans son directoire : Calixte Béyala native du Cameroun, Dieudonné né en France et Saint-Éloi originaire des Antilles.

L'Afrique des banlieues dans la mondialisation et la question de la démocratie

Il nous reste à questionner la signification de l'engagement, dans les émeutes de 2005, d'acteurs qui privilégient le principe de filiation, à savoir les citoyens français d'origine africaine. La plupart des analyses proposées sur le sens politique des émeutes, suggèrent que, loin d'être anomiques, celles-ci concernent des revendications pour le droit au respect, à la visibilité sociale, à la réduction des inégalités et des injustices. Bref, toutes ces revendications ne portent pas sur le retour dans le pays d'origine des parents, mais pour une vie meilleure en France et le respect de la différence qu'ils incarnent ; différence constitutive d'une citoyenneté française qui, à l'heure de la mondialisation, n'est plus seulement fondée sur l'idée restrictive de la nation. Ces contestations citoyennes, menées par des personnes ayant acquis ce statut par le droit du sol, contribuent directement à la consolidation de la nouvelle réalité française qui dépasse le cadre du nationalisme. Il convient donc de considérer l'expérience de ces émeutiers, et de leurs proches, non pas seulement sur le mode de leur exclusion, mais sur celui de leur inclusion différentielle ; non pas contre une ligne de séparation nationale entre les citoyens et les étrangers, mais comme des hiérarchies internes à la condition commune de « globalisé ».

À ce titre, l'articulation première des revendications *black/noir*, d'un côté, et *beur*, de l'autre, doit être englobée dans une totalité hiérarchique intégrant les originaires des pays européens ou en provenance d'Asie qui souffrent autant de xénophobie que de discriminations raciales. Si on se concentre sur le cas des Asiatiques qui contribuent aussi fortement à ces mobilités, et dont certains viennent des pays anciennement colonisés, il convient de noter que la singularité qu'ils forment n'est pas représentée par le slogan « *black, blanc, beur* » censé incarner idéologiquement la nouvelle composition de la France. Leur absence de figuration montre qu'il existe bien des différences dans le traitement idéologique des populations. Ce constat souligne, a contrario, que la question première de la représentation idéologique est celle de l'expérience des mobilités plutôt que celle de la race. Ce traitement différencié tient de l'expérience négative que les « nationaux » auraient faite de la présence des originaires d'Afrique noire

et du Maghreb, quand elle n'est pas consolidée par les « fantasmes » populaires, et positifs des Asiatiques. Ainsi, lorsque la contestation de la stigmatisation de la race est réfractée sur la question de la mobilité, à la fois par la figuration ou non de certaines singularités, il convient de revenir à cette totalité hiérarchique afin de saisir réellement ce que les émeutes nous disent de la démocratie dans la mondialisation.

La réflexion peut être poursuivie, dans ce cas, sur le sens des actions, configurées à l'aide du principe de filiation, qui contribuent à consolider la mondialisation même si les « nationalismes » d'origine résistent. Au projet de modernisation néo-libérale articulé sur le rêve d'un Etat supranational, comme l'Union européenne, répondent des luttes qui s'inscrivent dans une alternative rappelant sans cesse la réalité des conflits créés par la présence de citoyens qui à travers le choix du sol incarnent le principe de filiation.

Dans le postfordisme ambiant où la mobilité tend à devenir une caractéristique centrale du marché de l'emploi, et où toutes les catégories du travail sont soumises à cet impératif, M. Hardt et T. Negrini montrent que le migrant est celui qui exprime et renseigne le mieux sur les compartimentages et les hiérarchies géographiques du système de domination globale¹⁶⁹. Les migrants comprennent parfaitement et contribuent à rendre visibles les points cardinaux de ce monde. Tout en prenant acte des hiérarchies géographiques, ils traitent le monde comme un unique espace commun, témoins vivants d'une mondialisation irréversible. Or, en même temps, continuent Hardt et Negrini, les migrants ne cessent de contrarier la constitution de l'Empire. Ils incarnent les formes de la citoyenneté mondiale. Pour eux, ces formes sont d'une certaine façon déjà là, dans la circulation de la force de travail parce que l'Empire n'est lui-même pas autre chose qu'une formalisation restrictive et répressive des puissances du travail

169— Voir M. Hardt et A. Negrini, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, *op. cit.*, p. 161-171.

mondial, une réaction à leur potentiel révolutionnaire. Dans ce sens, ils font partie des membres les plus actifs et créatifs de la mondialisation et non pas les plus démunis et passifs illustrant, pour certains chercheurs, la figure de l'homme-jetable¹⁷⁰ ; ce qui oblige à se départir d'une vision misérabiliste des mobilités transcontinentales. E. Balibar, par exemple, incite à réfléchir contre cette vision lorsqu'il écrit : « *Elevant la prétention de vivre là où se consomme la richesse qu'ils produisent, les migrants contestent par là même cette asymétrie fondamentale qui voudrait les maintenir chez eux comme producteurs. En ce sens, ils ne fuient pas seulement les diverses formes de travail forcé qu'a diffusées la délocalisation des industries, mais ils transgressent le sens même du racisme occidental, qui est l'expression politico-culturelle de la prédominance matérielle des pays plus développés [...] seule la potentialité de contestation politique que représentent les migrants peut expliquer la violence inouïe avec laquelle ils sont rejetés dès lors que leur présence n'est plus perçue comme une nécessité du marché du travail occidental* »¹⁷¹.

Qu'en est-il donc de la potentialité de contestation politique des diasporas africaines de France, ou au mieux de leurs enfants ou, encore, de ceux qui se revendiquent comme des héritiers directs des dominés des logiques mondialisées de mobilité ? Cette potentialité ne peut être mesurée qu'à l'aune de la totalité hiérarchique incluant tous les non-Occidentaux en France. Ainsi, les émeutes montrent-elles que les jeunes des cités sont des éléments actifs de la société globale. Dans la mesure où ils participent à la production de la communauté française, même à travers le système de discrimination qui les exclut ou les place dans une position dominée, les émeutiers sont non seulement actifs et productifs mais aussi potentiellement rebelles. De façon plus générale, la position paradoxale des jeunes des cités en France est révélatrice de leur position dans la pro-

170– Voir dans ce cas l'opposition que propose Z. Bauman entre touristes et vagabonds dans son livre *Le coût humain de la mondialisation*, op. cit., p. 119-156.

171– Cette citation est tirée de Etienne Balibar, « Uprisings in the banlieues », *Lignes*, n° 23, 2006, p. 47-71.

duction sociale. Dans ce sens, leurs revendications ont une portée globale. Certes, ils adressent leurs doléances aux responsables locaux et à leur gouvernement, accusés d'avoir accru leur misère, mais ils s'attaquent aussi aux effets restrictifs de la mondialisation néo-libérale, en mobilisant le discours postcolonial, comme dévoilant au mieux leur situation précaire.

Il est maintenant possible de voir comment les émeutes de 2005 ont quelque chose à dire de la mondialisation. Si les jeunes des cités étaient purement et simplement exclus des circuits de la production globale, ils ne représenteraient pas une grande menace. Simples victimes de l'injustice, de l'oppression et de l'exploitation, ils n'incarneraient pas un danger. Ils le sont car ils représentent, par leurs origines, l'expérience de la mobilité et se manifestent comme des sujets actifs inclus dans les processus de production sociale mondiale.

Des auteurs comme J.-C. Milner¹⁷² affirment, se référant certes à une configuration différente, que le principe de filiation est antinomique de la démocratie. Or, les émeutes, considérées à partir de leur ordre discursif, indiquent au contraire leur articulation. La mise en œuvre du principe de filiation manifeste, de manière pratique, des prises de position pour une mondialisation qui tient compte de la diversité des modes de citoyenneté. Dans ce sens, les émeutes compliquent l'expérience de la démocratie et participe certainement de ces pratiques de contre-démocratie, déjà largement à l'œuvre dans les faits et conceptualisées par Pierre Rosanvallon¹⁷³. Pour lui, le fait dominant de la nouvelle conjoncture tient au passage d'une conception de la démocratie dans les termes du « tout politique » à une vision et une pratique remettant en cause ce

172– J.-C. Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, 2003.

Voir aussi la critique de ce livre dans J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005.

173– P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.

monisme politique au profit d'un pluralisme structurel dans lequel la société se reconnaît, en tant que telle, une légitimité politique. Autrement dit, ce n'est plus seulement en tant que nation qu'elle revendique ce statut politique mais, à l'état natif, en tant qu'ensemble sociologique se pensant de plus en plus contre le politique.

C'est là selon Pierre Rosanvallon, tout le paradoxe et la difficulté issus de la disjonction entre le « peuple principe » et un peuple société désormais majeur. Elle est au contraire la manifestation presque explosive d'une démocratie généralisée en voie d'émergence sur un mode alternatif empreint de défiance à l'égard de son « autre », la démocratie représentative. Non que la légitimité de celle-ci soit révoquée en doute. On continue de la tenir pour fonctionnelle mais à titre de mal nécessaire dont il convient de s'accommoder sans lui donner *quitus*. D'où l'écart croissant entre « démocratie de la défiance organisée » d'un côté et « démocratie de la légitimité électorale » de l'autre, entre l'espace sociétal qui aspire à se penser politiquement sans politique et les appareils chargés de sa représentation.

L'Afrique, l'historiographie française et la République

Elikia M'Bokolo

En suivant les débats nourris, passionnants et passionnés de cette rencontre, j'ai d'abord retenu, entre autres choses, la discussion suscitée par la communication d'Armelle Crescent, une discussion vive, à juste titre, et qui souligne l'intérêt de cette communication. Je dois rappeler quand même l'une des choses qui me semblent les plus paradoxales : lorsqu'on parle de l'écriture de l'histoire africaine en France, beaucoup de gens donnent l'impression, comme c'est le cas dans cette communication, que cette historiographie se serait arrêtée au milieu des années 1950, avec la publication, en 1954, du maître ouvrage *Nations nègres et culture : de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui* de Cheikh Anta Diop et que, derrière lui, les gens n'écriraient plus, sinon exclusivement par rapport à ce livre. Ce qui est absolument inexact. Donc, il est impératif de rappeler ici la règle d'or : il faut faire l'effort de s'informer avant de prendre la parole ; qui n'a pas fait d'enquête n'a pas droit à la parole, comme le proclamaient heureusement certains slogans de 1968 en France.

La deuxième chose que je voudrais souligner est que j'ai été, comme quelques autres, intéressé mais en même temps laissé perplexe par le titre même de la journée d'études d'aujourd'hui : « *l'Afrique des banlieues françaises* ». Je me demandais de quoi il pouvait bien s'agir, dès lors que les analyses qui ont été exposées dans cette même école, au cours d'une journée d'études organisée il y a quelques semaines, et celles qu'on a entendues aujourd'hui ont montré que ce qui a été en question dans ces émeutes et ce que confirment les discours des principaux acteurs et l'analyse de leurs pratiques, ce n'était pas une question « raciale » ni une

question « ethnique ». On pouvait à bon droit se poser la question : Qu'est-ce donc que l'Afrique vient faire dans cette histoire des banlieues françaises ?

En laissant tomber beaucoup de questions qui mériteraient débat, puisque nous sommes à l'amorce d'une série de recherches que l'Ecole, ses chercheurs et ses étudiants vont engager, il me semble qu'on peut dire en réponse que le Centre d'études africaines a été tout à fait fondé à organiser ce type de réflexion. En effet, l'un des thèmes de recherche du Centre, c'est justement « les Afriques hors d'Afrique », c'est-à-dire : que deviennent les Africains hors du continent africain ? Dans quelles conditions, historiquement parlant et en posant l'analyse sur la très longue durée et sur les cassures significatives au long de cette durée, se trouvent-ils « migrants » dans ces régions extérieures à leur continent, soit volontairement soit par la force, soit par les deux mécanismes à la fois ? Que deviennent-ils dans ces continents ? Comment se construisent-ils socialement et, en même temps, comment sont-ils socialement construits ? Comment leurs cultures subsistent-elles, se transforment-elles et se concrétisent-elles dans ces différents espaces ? Il m'a semblé que l'émeute du mois de novembre 2005 posait en effet d'une manière assez nouvelle la question de l'Afrique dans les banlieues françaises, mais aussi, plus largement, dans la société française et dans la culture française. Nous nous trouvons donc, au-delà des problèmes d'ordre politique et politicien, face à un véritable objet de questionnement et de recherche scientifiques : l'Afrique dans les banlieues françaises et, au-delà, l'Afrique dans la société française.

D'un autre côté, si nous disons « émeute », nous disons ce qu'à coup sûr ces émeutes ont révélé, pour certains d'entre nous, certainement pour ma part, avec une certaine exaltation : le retour de l'événement ; la découverte de l'événement, c'est-à-dire ce surgissement tumultueux, incontrôlable et incontrôlé, de phénomènes complexes qui font qu'il y a rupture, qu'il y a un avant et un après. Vous direz qu'il n'y a pas que les « événements » qui produisent cet effet de « rupture ». Les révoltes le font, bien sûr ; mais, les révoltes le font davantage que les émeutes. Or, nous savons que dans les processus révolutionnaires l'*après* est certes différent

de l'*avant*, mais il n'est pas fondamentalement différent de l'avant puisque qu'entre autres choses, l'*après* doit résoudre un certain nombre de problèmes qui étaient déjà là *avant*. Par rapport aux émeutes des banlieues et pour s'en tenir uniquement à l'objet restreint de notre discussion actuelle, il est clair que se pose désormais et d'une manière relativement nouvelle la question de la place de l'Afrique dans les banlieues françaises et dans la société française.

Puisque Achille Mbembe n'a pas pu être des nôtres, je voudrais reprendre, en laissant tomber la question de la discrimination positive et celle de la multi-culturalité que d'autres ont posées, la question de mémoire, la question de l'histoire et la question de la réparation des torts subis par les Africains et, plus largement, par les « Noirs », un concept et une sorte d'identité, tous les deux construits précisément dans cette histoire et par cette mémoire. Il y a en effet une sorte de paradoxe dans la manière dont la question noire ou la question africaine a été posée et gérée, dans la durée, au sein de la société française. Pap Ndiaye a eu raison de dire que, sur les Noirs en France au 18^e siècle, nous sommes relativement bien informés : nous disposons de beaucoup de travaux à la fois sur la traite et l'esclavage des Noirs, sur la construction de l'image des Noirs, sur la police des Noirs dans la France de l'Ancien régime, par exemple. Ce qui ne laisse pas de troubler, c'est que passé le 18^e siècle, passées donc l'abolition de l'esclavage, la restauration de l'esclavage, la nouvelle abolition de l'esclavage, l'abolition de la traite, l'instauration de l'engagisme, l'abolition de l'engagisme, l'instauration puis l'abolition tardive du travail forcé dans les colonies ci-devant esclavagistes et engagistes, on a l'impression d'être confronté à un autre paradoxe : à mesure que le problème noir se pose avec davantage d'intensité dans la société française, à mesure que la présence des Africains se fait beaucoup plus forte dans la société française, se produit un silence de plus en plus grand sur ce problème noir et sur la présence noire en France. Le problème noir, chacun sait très bien ou subodore qu'il est multiple, puisque c'est le problème de la traite négrière, de la colonisation, du racisme, du colonialisme et du néocolonialisme : un problème d'histoire ; un problème de mémoire ; un

problème exprimant enfin le fonctionnement et les dysfonctionnements de la société française aujourd’hui. Quant à la présence noire, d’autres ont dit avant moi, comment en nombre, en « origines », en occupations, en diversité, elle s’est transformée depuis la Révolution jusqu’à nos jours.

L’une des choses qui me frappent, c’est la posture des historiens. Et là, je ne parle pas seulement des africanistes, parce qu’il me semble que les émeutes des banlieues françaises, ces émeutes qui engagent des citoyens français, nés dans leur immense majorité en France, ces émeutes donc ne sont pas un objet pour les seuls africanistes, ni leur principal objet. Il est normal que les africanistes s’y intéressent, mais c’est peut-être d’abord un objet d’études pour d’autres que nous. Et ce que nous avons décidé de faire en organisant cette journée, c’est de montrer comment, après que des sociologues, des anthropologues, des économistes spécialistes de la société française aient dit leur mot sur ces émeutes, nous autres, chercheurs spécialisés sur l’Afrique, nous qui dans nos travaux abordons ces « Afriques hors d’Afrique », nous aurions à dire soit de neuf, soit de complémentaire, soit de pertinent, soit encore d’interrogatif par rapport à ce questionnement.

Il me semble que sur l’histoire, sur la mémoire, il y a énormément de choses à dire. Il me semble qu’il s’est passé comme une érosion des connaissances historiques sur l’Afrique et sur les Noirs à mesure que la présence française devenait beaucoup plus forte dans les colonies africaines et se consolidait dans le monde indo-océanien, réunionnais et antillais. Si vous lisiez les historiens de la III^e République, si vous lisiez donc les Lavisse, les Malet et Isaac, le G. Bruno et tous les autres manuels en usage dans les écoles de Jules Ferry, vous serez frappés par l’abondance significative des passages consacrés aux Noirs, ceux d’Afrique comme les autres, issus précisément des migrations forcées d’autrefois. Bien sûr, nous serons fondés à dire que ce sont des approches colonialistes. D’accord, mais on parlait des Noirs, mais dans une perspective, avec des concepts, avec des images, avec des considérations entendues, qui, au bas mot, suscitent l’étonnement, l’indignation, la révolte. Or, il est très frappant de constater qu’à peu près depuis la fin des années 50 et le début des années 60, il y a, au sein de la société française comme dans la « classe politique » et dans le

discours dominant, de moins en moins de place, de moins en moins de crédit accordé aux études africaines, à la colonisation, à la traite, à l'esclavage alors que, contrairement à ce que beaucoup ont dit dans cette salle, les historiens français et africains ont énormément travaillé et travaillent énormément sur ces questions, de manière innovante et féconde pour le futur. On a cité à juste titre le cas d'Abdoulaye Ly tout à l'heure : il a présenté à Bordeaux en 1955, il y a plus de cinquante ans aujourd'hui, une thèse remarquable sur la compagnie du Sénégal, c'est-à-dire sur la traite esclavagiste sur les côtes africaines au 17^e siècle : *L'Évolution du commerce français d'Afrique noire dans le dernier quart du XVII^e siècle. La Compagnie du Sénégal de 1673 à 1696*. Ce travail a été suivi d'une « thèse complémentaire », *Le Journal de bord de l'Amitié, journal d'un voyage en Afrique, Sénégal et pays voisins, 14 janvier-14 novembre 1685*, consacrée à la même question.

Les recherches sur l'Afrique sont donc révélées de plus en plus nombreuses, de plus en plus fines, de plus en plus élaborées. Il serait à mes yeux absolument scandaleux de rendre les historiens qui travaillent sur l'Afrique complices de la colonisation. Ce sont bien les historiens français, spécialistes de l'Afrique ou de la France, qui ont écrit *Les compagnies concessionnaires dans le Congo français*, qui ont écrit le *Livre noir du colonialisme* ou encore *Les massacres coloniaux*. Et je ne cite pas les multiples prises de position et témoignages, dont la liste apparaît interminable sur le long siècle de la colonisation et de combats coloniaux (1860-1960) ! Donc, il n'y a pas aucune espèce de complicité entre nous autres, les savants, et le monde des idéologues, des publicistes et des politiques !

Mais, il est aussi frappant qu'à mesure que ces recherches progressent, l'historiographie devient de plus en plus pauvre. J'avoue que, personnellement, ayant été en partie leur élève, j'ai été troublé de voir qu'un certain nombre des livres, de très, très grands livres – je pense que *Les lieux de mémoire* publiés sous la direction de notre collègue Pierre Nora sont un très grand livre – j'ai été très surpris de voir que, dans un livre comme celui-là, la colonisation soit à peu près absente, que la décolonisation soit à peu près absente, que la traite des esclaves, les débats sur la traite, que l'abolition de l'esclavage, que tous ces moments majeurs dans

l'histoire de la France, de l'Afrique et, visiblement, du monde aient été traités, quand on a daigné leur consacrer un petit espace, d'une manière aussi expéditive, pour ne pas dire désinvolte. Il y a là, je pense, un problème dans l'historiographie française, non pas seulement pour les spécialistes de l'Afrique, mais aussi, plus largement, pour les autres spécialistes, français ou non, qui s'intéressent à l'histoire de France.

Je ne vais pas raconter ici mon histoire et concéder à mon tour une sorte d'*ego-histoire*. En entendant parler Pap Ndiaye et Rémy Bazenguissa, je me dis que ce serait très amusant que j'écrive peut-être aussi un jour mes « mémoires », plus exactement mon « *ego-histoire* », pour dire comment je me suis découvert Noir en France, comment je me suis « des-ethniciisé », comment je me suis « dénationalisé » de mon « Congo Belge » natal, pour devenir simplement un homme d'abord, un historien ensuite, un intellectuel et, je m'en honore, un Africain, tout simplement un homme parmi les hommes. Il n'y a donc pas que l'Afrique qui compte pour moi. Il y a aussi tous les combats que les gens mènent pour l'égalité et pour la liberté partout dans le monde. C'est, bien sûr, Aimé Césaire qui a su l'exprimer quand il se plaisait à dire : le « Nègre », c'est, partout dans le monde, quiconque est victime, pour quelque raison que ce soit, de discrimination, d'exploitation, de violence.

Lorsque nous protestons contre cette loi du 23 février 2005, lorsque nous posons la question de l'histoire de l'esclavage, de l'histoire de la traite, de l'histoire de la colonisation, de l'histoire des massacres coloniaux, nous ne demandons pas qu'il se créât dans la société française une « communauté », dont l'identité et la culture reposeraient sur la reconnaissance, par les autres composantes de la société française, d'une histoire qui lui serait propre, qui serait donc l'histoire de ces abominations commises au cours des siècles passés. Au demeurant, en tant qu'historien, j'ai été l'un de ceux qui ont montré que, face aux abominations de la traite, de l'esclavage et de la colonisation, l'une des particularités des sociétés africaines a été précisément de lutter, de combattre toutes ces pratiques et, finalement, de l'emporter, que ce soit en Haïti à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, que ce soit l'Afrique au XX^e siècle.

De Gaulle à Brazzaville, Pierre Mendès-France à Carthage, Gaston Defferre à l'Assemblée nationale, de Gaulle de nouveau à Brazzaville, à Conakry et à Dakar, tous ont prétendu avoir « donné l'indépendance » aux Africains. Nous, au contraire, nous montrons et nous sommes nombreux à le faire que c'est la résistance des Africains qui a arraché cette indépendance.

Nous ne demandons pas que l'on crée une mémoire particulière pour les Africains, une mémoire qui les enfermerait dans une espèce de « communauté» particulière qui aurait son histoire, qui aurait son origine ou ses origines, qui (re)valoriserait sa « couleur », souillée par ces long siècles d'abominations, et qui jouirait enfin de sa mémoire réhabilitée. Ce que nous demandons, c'est que cette histoire déséquilibrée, cette histoire partielle et partielle de la France soit réajustée et enrichie par l'intégration dans ses rangs des pages obscures que les historiens ont contribué à faire connaître et qui en sont encore tenues à l'écart. Ce que nous demandons donc, c'est que la mémoire de la société française soit une mémoire conforme à son histoire, non pas une histoire tronquée, non pas une histoire qui gommerait volontairement ou involontairement un certain nombre de passés, dont le passé esclavagiste et colonial, mais une histoire qui intégrerait cette partie obscure, cette partie honteuse de son passé, qui nous concerne directement et contre laquelle nous avons grandement combattu et victorieusement combattu. À ces conditions, me semble-t-il, si la société française assume la totalité de son passé, si elle assume tout ce qu'elle a fait de « positif » et de « négatif », comme des projets de loi s'expriment aujourd'hui, si elle assume tout cela, à ces conditions, il sera possible en effet que les « Africains » et, plus largement, les « Noirs » se sentent absolument, à 100% français, français en ce sens que leur francité reposera sur un passé commun, partagé, sur un passé sur lequel il n'y aura évidemment pas d'accord sur les faits, sur leur signification et sur leur portée – (l'idée d'un consensus mémoriel m'a toujours parue une idée discutable) – mais sur un passé que nous partageons et, par rapport auquel, nous convenons qu'il y a un certain nombre de points très importants : des points qui font que la France est devenue la France d'aujourd'hui, autrement dit l'expansion maritime, la traite esclavagiste, la colonisation

et la décolonisation ; mais, des points sur lesquels nous, habitants de la France contemporaine, ne sommes pas encore d'accord sur la valeur accumulée de ces divers épisodes. À ces conditions-là, je pense que tous ces citoyens français, Français nés français quelle que soit « l'origine » de leurs descendants, Français naturalisés, Français nés en Afrique au « temps des colons », Français issus de parents immigrés... se sentirait absolument français, tout en ayant le sentiment que leur trajectoire propre participe bien du processus continu de construction et de reconstruction de l'identité nationale.

Pour ajouter un commentaire à une question posée par Emmanuel Terray, j'avoue que, moi aussi, j'ai ressenti pendant quelques temps l'embarras qui était le sien : comment se positionner entre « l'intégrisme républicain » et cette idée de « société multiculturelle » en France. Pendant quelque temps j'ai éprouvé une véritable gêne à l'idée de société multiculturelle parce que je craignais que ce ne soit qu'un moyen, peut-être inconscient d'ethnologiser en partie la société française, si on entendait par « société multiculturelle » une société composée de groupes « ethniques » ou « raciales » à l'intérieur de la France, dont la « culture » ou la « race » serait en quelque sorte figée. Mais je fais confiance à Emmanuel Terray que, lorsque nous parlons de société multiculturelle, nous entendons bien la culture comme un processus qui se transforme, qui s'aménage et qui se réaménage. Et à ce compte-là, je suis tout à fait d'accord pour que nous combattions tous ensemble pour la société multiculturelle, mais en mettant d'abord en tête de cette « longue marche » le combat contre les discriminations négatives et le combat pour les discriminations positives, thème que nous n'avons malheureusement pas suffisamment évoqué au cours de ces débats.

Liste des auteurs

- AGIER Michel, directeur de recherches à l'IRD et directeur d'Etudes à l'EHESS, chercheur rattaché au Centre d'Etudes Africaines (UMR EHESS-IRD).
- BAZENGUSSA-GANGA Rémy, Professeur d'anthropologie à l'Université de Sciences et Technologies de Lille 1, chercheur rattaché au CLERSE (USTL-CNRS et chercheur associé au Centre d'Etudes Africaines (UMR EHESS-IRD)).
- COUTANT Isabelle, chercheur en sociologie au CNRS, rattaché à l'IRIS (CNRS-EHESS-INSERM-Paris 13).
- CRESSENT Armelle, doctorante en histoire à l'université de Cologne, Allemagne.
- DIOUF Mamadou, professeur d'histoire, directeur de l'Institue for African Studies à la School of International and Public Affairs de l'université de Columbia à New York.
- KOKOREFF Michel, Sociologue, professeur des universités à Paris 8, chercheur associé au CMH-Eris (ENS, EHESS, CNRS).
- MBEMBE Achille, professeur d'histoire et de science politique à l'Institut de recherche économique et sociale de l'université du Witwatersrand, à Johannesburg, Afrique du Sud.
- M'BOKOLO Elikia, historien, directeur d'Etudes à l'EHESS, chercheur rattaché au Centre d'Etudes Africaines (UMR EHESS-IRD).
- SAUVADET Thomas, sociologue, chercheur associé au CERMES3 (CNRS-INSERM-Paris 5).
- STEIL Laura, doctorante en anthropologie à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.
- TIMERA Mahamet, professeur de sociologie à l'université Paris 7, directeur adjoint de l'URMIS (IRD-Paris 7- Nice Sophia Antipolis).

Index

A

- ADN 54
Affirmative action 13, 105, 162
Africain 7, 37, 46, 47, 48, 50, 52, 97, 99, 116, 123, 147, 158, 160, 161, 172, 176
Africains de France 51, 55
Africains-Américains 97, 117, 118, 165
Africanisme 5, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120
Afriques hors d'Afrique 7, 172, 174
Afrocentrisme 7, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120
Afrocentristes 5, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120
Ambiance 80, 122, 123, 124, 125
Antillais 126, 127, 128, 148, 150, 160, 162, 163, 174
Antilles 115, 122, 123, 165
Apartheid 11, 13, 152
Appartenance ethnique 165
Approche coloniale 101
Art du paraître 122, 136, 138, 140
Arthur de Gobineau 51
Asiatiques 36, 62, 87, 124, 166, 167
Assimilation 8, 15, 89, 91, 102, 108, 117
Autochtone 104, 123

B

- Bande 69, 70, 72, 73, 74, 75
Banlieue 12, 22, 35, 40, 59, 60, 64, 77,

- 83, 96, 98, 100, 101, 120, 121, 123, 127

Banlieues françaises 1, 3, 7, 9, 16, 34, 35, 53, 54, 55, 90, 93, 96, 97, 99, 101, 102, 149, 171, 172, 173, 174

Beur 105, 147, 162, 163, 165, 166

Black 6, 48, 85, 91, 96, 98, 105, 107, 145, 147, 148, 149, 151, 153, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169

Blanc (s) 22, 34, 36, 38, 40, 41, 45, 65, 67, 68, 72, 105, 107, 111, 112, 121, 124, 126, 133, 143, 147, 162, 165, 166

Bled 19, 21, 66, 107, 122, 126, 129, 130, 131, 137

Bledards 124, 126

C

Catégories ethnico-raciales 28, 29, 30, 36, 37, 38, 40

Catégorisation ethnico-raciale 27, 31, 32, 35, 36, 37, 41

Catégorisation religieuse 37

Cheikh Anta Diop 51, 53, 111, 112, 114, 119, 118, 171

Chômage 60, 63, 65, 66, 87, 93, 97, 98, 100

Chrétien 107, 113, 114, 115, 116, 120

Circulation 49, 86, 115, 125, 139, 142, 167

Citoyen 42, 45, 47, 52, 85, 90, 92, 101, 107, 155
 Citoyen français 45, 52, 85
 Citoyenneté 5, 24, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 57, 81, 86, 87, 89, 92, 100, 102, 104, 108, 146, 150, 151, 154, 155, 166, 167, 169
 Classes sociales 24, 25, 32
 Colonies 31, 43, 44, 45, 47, 55, 61, 85, 92, 93, 102, 146, 147, 149, 150, 152, 154, 155, 157, 173, 174
 Colonisation 9, 13, 31, 40, 44, 45, 47, 48, 54, 87, 88, 102, 103, 104, 108, 150, 152, 155, 156, 161, 163, 164, 165, 173, 175, 176, 177
 Communautés 45, 89, 90, 100, 103, 152
 Culture 8, 11, 21, 35, 46, 55, 65, 66, 67, 68, 73, 82, 90, 97, 100, 101, 104, 107, 108, 112, 129, 171, 172, 176, 178

D

Danse 121, 122, 123, 134, 138, 139, 140, 142, 143
 Danses urbaines 5, 121, 123, 125, 127, 129, 131, 133, 135, 137, 139, 141, 143
 Démocratie 5, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 51, 88, 109, 145, 146, 148, 166, 167, 169, 170
 Descendants 9, 30, 31, 45, 54, 87, 93, 148, 149, 150
 Diaspora 7, 48, 116, 145, 159, 162, 163, 164
 Diasporas africaines 157, 165, 168
 Discrimination ethnico-raciale 32
 Discrimination positive 7, 14, 105, 173
 Discriminations 28, 29, 30, 31, 33, 42, 62, 73, 82, 147, 155, 157, 159, 166, 178
 Dynamique communautaire 27, 28, 31

E

Elite 48, 53, 54, 163, 164
 Élites 16, 39, 46, 55, 162, 164, 165
 Émeutes 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 22, 23, 24, 34, 35, 39, 70, 72, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 90, 102, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 155, 156, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174
 Émeutes de 2005 8, 9, 11, 15, 16, 23, 54, 70, 71, 74, 79, 87, 102, 145, 147, 148, 155, 156, 164, 169, 172
 Empire colonial 31, 85, 106, 153
 Enfants illégitimes 5, 19, 21, 23, 25
 Esclavage 9, 14, 31, 45, 47, 48, 51, 161, 162, 163, 164, 165, 173, 175, 176
 Esclaves 44, 45, 51, 120, 150, 164, 175
 Etat français 41, 87, 149, 157
 État-Nation 44, 47
 Etats coloniaux 43, 157
 États-Unis 13, 46, 49, 79, 98
 Ethnocentrisme 25
 Étranger 34, 45, 47, 50, 59, 67, 72, 99, 129, 136, 151
 Europe 47, 48, 49, 51, 53, 54, 75, 87, 94, 98, 104, 146, 151, 159, 169
 Excision 90, 107
 Exclusion 5, 8, 17, 27, 31, 46, 70, 81, 94, 96, 97, 113, 145, 166
 Expulsion 49, 63

F

Famille 19, 21, 63, 72, 94, 130, 131, 135, 136, 137, 140, 142, 143
 Français de souche 21, 23, 150
 Fratrie 67, 72
 Front National 21, 86, 161

G

Ghetto 96, 97, 98, 120, 141, 142, 143
 Globalisation 86, 105, 106, 163
 Guerre 55, 88, 89, 92, 94, 129, 148, 150, 156, 164, 167

H

- Héritéité 147
Hexagone 31, 34, 36, 90, 108, 145
Hiérarchie 40, 136, 138, 141, 142, 143, 155
Histoire africaine 171
Histoire coloniale 13, 22, 31, 94, 103, 148
Historiographie 6, 30, 114, 115, 120, 171, 173, 175, 176, 177
Historiographie française 6, 171, 173, 175, 176, 177

I

- Ibrahima Thioub 53
Identité 5, 37, 44, 48, 53, 54, 55, 57, 86, 89, 94, 96, 100, 102, 105, 107, 114, 115, 119, 120, 121, 123, 125, 127, 129, 131, 133, 135, 137, 139, 141, 143, 147, 148, 149, 157, 159, 164, 173, 176, 178
Ilan Halimi 38
Illégitimité 19, 21, 39
Immigration 5, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 30, 33, 42, 44, 49, 54, 60, 66, 68, 70, 86, 88, 93, 100, 105, 111, 145, 150, 151, 158, 160
Immigrés 23, 24, 36, 65, 66, 67, 87, 93, 94, 102, 105, 106, 116, 151, 152, 153, 178
Indépendances 36, 55
Indigène 45, 47, 85, 86, 89, 101, 103, 106, 108, 155
Indigènes 33, 36, 83, 87, 89, 91, 92, 99, 101, 102, 104, 105, 111, 154, 160
Indignité 30, 81, 83
Inégalités de classes 25
Inégalités sociales 25
Intégration 5, 8, 17, 27, 28, 29, 33, 54, 89, 94, 98, 99, 102, 117, 154, 177
Intérim 61
Intrus 45, 49
Isaac 174
Isabelle Coutant 5, 19, 20, 22, 24

Islam 37, 38, 105

IveKovic 149, 151, 152, 153
Ivoiriens 123
Ivry 121

K

- Kainf 123, 124
Kärcher 72

L

- Logique coloniale 43, 44, 158
Logiques policières 49

M

- Maghreb 5, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 122, 150, 167
Maghrébins 40, 66, 75, 124, 159
Marginalisation 27, 28, 33, 65, 97
Massacres coloniaux 175, 176
Mémoire 31, 52, 88, 89, 90, 94, 95, 100, 103, 105, 121, 164, 173, 174, 175, 177
Menace 63, 116, 117, 118, 154, 155, 169
Migrants 27, 28, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 49, 53, 54, 90, 93, 94, 102, 149, 150, 151, 154, 155, 167, 168, 172
Migrations 30, 31, 33, 36, 44, 45, 50, 158, 174
Minorités 28, 32, 39, 98, 153
Mission civilisatrice 85, 86
Mobilité sociale 122, 142, 143
Mobilités africaines 5, 43, 45, 47, 49
Mobilités transcontinentales 43, 46, 47, 157, 163, 168
Mondialisation 43, 44, 46, 49, 146, 147, 148, 156, 157, 158, 161, 165, 166, 167, 168, 169
Mosquée 73, 81
Musulmans 36, 37, 38, 41, 95, 151

N

- N'dombolo 121, 123
Nègre 6, 87, 145, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 158, 159, 161, 163, 165, 167, 169, 171, 176
Négritude 37, 46, 159, 160
Noir 6, 21, 37, 38, 41, 45, 61, 92, 126, 145, 147, 148, 149, 151, 153, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 173, 175, 176
Noirs 5, 9, 13, 14, 32, 36, 37, 38, 40, 41, 53, 65, 67, 68, 112, 114, 116, 120, 121, 123, 125, 127, 129, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 141, 143, 153, 165, 173, 174, 177

O

- Ordre social 20, 34, 40, 41, 146
Originaires d'Afrique 44, 148, 158, 162, 166
Origine africaine 44, 45, 49, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 124, 150, 166
Outre-mer 30, 31, 44, 85, 102

P

- Parenté 30, 105, 122, 130, 131, 132, 135, 136, 142, 143
Police 10, 19, 34, 49, 64, 72, 74, 75, 78, 80, 82, 83, 100, 150, 156, 173
Populations 11, 12, 30, 36, 49, 90, 91, 96, 97, 105, 146, 148, 150, 152, 154, 162, 163, 164, 166
Post-colonialisme 5, 7, 8, 109, 149
Postcolonialistes 145, 146
Précarité 10, 11, 24, 63, 65, 71
Présent sans fin 12
Printemps 2005 7
Procréation 130, 132, 134, 143

R

- Racaille 11, 23, 40, 71, 72, 82, 107, 152
Race 5, 8, 14, 32, 33, 37, 43, 44, 46, 49,

- 67, 100, 109, 112, 113, 115, 116, 117, 120, 133, 150, 154, 162, 165, 166, 167, 178

- Racisme 5, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 20, 21, 24, 25, 29, 32, 33, 34, 38, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 49, 51, 100, 111, 112, 147, 149, 150, 151, 154, 160, 161, 163, 168, 173

- Raciste 14, 15, 34, 36, 37, 41, 53, 72, 86, 111, 113, 147, 152, 161

- Reconnaissance sociale 130, 132, 133, 134, 135, 136, 139

- Refugiés 11, 12, 150, 158

- Relégation 5, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 38, 80

- Renois 65, 121, 125, 126

- Rénovation urbaine 19, 70

- Réparation 8, 30, 173

- Révolte 8, 67, 72, 78, 149, 151, 174

- Révolution 45, 88, 91, 120, 164, 174

S

- S'intégrer 28, 65, 90

- Seconde Guerre mondiale 55, 88, 94, 164

- Sécurité nationale 149, 154

- Ségrégation 27, 29, 30, 31, 35, 81, 82, 96, 97, 98, 152

- Sénégal 88, 91, 92, 93, 175

- Senghor 46, 53, 55

- Séparation 13, 63, 150, 166

- Sexualité 13, 107, 132, 134, 154

V

- Verlan 72, 73, 162

- Victimes 28, 29, 30, 38, 39, 78, 90, 138, 155, 161, 169

X, Z

- Xénophobie 49, 65, 66, 86, 166

- Zouk 123, 132

Collection GERMOD
1996 - 2012

Titre 1 : La Modernité en Question

Auteur : Abel Kouyouama

Collection : Germod

1^{ère} édition Brazzaville 1996

Réédition Paris, déc. 2001, 128 p., ISBN 2-84220-004-7, Prix : 14,00 €.

Titre 2 : Jean-Paul Sartre : Introduction à sa philosophie de l'existence

Auteur : David Mavouangui

Collection : Germod

Parution décembre 2001, 64 pages,

ISBN 2-84220-002-0, Prix : 11,00 €.

Titre 3 : Modernité africaine : les figures du politique et du religieux

Auteur : Abel Kouyouama,

Préface : Jean Copans, Collection : Germod

Parution juillet 2002, 192 pages,

ISBN 2-84220-005-5, Prix : 22,00 €.

Titre 4 : Modernités Transversales : Citoyenneté, Politique et Religion

Auteurs : A. Kouyouama et D. Cochard-Coste (Dir.)

Collection : Germod, Ouvrage collectif : 8 articles

Parution février 2003, 128 pages,

ISBN 2-84220-009-8, Prix : 23,00 €.

Titre 5 : Emmanuel Kant. Introduction à sa philosophie critique

Auteur : David Mavouangui,

Collection : Germod

Parution novembre 2003, 160 pages,

ISBN 2-84220-001-2, Prix : 23,00 €.

Titre 6 : La mondialité entre histoire et avenir

Auteur : Charles Zacharie Bowao

Parution : août 2004, ISBN 2-84220-010-1, Prix : 12,5 €.

Titre 7 : Maladie mentale : Représentations, itinéraires thérapeutiques au Congo

Auteur : Charlemagne Simplice Moukouta

Préface : Evelyne PEWZNER, Collection : Germod

Parution : décembre 2004, ISBN 2-84220-012-8, Prix : 20 €.

Collection GERMOD
1996 - 2012

Titre 8 : Langues africaines et développement

Auteur : Camille Roger Abolou

Parution : juin 2008, 196 pages, Collection Germod, Format 160*240 mm
ISBN 2-84220-022-5, Prix : 19 €.

Titre 9 : Le venin dans l'encrier

Auteur : Patrice YENGO ; Préface : Jean Copans

Folio : 170 pages ; Format : 150*210 mm ; Poids : 234 g

Parution : Janvier 2009

ISBN 2-84220-030-6, Prix : 16 €.

Titre 10 : Eléments de cours de Sociologie

Auteur : Jean-Ferdinand Mbah

Collection : Germod, Folios : 224 pages

ISBN 2-84220-040-4, Prix : 20 €, Format : 150*210 mm ; Poids : 302 g.

Parution : 22 octobre 2009

Titre 11 : Pour un nouvel ordre africain de la connaissance. Hommage à Valentin Yves Mudimbe

Auteur : Alphonse MBUYAMBA KANKOLONGO (Sous la dir.)

Collection : Germod, Collectif, 21 articles.

Parution : Avril 2011, Folio 288 pages, Format : 160*240 mm

ISBN 2-84220-031-2, Prix : 30 €.

Titre 12 : Jean-Paul Sartre : Introduction à sa philosophie de l'existence

Auteur : David Mavouangui

Collection : Germod

Première édition, décembre 2001, 64 pages,

ISBN 2-84220-002-0, Prix : 11,00 €.

Seconde édition augmentée : Février 2012, 90 pages

Préface : Tanella Boni, ISBN : 2-84220-056-5,

Prix : 15€

Titre 13 : Emmanuel Kant. Introduction à sa philosophie critique

Auteur : David Mavouangui,

Première édition : novembre 2003, 160 pages, ISBN 2-84220-001-2, Prix : 23,00 €.

Seconde édition augmentée : Février 2012, 180 pages

Préface : Dibi Kouadio Augustin, ISBN : 2-84220-058-9,

Prix : 23,00€



Sièges : – Europe : 83, rue de Reuilly, 75012 Paris (France) ; – Afrique : 01, Impasse Badinka-Lupoka,
Mayanga, Poto-Poto Djoué OMS (Congo-Brazzaville)
Sites : <http://www.cafclitteraire.fr> ; <http://www.makitec.fr> (en cours) ;
Mail : edpaari@yahoo.fr ; Mars 2012

L'Afrique des Banlieues Françaises

Sous la direction de
Michel AGIER et Rémy BAZENGUSSA GANGA

L'année 2005 est un repère important dans une controverse maintenant installée dans le paysage idéologique français. Les violences qui ont accompagné la grève des lycéens et étudiants au printemps 2005 et les émeutes des banlieues en novembre 2005 ont donné lieu à un amalgame : les discours racialistes, incriminant les jeunes Africains, ont concurrencé les autres interprétations, sociales ou urbaines, de la révolte. La question posée fut alors : peut-on comprendre la violence politique à partir des discours racialisant ? Du « Nègre » au « Black » : aux propos stigmatisants répondent les mots de l'émancipation, qui empruntent le même langage.

À partir de la diversité de leurs points de vue, les chercheurs réunis autour du Centre d'études africaines (EHESS-IRD) ont voulu engager un débat nécessaire sans rien cacher des questions politiques et théoriques d'aujourd'hui tout en les rapportant aux enquêtes de terrain : afrocentrisme, discrimination positive, postcolonialisme, racisme, diaspora ou encore « Afriques hors d'Afrique ».

Michel Agier, anthropologue, est directeur d'études à l'EHESS, directeur de recherches à l'IRD, membre du Centre d'Etudes Africaines (EHESS-IRD) dont il a été le directeur de 2004 à 2010.

Remy Bazenguissa Ganga, est professeur à l'Université de Sciences et Technologies de Lille 1, membre du laboratoire Clersé (CNRS-USTL) et chercheur associé au Centre d'Etudes Africaines (EHESS-IRD).

ISBN : 2-84220-054-1



9 782842 200541

Prix : 20 €