Le problème de la neutralité axiologique dans les études postcoloniales

Julien Rajaoson

▶ **To cite this version:**

Julien Rajaoson. Le problème de la neutralité axiologique dans les études postcoloniales. Mihai Dinu Gheorghiu, Paul Arnault Les sciences sociales et leurs publics. Engagement et distanciations, Editura universitatii, 2013, 978-973-703-947-7. halshs-01235056

HAL Id: halshs-01235056
https://shs.hal.science/halshs-01235056

Submitted on 3 Oct 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Julien Rajaoson, ***Docteur en Sciences Politiques***

Sciences Po Grenoble, France

Ecole Doctorale « Science de l'homme, du politique et du territoire » (ED n°454)

PACTE: UMR CNRS/IEP/UPMF/UJF 5194

Rajaoson Julien

jrajaoson@hotmail.fr

Titre de la communication

Le problème de la neutralité axiologique dans les études postcoloniales

Apparentée à une forme d'objectivité scientifique propre aux sciences humaines, la neutralité axiologique sert à se prémunir contre les préjugés inhérents aux jugements de valeur, et ce, alors même que cette méthode en engendre abondamment. D'une certaine manière, la neutralité axiologique n'est jamais complètement réalisée : selon Weber, car les valeurs subjectives du chercheur vont nécessairement entrer en ligne de compte au moment où il devra construire son objet de recherche, ne serait-ce que dans la sélection des propriétés et des aspects les plus saillants du phénomène étudié. Quant au postcolonialisme : précisons d'emblé qu'il se situe à mi-chemin du tiers-mondisme, de l'altermondialisme et de l'antimpérialisme. Courant intellectuel né en France de part sa filiation philosophique, puis développé dans les universités anglo-saxonnes, qui par essence se veut à la fois revendicatif à l'égard de l'ordre mondial, mais également une critique de la modernité, et ce bien qu'il en soit le produit sous plusieurs aspects. Les tenants des études postcoloniales prennent pour appui les textes de la philosophie postmoderne, en choisissant parmi ses nombreuses ramifications le point de départ suivant : en tant qu'héritiers de la modernité – comme beaucoup de philosophes – nous avons cru en ses idéaux (les droits de l'homme, la démocratie et l'individu). Or, force est de constater que ces valeurs se sont effondrées face à des considérations purement factuelles (la politique réelle, le choix rationnel des acteurs et la prudence) qui conduisent inéluctablement au respect des puissants.

Ces pistes de réflexion mettent en cause cette propension de l'Occident à imposer un discours, un schème et une représentation du monde prétendument valables pour toutes cultures indépendamment de leurs spécificités.

Si la notion de neutralité axiologique est assez aisée à définir, il n'en va pas de même pour ce champ de recherche en plein essor qui appelle pourtant de ses vœux une révolution

épistémique. Lors d'un entretien accordé à la revue *Esprit,* Achille Mbembé a décrit la pensée postcoloniale comme comptant de multiples entrées[1], elle est située au carrefour de nombreuses disciplines dont le but est d'opérer une lecture alternative de la modernité. Jean-François Bayart a repris cette définition sans dissimuler les réserves, qui sont les siennes, quant à la légitimité scientifique de la pensée postcoloniale :

> « *Elle comporte une ambivalence. D'une part, elle a une visée épistémologique qui met à nu aussi bien la violence inhérente à une idée particulière de la raison que le fossé qui, dans les conditions coloniales, sépare la pensée éthique européenne de ses décisions pratiques, politiques et symboliques. Elle entend donc inspirer les sciences sociales dans ce travail de déconstruction de leurs catégories. De l'autre, elle revêt une portée normative, philosophique, voire prophétique, en insistant sur l'humanité-à-venir, celle qui doit naître une fois que les figures coloniales de l'inhumain et de la différence raciale auront été abolies. Elle constitue une espérance dans l'avènement d'une communauté universelle et fraternelle qui – poursuit Achille Mbembé – serait au fond très proche de la pensée juive telle qu'elle se donne à lire chez Ernest Bloch ou, peut-être, Walter Benjamin*. »[2]

Relevons par souci de précision qu'il semblerait que les tenants de la branche indianiste de la pensée postcoloniale ne se reconnaissent pas dans cette définition. Néanmoins, pour des raisons de commodité scientifique, c'est bien celle que nous retiendrons. En somme, si nous devons donner une définition synthétique de la pensée postcoloniale, nous dirons qu'il s'agit d'une anthropologie postmoderne – d'où le caractère protéiforme et pluridisciplinaire qui la caractérise – dont la visée se veut normative. En ce sens, si une pensée de cette nature doit se plier exclusivement aux attendus scientifiques propres aux sciences sociales, les études relatives à la question postcoloniale ne pourront pas constituer un paradigme à part entier, étant donné qu'elles prendraient le risque de se fondre dans la sociologie historique du politique. Par ailleurs, la pensée postcoloniale ne doit pas – ne serait-ce que d'un point de vue épistémologique et méthodologique – faire l'économie d'une certaine objectivité, *a fortiori* dans son rapport aux valeurs, car les objets d'études choisis ne sont pas neutres et les analyses sont ouvertement teintées d'une idéologie à vocation sociale s'inscrivant dans une mouvance située à gauche de l'échiquier politique. Par conséquent, les études postcoloniales doivent se justifier quant à la validité scientifique de ses objets de réflexions, moins pour répondre aux théoriciens de la sociohistoire que pour s'inscrire de façon pertinente au cœur des luttes sociales. En tant que méthode scientifique, la neutralité axiologique devrait lui permettre de

[1] « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? Entretien avec Achille Mbembé », Esprit, 330, décembre 2006, p.117

[2] Jean-François Bayart, Les études postcoloniales : un carnaval académique. Paris, éd. Karthala, 2010, P. 13

prendre de la hauteur par rapport à ses objets, notamment lorsqu'elles s'emparent des questions sociales avec un risque amoindrie de s'oublier dans la propagande.

Nous sommes alors en droit de nous demander pourquoi la neutralité axiologique constituerait-elle un problème pour les études postcoloniales ? En effet, pour traiter le thème dont il sera ici question, à savoir les violences urbaines, nous nous devrons de définir la neutralité axiologique comme une distance par rapport aux valeurs et non l'envisager comme méthode scientifique proprement dite. En effet, nous serait-il possible de cerner et d'appréhender une réalité sociale qui nous apparait comme étant courbée sur elle-même, en idéalisant nos cadres de réflexion intellectuelle et en prenant ainsi le risque de perdre par la même occasion la richesse du phénomène étudié ? Il semblerait que la neutralité axiologique soit commode pour systématiser les savoirs produits par les sciences humaines dans leur ensemble. De plus, il est indéniable que le dialogue entre ces différentes disciplines (histoire, sociologie, anthropologie, etc) nous parait envisageable à condition que le chercheur se tienne à distance de son objet d'étude, en suspendant ses propres jugements de valeurs. Toutefois, bien que sa dimension heuristique soit avérée, il convient de questionner le statut de cette scientificité et de la lecture du réel qu'elle induit. En effet, bien qu'il soit pratique d'idéaliser les cadres de réflexion de façon à obtenir des catégories pures ou essentialisées car la démonstration scientifique s'en retrouve effectivement facilitée. Cependant, le champ social n'est pas identique à l'espace idéal des nombres dans lequel un axiome garde une validité constante indépendamment du problème posé, et ce, au sein d'un univers rectiligne, tandis que le monde réel est structuré et composé par une multiplicité de déterminations, de la prégnance des rapports de domination et des interactions entre les acteurs sociaux.

- Dans un premier temps, nous entamerons la réflexion par une généalogie du phénomène de violence en milieu urbain, en nous appuyant sur la pensée d'Axel Honneth et en étayant certains de ses présupposés par une critique postcoloniale. Nous verrons à travers l'étude de l'origine de la violence urbaine que cette dernière apparaît comme un moyen pour l'adolescent de s'émanciper négativement de sa structure familiale en se singularisant.

- Ensuite, dans un second temps, nous allons analyser ce phénomène de violence urbaine en tant que passage à l'acte la situant dans un contexte socio-historique singulier, à savoir : la France des années 80. Nous nous attarderons plus longuement

sur cette étape de la réflexion afin de restituer l'épaisseur de ces pratiques urbaines et leur enchevêtrement au cœur de réseaux internationaux.

- Enfin, en vue de clore notre réflexion, nous verrons dans quelle mesure il ne semble guère possible de comprendre et d'expliquer les phénomènes de violences urbaines actuelles sans se référer à l'enracinement de ce phénomène durant les années 80. Ce sera d'autant plus possible en nous référant de nouveau à ce concept de passage à l'acte, car celui-ci sous-entend, à la fois un déni et une répétition. Nous émettrons l'hypothèse qu'il n'y a pas encore d'espace public pour que ces multiples traumas inhérents à la société française s'expriment, et que ce non-lieu se traduit par une série d'émeutes cycliques révélées par un élément perturbateur. Nous allons démontrer qu'un déplacement interne s'est opéré dans la configuration même de la violence urbaine.

I°) Les racines de la violence en milieu urbain : de la généalogie d'un phénomène.

Les phénomènes de violences urbaines, couvant généralement au cœur de zones dites de non-droits telles que les banlieues françaises, s'articulent, comme étant soumis, non pas à l'état de droit, mais à un ordre de valeurs parallèle à celui qui anime l'esprit républicain. Ce dernier se retrouvant face à une implacable loi du talion qui non seulement lui échappe, mais qui a également pour conséquence de rendre opaque et/ou inintelligible la réalité sociale des quartiers défavorisés. L'opacité qui caractérise ce type de phénomènes tient au fait qu'ils soient enveloppés au sein d'un environnement urbain touché par une précarité constante à laquelle les nouvelles générations de français originaire de l'immigration vont réagir, et ce, de façon différente par rapport à celles qui les ont précédées. Par conséquent, l'objet de cette première partie consistera à déceler les racines de ces violences en milieu urbain en postulant qu'elles découlent de l'ordre social décrit ci-dessus, et ce, afin de mieux circonscrire les logiques sociales inhérentes à ce phénomène par la suite. Par ailleurs, il semblerait que la destruction de l'autorité paternelle – que nous devons au mouvement social de Mai 68 – ait inéluctablement bouleversé la structure familiale en la libéralisant. La figure du père ayant été amoindrie de façon symbolique ou réelle, tant dans son rapport extra-familial qu'intrafamilial : les conditions d'émancipation des individus à l'adolescence sont devenues plus problématiques. L'adolescent sera amené à côtoyer une réalité sociale, celle des banlieues, des ghettos ou des quartiers défavorisés, avec laquelle il va se familiariser et qui

l'isolera progressivement de ses proches. Les codes, les repères et les règles inhérentes à ce champ social spécifiquement urbain ne peuvent être connus *a priori* que des acteurs qui y participent, ce qui exclu *de facto* les membres de la famille. En somme, l'adolescent va introduire involontairement un état d'esprit (celui de la rue) au sein de la structure familiale qui, au fur et à mesure, instaurera une mésentente entre lui et son entourage.

La famille est à la fois une institution sociale et un lieu d'obligations réciproques vis-à-vis d'autrui, elle constitue une unité morale fondée sur la catégorie de l'amour. Au sein du livre *La lutte pour la reconnaissance* (Honneth, 1992) développe cette catégorie spécifique et le rôle prépondérant qu'elle joue au sein de la famille : l'amour permet à la famille – entendue comme institution sociale objective – d'opérer un dépassement de ses contradictions internes, notamment en apportant aux plus jeunes de ses membres les moyens de sortir de leur singularité. Autrement dit, la famille réalise certaines des potentialités humaines inhérentes à l'enfant avant qu'il atteigne le stade de l'adolescence. C'est par ce biais que l'individu se forgera son identité avant d'intégrer le monde des adultes. Toutefois, pour que ce processus parvienne jusqu'à son terme, à savoir la socialisation de l'enfant, il doit être soutenu par des supports traditionnels. En effet, par l'intermédiaire du mariage, la famille transmet à ses dépositaires : un patrimoine, une identité et une éducation qui, à leur échelle, vont permettre le dépassement du stade juvénile. En somme, la conciliation de l'amour et de la tradition engendrent une forme de stabilité sociale tout en apportant à l'adulte en devenir les conditions de possibilités de son émancipation. Or, comme nous le verrons par la suite, il semblerait qu'en l'absence de l'autorité paternelle la dialectique ne puisse pas aboutir et que les répercussions sur l'évolution psychologique de l'adolescent sont accentuées lorsque ce dernier vit, cumule les handicaps de type sociaux, à savoir : le fait d'être à la fois issu d'un milieu défavorisé et français d'origine étrangère, font souvent l'objet de discriminations à l'embauche et peuvent constituer en ce sens un frein à l'insertion sociale.

Quant à elle, en tant que second moment où l'individu dépasse sa particularité, la société civile est un champ social composé de relations interpersonnelles. Certaines pathologies sociales – telles que la quête de reconnaissance et la recherche du luxe – sont des produits de la société civile qui ont pour effet de nier symboliquement l'importance du contexte socioéconomique réel, entendu également comme condition salariale, en multipliant indéfiniment les désirs matériels, l'attrait pour le luxe ainsi que les valeurs relatives au raffinement et à l'imitation. En effet, l'adolescent issu d'un milieu urbain défavorisé et dont

l'identité ambivalente (français d'origine étrangère) se situe au carrefour de deux vécus ; souhaitant échapper à la crise d'identité qui résulte de cette *hybridation* (Bancel, Bernault, Blanchard, Boubeker, Mbembé, Vergès, 2010) les jeunes sont surtout sollicité dans leur propension à consommer. Mus par un mimétisme frénétique – attestant que les individus désir ce que désir autrui – la volonté d'acquérir ce type de possessions matérielles régit cet imaginaire dont la teneur conditionne ce que nous désignons comme la société de consommation.

A la suite des évènements qui ont eu lieu lors du mouvement de Mai 68, la société française s'est dotée d'un socle nouveau. Elle repose désormais sur une expérience du rapport à autrui en rompant ainsi avec l'assimilation traditionnelle du creuset républicain au profit de l'intégration. L'égalité politique, morale et culturelle, prônée par les évènements de Mai a enjoint la République française d'inscrire sa vision du vivre ensemble au cœur de mutations postmodernes valorisant d'une part l'individu ; et en décrétant d'autre part, la fin des grands récits et de toutes formes d'autorités susceptibles de diriger les consciences. Les penseurs du postmodernisme à savoir, Foucault, Deleuze et Derrida ont démontré qu'une telle valorisation de l'individu existait déjà à l'époque de la Renaissance, des philosophes tels que Pic de la Mirandole concevait la dignité humaine d'après son caractère divin et animal. Dieu ayant offert à sa créature cette singularité, c'est à l'homme qu'il revient désormais d'emprunter la voie de son autodétermination. Dieu a entreprit, pour ainsi dire, de faire un pas en arrière en vue de laisser à l'homme : une image indistincte et une place indéterminée dans le *cosmos*, pour qu'il fonde lui-même sa propre trajectoire individuelle. Cette manière théologique de concevoir la dignité humaine va avoir une incidence positive sur les conceptions contemporaines de la condition humaine.

Cette vision de la liberté humaine qui a accompagnée ces mutations trouvera une expression nouvelle lorsque, depuis la mort de Dieu et de l'homme, toutes normativités apparaissent comme étant répressives. Désormais, les différentes figures de l'autorité inhérentes à la société ne devaient plus dicter les normes de l'action et de la pensée. Ce retour forcené à l'individualisme, que l'on a considéré comme étant valable pour l'ensemble des franges de la société, a été étendu aux attributions étatiques : quelles que soient les prérogatives d'un gouvernement, elles doivent se baser sur le consentement des individus. Si le gouvernement doit jouer son rôle en tant qu'institution politique dont la fonction est de stabiliser le champ social sans outrepasser ses attributions, c'est-à-dire sans trancher en faveur

d'un mode de vie particulier. Dans cette optique, le fait d'agir par soi-même revient à sonder les ressources de notre propre intériorité. Nous sommes enclins à penser qu'il existe une certaine manière d'être une personne qui ne doit pas être celle de quelqu'un d'autre. Lorsque l'intériorité des individus est valorisée, leurs existences se dotent d'une certaine épaisseur. Etre fidèle à soi-même et à sa propre authenticité est synonyme d'accomplissement personnel. En somme, l'idée d'individualisme possessif, dans sa forme actuelle, fait de la singularisation un phénomène ordinaire qui pourtant n'a de cesse de nous dérouter dès lors qu'il surgit dans un cadre d'analyse du social. En effet, les revendications sociétales des soixante-huitards, à savoir : la valorisation de la spontanéité, l'insoumission, le fait de jouir sans entraves et d'assumer son mode de vie, a induit des changements effectifs au sein de la société française et dans ses périphéries. Cependant, l'aspect édulcoré de Mai 68 s'est traduit d'une façon tout à fait inattendue dans l'imaginaire urbain des jeunes issus d'un milieu défavorisé. Dorénavant, tous les moyens sont bons pour accéder au consumérisme, et ce, dans un environnement urbain éminemment concurrentiel où l'expression de l'égoïsme et de la sècheresse de cœur seront légions. En l'absence de ce que la philosophie postmoderne considère comme des idoles – entre autre l'autonomie du sujet, les universaux, l'humanisme, les références aux philosophies du devoir-être et les droits de l'homme – c'est à l'individu à qui il incombe désormais de fonder sa propre perspective de vie et le sol sur lequel reposera son existence. À certains égards cette idée peut paraitre séduisante, notamment lorsque les conditions matérielles et familiales sont réunies durant cette quête d'identité, mais les répercussions sociales concernant les milieux défavorisés sont d'un tout autre ordre.

La destruction symbolique de la figure paternelle (Lagrange, 2001) a eu pour effet de laisser une place vacante à une réalité sociale singulière qui, une fois intériorisée par l'adolescent, le façonne dans sa conduite (en adoptant une posture, celle du caïd, la conduite se traduira au quotidien : par une mine patibulaire et un regard qui doit inspirer la crainte), dans sa façon de s'exprimer (il s'agit ici d'un mixte entre le langage courant ou familier, une forme d'argot dans lequel vont venir se greffer différentes expressions urbaines, anglicistes et arabes. L'intonation propre à ce langage urbain, tout comme les insultes qu'il comporte, a pour finalité d'intimider la personne à qui l'adolescent s'adresse. Pour conclure sur cet aspect, précisons que cette figuration du langage banalise et structure la violence contenue dans le discours) et dans sa manière de se vêtir (les types de vêtements privilégiés seront à la fois coûteux, décontractés et propices en cas de règlements de compte imprévus à savoir : les

embrouilles). Dans cette optique, le travail entendu également comme condition salariale, était perçu par les anciennes générations (qui ne sont pas nées en France) comme un moyen tout à fait louable de se réaliser socialement et la marque de ceux qui assument le principe de réalité. Mais les futures générations (nées en France) y voient une forme d'inféodation, un asservissement et une soumission, qui ne permet même plus de répondre aux subsistances personnelles et de subvenir correctement aux besoins quotidiens ; et pour cause, outre le soupçon de culpabilité qui pèse sur les petites gens qui vivent uniquement de leurs bas salaires et des aides sociales, le fait qu'ils fassent des efforts ou qu'ils s'entêtent à rester honnêtes n'ajoutent rien à leur mérite personnel. Pour ainsi dire, au vu des infirmités sociales et de la vilénie que cette engeance cumule tout au long de son existence, la précarité apparaît comme l'horizon inéluctable de cette trajectoire individuelle, destinée à laquelle seront d'ailleurs promises les générations ultérieures.

La logique qui naitra de la perception de ces pesanteurs sociales par les adolescents dont il est question ici, consiste à s'arroger le droit de s'extraire de la paupérisation dont leurs parents ont fait l'expérience, en empruntant des voies illicites telles que : les braquages, la revente de stupéfiants et la violence gratuite. Paradoxalement, ces jeunes gens qui s'adonnent à ce genre de pratiques sont assez lucides sur leur devenir socioprofessionnel. *A contrario,* ils font preuve d'une extrême naïveté quant à ce rôle de « racaille » – ce personnage que certains d'entre eux endossent sans trop y croire – qui participe *de facto* d'un univers particulièrement violent, juxtaposé à celui du véritable banditisme. Cette réalité sociale, dans laquelle d'authentiques caïds endurcis occupent le sommet d'un monde stratifié et dangereux, est infiniment plus inégalitaire que la société civile que ces jeunes ont décidé de fuir en vue de s'émanciper. En effet, dès lors qu'un adolescent opte pour le trafic de stupéfiants et décide de s'approvisionner directement auprès des grossistes, en courcircuitant par là-même les petits trafiquants, il va non seulement changer d'interlocuteur, avoir l'opportunité de s'enrichir plus rapidement et de fournir lui-même ses produits destinés à la revente. Néanmoins, cette élévation comporte des nombreux risques car au moindre manquement concernant le remboursement des sommes, il s'expose inéluctablement à un retour de flamme. En effet, ces voyous aguerris, qui considèrent le trafic de stupéfiants comme un métier, n'auront aucuns scrupules pour écarter puis, remplacer les plus incompétents qui officient au cœur de leurs réseaux et, préserver les plus doués d'entre eux, en sachant que ces derniers ne représentent qu'une infime minorité. En somme, les conditions de possibilité d'une émancipation réussie

par le biais de l'argent facile n'est pas acquise pour tous ceux qui y aspirent, et cela requiert une certaine velléité consistant à vouloir se hisser au dessus de la petite délinquance afin de pouvoir accéder à une délinquance de haut vol.

L'autre logique sociale, qui soutient les phénomènes de violences en milieu urbain, est celle qui a trait aux braquages. Elle consiste également à agencer des moyens illicites en vue de générer de l'argent facile. Premièrement, il assez aisé de se procurer des armes à feu à bas prix dès lors que l'on grandit dans les quartiers difficiles, et ce, ne serait-ce que par le biais du bouche à oreille. Deuxièmement, les établissements (en général ce sont des commerces de proximité tels que : les épiceries, les pharmacies ou les grandes surfaces) pouvant faire l'objet de braquages se situent bien souvent aux alentours des zones urbaines où habitent ces jeunes, car c'est en ces lieux qu'ils vont se forger leurs premières expériences. Précisons que ce type d'initiatives se décompose en plusieurs étapes : il s'agit tout d'abord d'observer rigoureusement l'organisation ainsi que le fonctionnement de l'établissement en question afin de repérer les habitudes du personnel qui y travaillent. Cela peut prendre plusieurs mois de préparation. L'objectif étant de déceler les différentes failles inhérentes au dispositif de sécurité mis en place par l'établissement pour d'une part, contourner les obstacles (la présence de caméras, de vigils ou de portes automatiques) et d'autre part, évaluer ainsi la faisabilité du braquage. En elle-même, l'attaque à main armée n'est que l'aboutissement d'une action dont les braqueurs ont apprécié l'essentiel des risques encourus en amont. Là encore, le groupe de jeunes, qui entreprendra de commettre un tel acte, devra se doter d'un meneur qui envisagera de mettre en place la stratégie la plus propice, en fonction des données dont il disposera sur le système de sécurité. Pendant ce temps, ses partenaires se chargeront d'apporter les moyens nécessaires le jour de la mise un œuvre : un véhicule, des cagoules, des armes et des portables occasionnels. Ensuite, de façon analogue à la logique sociale décrite au paragraphe ci-dessus, si ces différents petits braquages ne se traduisent pas par de cuisants échecs, certains des jeunes – animés par le même désir de s'élever à un stade supérieur – projetteront dorénavant de s'en prendre aux banques, aux camions de transports telles que la BRINK'S ou aux bijouteries de luxe. A ce stade, l'ingéniosité qui prévalait alors pour faire ses premiers pas ne suffit plus, car cette fois-ci les chefs de ces établissements veillent à ce que leurs dispositifs de sécurité soient à la pointe des nouvelles technologies. En somme, pour ceux qui s'avisent de franchir ce pallié, la probabilité de se faire identifier en tant que braqueur est plus importante.

La dernière logique sociale dont nous allons parler s'apparente également à un mode d'expression : il s'agit de la violence physique assumée en tant que telle, définit par l'intermédiaire du concept de *capital guerrier* (Sauvadet, 2006) : « *Le capital guerrier par la crainte qu'il inspire, permet de s'imposer et donc d'exister* ». Cette logique sociale a la particularité d'envelopper les précédentes, elles ne sont que des épiphénomènes dans le sens où la violence façonne les acteurs qui la pratique. En effet, ces jeunes qui s'adonnent à cette forme particulière de violence physique se trouvent investis par un sentiment d'ivresse et une impression de toute puissance qui afflue en eux au moment de passer à l'acte, en inhibant la peur. Ce mécanisme somme toute psychologique, qui régit la conduite des jeunes vivant en milieu urbain, est une extériorisation spontanée d'une frustration sociale qui couve en leur for intérieur. Cette manière de s'approprier le réel par l'intermédiaire de la violence s'apparente à une insoumission à l'égard du conformisme logique – notion durkheimienne désignant le fait de penser d'après les mêmes catégories inhérentes à l'entendement – induit par la société française. Ainsi, la violence qui se manifeste en milieu urbain engendre un imaginaire social qui se traduit par une codification des représentations, un autre rapport à la temporalité, à la vie et à soi (Hall, 2008). Cet autre conformisme logique, qui se veut transversal à celui qui s'impose à l'échelle nationale, exclu *de facto* les personnes extérieures et instaure une cohésion cognitive entre les acteurs qui partagent ses critères de représentation. .

II°) De la violence urbaine dans la France des années 80.

À un niveau embryonnaire, dans la France des années 80, la question postcoloniale existait en marge de la société française. Prise en étau entre la fin du Rock et les débuts du Rap, Paris a été durant assez longtemps le théâtre d'une guerre de bandes à échelle urbaine. Nous allons voir que la naissance de ces bandes : des groupes de jeunes, a été conditionnée par une impulsion extérieure qui s'est territorialisée. Chacune d'entre elles s'identifiaient – à travers un style vestimentaire, des goûts musicaux et une identité urbaine – mais également à certaines des idéologies du moment : communiste, capitaliste ou néonazie. C'est dans ce contexte que la société française a vu l'émergence d'un phénomène nouveau. Nous émettrons l'hypothèse selon laquelle l'émergence de ces violences urbaines peut s'apparenter à un passage à l'acte au sens psychanalytique du terme. Le fantasme grégaire, présent dans les propos des groupes musicaux et autres de l'époque, déborde dans la réalité et, en se traduisant par des règlements de compte. On peut alors peut être parlé ici de *passage à l'acte* concernant des groupes particuliers : « les bandes », étant donné qu'il y a bien une notion de

franchissement, de mise en action et de non-retour possible. Le fait est que des groupes de jeunes skinheads ont dominé les rues jusque dans le milieu des années 80. En réaction à ce phénomène, une autre bande s'est constituée : elle était composée cette fois-ci de jeunes des banlieues, de militants d'extrême gauche et de punks. Née d'une réaction spontanée à une mouvance sociale antagoniste, leur action se révèle structurante pour comprendre ce qu'est l'identité urbaine dans son évolution des années 80 jusqu'à nos jours. Des logiques culturelles singulières cohabitent au sein de ces identités urbaines, notamment en ce qui concerne les groupes de skinhead, et ce en dépit de quelques nuances : leur identité « blanche »est relativement prédominante. Pour les seconds, l'identité est quant à elle relativement englobante : mouvement antiraciste, engagement politique libertaire, communiste et mentalité urbaine. Cette mouvance bénéficie de la montée en puissance d'un populisme qui ne va pas tarder à être récupéré par les partis d'extrême droite : en Allemagne, en Angleterre et en France. Nous verrons de quelle manière, dans un contexte de crise socioéconomique et de politiques de rigueur, des groupes de skinheads, incarnant une volonté de repli sur soi, opposés à aux autres bandes de jeunes, valident à leur insu la thèse du Choc des civilisations (Huntington, 1996).

Le premier mouvement skinhead a émergé en Angleterre en 1960, foncièrement apolitique à leurs débuts, ses adeptes sont amateurs de musiques américaines et de vêtements à la mode. Les plus violents d'entre eux ont créé un mode vestimentaire qui s'est adapté à la violence. En 1969, ils manifestent leur présence dans les enceintes des stades de football et à plus forte raison au sein des tribunes. Purs produits d'une classe ouvrière blanche désœuvrée, ils haïssent les hippies qu'ils considèrent comme des gosses de riches. Fascinés par les voyous jamaïcains et leur insoumission, ils écoutent du Ska et du Rocksteady. Ils font souvent la une des journaux à la rubrique des faits divers, mais ce mouvement skinhead vieillit et laisse place à une autre génération plus politisée. Prônant une forme de violence gratuite et sans but, ils transforment ce qui à l'origine n'était qu'un effet de mode en culture de haine, tandis que le populisme d'extrême droite prend de l'ampleur dans toute l'Europe en haranguant le monde ouvrier par des discours nationalistes. Paradoxalement, cette radicalisation proviendrait non pas de l'extrême droite britannique (le British National Front) mais des groupes de rock de l'époque tels que : Sham 69, Slaughteur and the Dogs, Angelic Upstarts, et surtout Skrewdriver. Par ailleurs, c'est également par ce biais à savoir par le Rock que le phénomène a pu s'exporter en France.

Dans les années 80, les premiers skinheads français se réunissaient à la fontaine des Innocents, quartier des Halles. Manifestement, ce qui conditionne la cohésion de ce mouvement skinhead typiquement français répond aux mêmes attributs que ceux de leurs congénères d'Outre-manche, à savoir : un style vestimentaire bien particulier – le crâne rasé, le port de Dock Martens, de treillis, de bretelles et de blousons de couleurs noirs ou kakis – et un engouement partagé pour les groupes de Rock cités ci-dessus. Parallèlement, la vie politique française des années 80 voit apparaître une figure emblématique d'un Front National en pleine ascension, incarnée par Jean-Marie Le Pen. Ce dernier ne tient pas compte de l'essor de ce phénomène urbain, alors que d'autres partis politiques, plus radicaux comme le GUD, Occident, FAN, GNRB, Union Solidariste, et, à partir de 87, le PNFE, vont trouver un terrain fertile dans ce mouvement skinhead en enrôlant ces jeunes issus de la province, des banlieues défavorisées et de la capitale. A l'origine, l'extrême droite était confinée au cœur d'un électorat plutôt aisé et d'étudiants de confession catholique, issus du milieu bourgeois, mais avec l'apparition des skinheads en France elle voyait en eux le « vivier » de prolétaires qui lui faisait tant défaut.

Ce tournant politique a littéralement embrasé l'esprit des jeunes, et, par extension, ce milieu urbain parisien que les skinheads appellent « la rue ». Rapidement, tout ce qui à trait à l'aspect festif du mouvement originaire a été évacué au profit d'une logique plus guerrière. En effet, les exactions racistes et les ratonades se multiplient à l'encontre des immigrés et des français d'origine étrangère, qu'ils considéraient comme « extra-européens ». Se retrouvant à Juvisy, aux alentours du métro Saint-Jacques ou dans le quartier du Luxembourg, les rangs Skinhead se multiplient et grossissent de jour en jour. Durant cette période, certains lieux publics étaient devenus dangereux à fréquenter et interdits pour ceux qu'ils perçoivent comme : des étrangers, des militants identifiés comme étant d'extrême gauche et des punks. Paris était quadrillé et occupé par des bandes de skinheads. Imitant leurs homologues londoniens, les discours politiques exprimés par l'entremise des groupes de rock parisiens (Tolbiac Toads, Légion 88) avaient une portée plus forte que ceux des orateurs d'extrême droite durant leurs meetings. Ils atteignaient de façon très efficace les franges ouvrières et jeunes d'une population française opposée aux idées multiculturalistes et à une France « black, blanc, beur », prônée par le parti socialiste.

En réaction à ce phénomène – dont la particularité tient à sa provenance d'Outre manche – une autre bande est apparue en 1985 : les redskins, en référence au nom d'un

groupe de rock britannique proche des partis d'extrême gauche, qui sont également issus de la classe ouvrière. En quelque mois, ce rassemblement de jeunes est devenu le plus organisé parmi toutes les autres bandes rivales constituées. D'après Julien Terzic, leader du mouvement : « La rue [lieu que les jeunes des milieux urbains considèrent comme un champ social structuré par ses propres règles] est un terrain au même titre que les urnes. » Les fondateurs se sont rencontrés à l'usine de Montreuil dans le département du 93, il s'agissait d'une ancienne tannerie rue Kléber. Chacun d'entre eux se devaient de pratiquer des arts martiaux ou un sport de combat de haut niveau avant de s'enrôler. En effet, certains skinheads avaient effectué leurs services militaires ou étaient passés par la légion étrangère. En somme, ils savaient réellement l'art du combat rapproché. Ils s'habillaient quasiment de la même façon que les bandes de skinheads, à cette différence près qu'ils retournaient leurs blousons, de sorte à laisser apparaître le côté rouge. Contrairement aux skinheads, ils ne se rasaient pas totalement les cheveux (imitant les coupes afro-américaines, ils se rasaient uniquement à l'arrière et sur les côtés du crâne de sorte à laisser des cheveux sur le haut de la tête) et ils optaient pour des baskets plutôt que pour des Docks Martens. Leur but était d'en découdre avec les différents mouvements skinheads tout en facilitant ainsi l'identification de leurs partisans au moment des « descentes » (expression urbaine renvoyant aux règlements de compte étendus sur une longue période, en règle générale ils s'organisent à l'abri des regards du grand public). A l'inverse, « les mêlées » s'apparentent plus à des échauffourées (Elles désignent en langage urbain un type de conflit plus bref, ponctuel et non organisé qui naît plus spontanément que celui que nous avons décrit précédemment.), et à terme, pourraient permettre de faire changer la peur de camp. Leurs faits d'armes suscitent des vocations, *a fortiori* à Paris même, et au sein des jeunes français d'origine étrangère vivant dans les banlieues d'Ile de France. Abhorrant ostensiblement aussi bien l'étoile rouge de l'Union soviétique, que le marteau et la faucille, en réponse aux insignes des skinheads, ils creusent le fossé idéologique avec leurs rivaux. En somme, on retrouve parmi les redskins des jeunes de divers horizons : des punks, des skinheads de la première vague, des banlieusards épris de la musique hip-hop naissante.

A la fin des années 80, la lutte anti-skinheads n'est plus l'apanage des redskins. Effectivement, encore d'autres bandes comme les Ducky boys et les As-Nays vont venir s'agréger au mouvement. Ce sont des rockeurs, eux aussi vêtus comme des skinheads mais, ils portent le drapeau américain, revendiquant ainsi une filiation culturelle américaine en

adhérant par ailleurs à l'esprit du rock des années 50. Ce sont ces groupes qui ont précisément inventé l'expression « chasseurs de skins », qu'ils taguent partout dans les rues de Paris à l'aide de leurs bombes à peinture. Notons que les règlements de compte avaient lieu durant les concerts, dans les catacombes ou les aires d'autoroutes, dans des lieux somme toute reculés de la capitale, à l'abri des regards ou durant la nuit. Les Ducky boys se sont surtout illustrés en affrontant des groupes de skinheads, en 1988, pendant le concert du groupe Bad Manners et, celui des Meteors, deux ans plus tard. Quant aux Black Dragon[3], qui s'est imposé comme le gang le plus redouté de ce mouvement de lutte anti-skinhead, ce groupe essentiellement composé de jeunes français d'origine africaine a été fondé par Yves le Vent en 1983. Cet ancien membre des Black Panthers a exporté en France une philosophie relative à la mouvance pour les droits civiques, initiée par la communauté afro-américaine en se servant de cet autre contexte pour la transposer. Ils avaient coutume de se réunir sur l'Esplanade de la Défense, le samedi, en début d'après midi, avant de se rendre au centre de Paris, pour traquer les bandes de skinheads. Depuis 1986, par l'intermédiaire de l'ancien Mairie de Paris de l'époque à savoir : Jacques Chirac, les concerts de rock fréquentés par les skinheads ont été interdit dans toute l'Ile de France, notamment à cause des violences récurrentes que les skinheads nommaient « pogo ». Au fur et à mesure, le mouvement anti-skinhead reprendra le dessus. En effet, les heurts montaient en intensité et devenaient toujours plus virulents, (notamment par l'usage des armes de poings tels que : les gaz lacrymogène, les couteaux à cran d'arrêt, les pistolets à grenaille, les poings américains, les bagues et surtout, les battes de baseball). De part en part, les rangs skinhead tendent à se clairsemer face à un mouvement antagoniste en plein essor qui par ailleurs, va devenir dominant et attirer la sympathie de l'opinion public. Il s'avère que dans les années 80, la vague anti-skin a bénéficié du bouillonnement alternatif du moment, bouillonnement fédérateur dans lequel cohabitent plusieurs logiques : politiques, culturelles et sociales, qui échappent, dans un premier temps, aux instances politiques officielles. Pour exemple, les redskins ont assuré le service d'ordre pendant les concerts du groupe de rock « les béruriers noirs » en 1988. De façon analogue aux groupes de musiques, tels que Skrewdriver ou Sham 69, les concerts de rock encadrés par les redskins font offices de meetings politiques où circulent des slogans tels que « la jeunesse emmerde le Front National » qui se répercutent dans l'esprit des jeunes. De plus, pour certains jeunes appartenant aux différents groupes skinheads, ce phénomène n'étant rien d'autre qu'un

[3] Je renvoie à l'émission diffusée sur RMC le 4 décembre 2011 portant sur le livre de Mathias C. Hooliblack.

effet de mode amené à disparaître avec le temps et, compte tenu d'un rapport de force qui tendait à s'inverser, une grande partie préfère alors délaisser le mouvement skinhead, laissant ainsi les branches les plus résolues et les plus convaincues d'entre eux porter l'idéologie néonazie et nationaliste sur leurs épaules. Les groupes de skinheads restant se sont vus dans l'obligation de se fédérer en un noyau dur, ce qu'ils firent à l'initiative du leader charismatique du nom de Serge Ayoub, qui a constitué la JNR (Jeunesse Nationaliste Révolutionnaire) en s'affiliant au MNR, grâce à l'aide de Jean-Gilles Malliarakis, un militant d'extrême droite du début des années 70. Désormais, ils s'investissent dans la vie politique française et notamment dans les manifestations frontistes du 1er Mai, en étant masqués et vêtus de noir. L'opinion publique ne pouvait être que fascinée à la vue de ces images, où des divisions de skinheads défilent en rangs dans les meetings d'extrême droite, ce qui évoquait inéluctablement une faction de type militaire. Jean-Gilles Malliarakis souhaitait absorber ce mouvement skinhead qu'il jugeait prometteur afin d'en faire une sorte d'avant-garde frontiste. Toutefois, l'extrême droite ayant le vent en poupe dans les sondages, notamment après ses succès électoraux de 1988, l'extrême droite dût se résoudre à délaisser sa jeune garde. Cette dernière était indisciplinée et impopulaire dans les médias, le projet de fusion est alors avorté. D'ailleurs, de son côté, le Parti Socialiste a laissé ce mouvement perdurer au lieu de l'interdire, car cela lui a permis de diaboliser l'extrême droite et d'affaiblir une droite modérée prise en étau. D'une part, il instrumentalisait le FN et ses différentes ramifications, faisant de ce parti un repoussoir. Et de l'autre, elle muselait l'opposition qui devait désormais évoquer des sujets tels que l'immigration, ou l'identité nationale avec précaution.

Le mouvement anti-skins a bénéficié du soutien du SCALP, un groupe associatif libertaire anti-Le Pen ; de même, pour SOS Racisme. Lorsque ce type d'organisation faisait appel aux redskins, ces derniers assuraient le service d'ordre durant les concerts, les manifestations et les meetings de SOS Racisme, ou alors : les cadres de SOS Racisme employaient également les membres des redskins pour coller leurs affiches pendant la nuit. Ils avaient donc à leur disposition des camionnettes et un budget pour parcourir Paris à moindre coût, tout en traquant les skins durant leurs tournées nocturnes.

Dans une certaine mesure, les conditions de la conflictualité ont été déplacées au sein de la société civile métropolitaine, et à plus forte raison dans certains grands ensembles de la nation d'accueil. Or, le taux de chômage de ces jeunes français d'origine étrangère étant élevé, *a fortiori* en banlieue ; cette situation est devenue en quelques années un problème

public préoccupant pour les décideurs politiques et, un enjeu scientifique majeur pour les tenants de la pensée postcoloniale en France. Ce, d'autant plus qu'un certain nombre de réalisateurs tels que Matthieu Kassovitz, en 1995, lors de la sortie du film *La Haine*, ou Jean-François Richet, en 1997, lorsqu'il a réalisé *Ma 6T va Cracker*, ont mis en scène une réalité sociale catastrophique en laissant entendre que la situation en banlieue pourrait bien dégénérer. Or, au-delà de la mise en cause du comportement des forces de l'ordre – le contrôle au faciès, les gardes à vue et les bavures policières – ces films ne relatent donc pas seulement une conflictualité horizontale où, effectivement, nous retrouverons : la police, les enseignants, la famille, y compris les banlieusards entre eux ; mais, ces réalisateurs insistent également sur une forme de conflictualité verticale mettant dos-à-dos le pouvoir public et les jeunes français d'origine étrangère.

En ce sens, nous devrons nous interroger sur la nature de cette forme de conflictualité qu'exercerait le pouvoir étatique sur la vie des personnes vivant au sein des Zones Urbaines Sensibles.

Au début des années 80, ces français d'origines étrangères de la troisième génération ont commencé à s'interroger sur l'idée de leur appartenance et de la place qu'ils occupent effectivement au sein de la société française. En ce sens, l'association SOS Racisme – qui a été créé par Harlem Désir et l'ancien trotskyste Julien Dray – s'est donnée pour tâche de répondre à ces problématiques. Depuis lors, d'autres associations telles que le MIB – Mouvement de l'Immigration et des Banlieues – ont fait leur apparition en se chargeant de ces mêmes questions mais, en tissant des réseaux sur le terrain. Le MIB s'est démarqué des autres mouvements sociaux du même type en imbriquant des questions sociales de proximité (comme la délinquance, la déscolarisation et le chômage) aux questions internationales (notamment le conflit israélo-palestinien). Les premières initiatives entreprises par SOS Racisme portèrent surtout sur le rapport des populations immigrées avec les forces de l'ordre, des diverses discriminations dont elles font l'objet et à la recherche de parrains. En terme de communication, le slogan « Touche pas à mon pote », qui fut largement relayé par plusieurs chanteurs de variété et de Rap, a été l'un des éléments d'une stratégie politique plus vaste. Le Parti Socialiste, s'étant emparé de cette mouvance antiraciste afin d'affaiblir la droite modérée au profit de l'extrême droite, était parvenu à diviser l'opposition sans avoir de projet d'intégration à même de répondre aux problèmes des banlieues.

Dans les années 90, le contenu idéologique de la question postcoloniale, en France, a changé d'aspect. Devenue consubstantielle au mouvement antiraciste, il a fallu qu'elle prenne ses distances. Les tenants de cette doctrine se sont voulus plus offensifs d'un point de vue intellectuel. La génération de chercheurs qui prirent à bras le corps les thématiques postcoloniales a posé un lien de causalité entre l'immigration actuelle et la mémoire. Ce qui est mis en cause par cette initiative, ce n'est pas tant le creuset républicain, auquel les français d'origine étrangère devaient s'assimiler, que le rôle de la France durant la seconde guerre mondiale par rapport aux juifs et à la politique extérieure française envers ses colonies. Partant, un nouveau concept fît son apparition : le *devoir de mémoire*. Or, se poser la question du *devoir de mémoire* dans un cadre républicain, où l'Etat est sensé traiter équitablement chaque citoyen, en dépit des différences, a engendré certains problèmes dans la formulation d'un discours englobant et dans la représentation de l'identité nationale française. Cette dernière doit s'accommoder d'un fait social nouveau qu'elle ne peut/doit plus assimiler. Dorénavant, l'insertion sociale se pose en termes d'intégration.

Bien que les organismes associatifs, les groupes politiques et les collectifs d'intellectuels aient eu gain de cause sur la prise en compte de la question postcoloniale par les autorités politico-administratives : la loi Taubira et la loi Gayssot. Ils se coupèrent progressivement d'une base populaire, de la question sociale, d'un vécu et d'une identité urbaine bien différente de celle qui est communément dépeinte par les discours politiques ou scientifiques. De plus, les mesures adoptées par l'Assemblée Nationale puis, appliquées par le gouvernement, furent aussi larges qu'inutiles : à la demande des collectifs d'intellectuels, ces mesures relevaient plus de la compensation symbolique à l'égard des exactions commises envers les colonisés par les pouvoirs publics français à l'époque coloniale, que d'un réel traitement des inégalités sociales. Quant aux organismes associatifs de proximité, ils démontrèrent par le biais du testing que les français d'origine étrangère pourraient subir une forme de discrimination à l'embauche ou même, à l'entrée des boîtes de nuit. Cependant, la vie urbaine des français d'origine étrangère comme celle des français dits de souche, vivant en banlieue et/ou en milieu – rural ou urbain – défavorisé est plus complexe. Les méthodes d'enquête peuvent révéler un certain nombre de similitudes relatif à l'imaginaire urbain et à la conscience populaire des générations nées aux alentours des années 80, pour lesquelles la question postcoloniale est bien plus dense.

III°) Les violences en milieu urbain aujourd'hui.

De nos jours, les violences urbaines ont littéralement changé de nature. Nous verrons pourquoi on ne semble plus retrouver auprès des jeunes nés dans les années 90 cette volonté de changer les choses, qui a pourtant caractérisé leurs ainés durant les années 80. Les violences s'enracinent désormais dans de nombreux quartiers défavorisés de banlieues et de Paris intra-muros. Devenues beaucoup plus complexes à cerner, les violences en milieu urbain recoupent aussi bien les incivilités de toutes sortes, comme le racket ou des trafics de stupéfiants à plus ou moins grande échelle. Une réalité singulière s'impose aux quartiers difficiles. De part son ampleur en tant que phénomène, d'aucuns jugent qu'il est l'expression d'une francophobie viscérale et qu'il est donc légitime de le réduire à un thème de campagne : l'insécurité. Comme nous l'avons vu précédemment, les incivilités urbaines tiennent leur source de certaines défaillances internes à la structure familiale ainsi qu'à un contexte socioéconomique défavorable. Or, le groupe dans lequel le délinquant va s'intégrer fera figure de famille de substitution dont la reconnaissance dépend de sa capacité à intimider les bandes rivales par la violence. Malgré tout, les violences urbaines étaient relativement encadrées du fait des codes que s'assignaient chacun des groupes, mais actuellement ces règles de conduites – qui, quoique de façon imparfaite, avaient néanmoins pour effet de canaliser des règlements de compte particulièrement virulents – se sont érodées en raison de la disparition d'une cause commune et, pour ainsi dire, aisément identifiable : « la lutte anti-skinheads ». La disparition de ces règles factuelles à libérer une forme de violence d'autant plus équivoque qu'elle nous apparait comme étant sans objet. Il semblerait que les actes violents ou délictueux servent à défendre des valeurs individualistes, qui paradoxalement sont à l'image de la société. Dorénavant, l'auteur de violences va s'évertuer à défendre, pour son propre compte, un capital social dont il se veut le détenteur et qu'il nomme sa réputation. Cependant, lorsque nous situons la réflexion au cœur des émeutes urbaines et que des actes de vandalismes sont commis à l'encontre des institutions sociales (les écoles ou les gymnases), les responsables n'en retirent aucuns bénéfices car la violence qui s'exprime dans un tel cadre convoque avant tout des symboles.

Le phénomène de violences en milieu urbain, en tant qu'il inclut plusieurs logiques sociales, est un fait empirique replié sur lui-même qui, par définition, nécessite que l'on tente de la restituer dans sa complexité malgré l'embarras qu'il suscite. En effet, étant donné qu'un tel phénomène semble enveloppé au sein d'une représentation spécifique dont la finalité est l'expertise politique d'un problème public, nous nous retrouvons avec une définition des

violences urbaines que les autorités politiques ont réduite à l'insécurité. Modélisée ou appauvrie de la sorte, cette vision des violences urbaines ne permet aucunement de rendre compte de certaines idiosyncrasies qu'elles génèrent. En effet, s'il arrive – et c'est bien souvent le cas – que les personnes s'adonnant à la violence de type urbaine se retrouve consumées par elle, il n'en demeure pas moins qu'une infime minorité d'entre eux parviennent à s'en extraire après avoir pris le temps de se l'approprier. Ces courbures irrégulières induites par le phénomène de violences urbaines nous indiquent que la matérialité de ces pratiques humaines ne repose pas exclusivement sur une part d'irrationalité. Nous allons nous pencher sur deux types idéaux de trajectoires individuelles où les acteurs finissent par infléchir le cycle de violence dans laquelle ils se trouvent.

L'intangible réalité du devenir des détenteurs de ce que l'on a nommé précédemment le capital guerrier, est que ce dernier consume celui qui le possède. L'adolescent qui endosse ce rôle, et décide par ailleurs de s'élever au dessus de la petite délinquance, est contraint d'abandonner certains traits de sa personnalité qui pourraient être perçus comme de la faiblesse, notamment par ceux qu'ils côtoient. De nombreux textes de rap, des personnages de film ou de court-métrages dépeignent ce réel clos sur lui-même, en soulignant les différents tenants et aboutissants qu'il comporte. Par exemple, Matthieu Kassovitz a créé en la personne de Vincent, alias Vin's, joué et interprété par l'acteur Vincent Cassel dans le film *La Haine*, un stéréotype édifiant d'un jeune habité par la violence dont il est ici question, qui, au fur et à mesure, devient son propre bourreau. D'ailleurs, d'une certaine manière, la « rue » – lieu symbolique ayant pour conséquence de structurer la violence en la banalisant – opère une sélection drastique parmi ceux qui souhaitent en faire parti. En effet, comparée à la vie de leurs ainés, qui durant les années 80 se sont voués à une cause politique, celle des jeunes d'aujourd'hui est nue (Agamben, 1998). Elle est à milles lieux de l'univers aseptisé et irénique qui animait l'idéologie sous-jacente au mouvement de Mai 68 qui faisait de ces jeunes des victimes. Or, s'il s'agit bien de personnes, qui effectivement voient leurs droits et libertés civiques bafouées par le pouvoir, mais on se méprendrait en prenant le parti d'idéaliser sciemment des individus dont le caractère a été endurci du fait de l'âpreté de leurs propres existences.

Dans l'imaginaire des acteurs concernés, la pauvreté apparait comme une fatalité à laquelle les autorités publiques ne peuvent pas répondre. Il semblerait que ces franges de la population française savent, quoique de façon inconsciente, que les problèmes qu'elles

rencontrent ne peuvent pas être pris en charge sur le temps long et que cette situation est amenée à durer. En effet, les politiques sociales ou sécuritaires appropriées doivent s'appliquer sur la vie de ces acteurs pour qu'un changement puisse advenir. Or, dans l'éventualité que le pouvoir souverain puisse agir de la sorte sur la vie des citoyens, il se doit d'outrepasser ses prérogatives en suspendant par là-même les règles de droit.

Pour que cette logique sociale qui s'ancre désormais dans les tréfonds de la société française en vienne à dégénérer en émeutes comme nous avons le voir durant l'automne de 2005 (Mucchielli, 2006), il a bien fallut que cette forme initiale de violence subisse un déplacement : nous passons de l'agressivité latente dans sa dimension subjective, qui couvait et régissait la vie des acteurs sociaux, à une violence collective pure et simple, qui se traduise par des émeutes urbaines. Ce type de soulèvement populaire exprime un mécontentement qui ne demandait qu'à jaillir, quitte à bafouer les symboles d'une république une et indivisible. Mis à part ces images de voitures, d'établissements scolaires ou de camions de pompiers littéralement sinistrés par de jeunes émeutiers, l'acte le plus marquant, que les caméras ont pu immortaliser en soulignant ainsi l'importance de ce malaise social, est de loin celui où les insurgés rejettent leurs cartes d'identité française. En l'occurrence, le message est clair : nous n'habitons plus le même monde.

BIBLIOGRAPHIE

- Giorgio Agamben, Homo sacer : le pouvoir souverain et la vie nue, éd. Le Seuil, Paris, 1998

- Jean-François Bayart, Les études postcoloniales : un carnaval académique. Paris, éd. Karthala, 2010

- Sous la direction de Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker, Achille Mbembé, Françoise Vergès, Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française, éd. La Découverte, Paris, 2010

- Paul Gilroy, L'atlantique noir. Modernité et double conscience, éd. Amsterdam, traduit par Charlotte Nordmann, Paris, 2010

- Stuart Hall, Identités et Cultures. Politiques des cultural studies, éd. Amsterdam, traduit par Christophe Jacquet, Paris, 2008

- Samuel Huntington, Le Choc des civilisations, éd. Odile Jacob, Paris, 2007

- Hugues Lagrange, De l'affrontement à l'esquive, éd. La découverte et Syros, Paris, 2001

- Laurent Mucchielli, Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de nomvembre 2005, éd. La Découverte, Paris, 2006

- Thomas Sauvadet, Le capital guerrier. Concurrence et solidarité entre jeunes de cité, éd. Armand Colin, Paris, 2006