



Les ethno cités, les cultures et la question sociale

Abdelkader Belbahri

*Sociologue, enseignant-chercheur
à l'Université Jean Monnet, Saint-Etienne*

Peut-on être français et autre
chose en même temps ?
Les banlieues en crise, ne
seraient-elles pas
des sortes de boîtes noires
qui enregistreraient
les maux de notre société ?
Abdelkader Belbahri fait aussi
le constat amer des politiques
publiques dans leurs réponses
aux émeutes incomprises
des banlieues durant
ces vingt dernières années.

Cet article pour les vingt ans de la revue *Ecart & liens* est une occasion pour moi d'essayer de dire comment je vois, aujourd'hui, la question du vivre ensemble en France. A ce propos, ne peut-on pas dire, pour une fois, que « c'était mieux il y a vingt ans ? ». Non pas pour la revue grenobloise qui a su évoluer, à la fois dans son contenu et dans son esthétique au cours de cette période, mais au niveau des relations interculturelles.

Dix ans avant la naissance de la revue, il y a trente ans, à quelques mois près, dans la cité des Minguettes, à Vénissieux, en pleine confrontation entre des jeunes et des CRS, le père d'un des « leaders » des rodéos, d'origine harki, déchira devant moi sa carte d'identité française, en pestant contre le sort qui, selon lui, avait été réservé à ses enfants. C'était pendant l'été 1981. Neuf ans après, il y a eu *Le Mas du Taureau* à Vaulx-en-Velin, suivi par les émeutes de Clichy sous Bois, à l'automne 2005. Lors de ces révoltes urbaines, abondamment couvertes par la TV, des jeunes exhibaient leur carte d'identité pour signifier qu'ils étaient bien de nationalité française.

Un scénario classique

Les mêmes causes produisent les mêmes effets. Un incident avec la police, la mort d'un ou deux adolescents, sont suivis d'une explosion de colère. Cela dure



plusieurs jours. Chaque nuit, des centaines de véhicules privés sont incendiés, ainsi que des bus, des écoles ou des centres culturels. Et malgré les efforts de quelques intellectuels pour présenter à tort ces violences comme « ethnico-religieuses » (Alain Finkielkraut) ou comme le fruit de la polygamie (Hélène Carrère d'Encausse), un assez large consensus, devant beaucoup aux prises de position de chercheurs en sciences sociales, y a vu l'expression d'une crise profonde du « modèle républicain » : les jeunes émeutiers, largement issus de l'immigration, sont avant tout venus signifier leur déception et leurs frustrations de vivre dans un pays qui leur promet la liberté, l'égalité et la fraternité mais qui, de fait, leur laisse subir le racisme, les discriminations, l'exclusion sociale, le chômage massif, la ghettoïsation dans les quartiers de relégation.

Ces émeutes urbaines ne sont pas de simples accidents dans la paix sociale mais ont un caractère structurel dans les villes françaises. La première, celle des Minguettes, a été suivie d'une manifestation dans l'espace public français, revendiquant l'égalité et dénonçant le racisme. Cette marche a fait naître beaucoup d'espoirs chez les jeunes de l'époque. Tout au long de la marche de Marseille à Paris, une banderole disait : « *La France c'est comme une mobylette, il lui faut du mélange pour avancer* ». En même temps que l'égalité républicaine, ces jeunes mettaient le doigt sur la question de la diversité culturelle de la société française. Ils demandaient la reconnaissance d'une identité collective qui les caractérise en tant que descendants d'une immigration postcoloniale.

Une réponse classique

L'Etat a répondu par la politique de la ville pour un traitement urbain et social du problème. Ce qui a eu pour effets de

circonscrire la question sociale à des sites urbains particuliers. Cette politique, qui a succédé au programme *Habitat et Vie Sociale*, parlait de développement social des quartiers. Les experts, missionnés à l'époque par Paris afin de diagnostiquer ce qui allait devenir plus tard une vraie fracture socio-ethnique dans la sphère publique française, n'ont peut-être pas assez pris la mesure du problème. Un jeune de banlieue, disaient-ils, est un jeune des quartiers populaires et les problèmes à traiter relèvent exclusivement du registre socio-économique, ni plus ni moins. Le développement social a été saisi dans son sens le plus restrictif. Les dimensions culturelles, linguistiques, spirituelles et mémorielles ont été négligées. Au lieu de répondre aux attentes de reconnaissance exprimées dans la violence des rodéos, l'Etat-providence s'est contenté de la réhabilitation du bâti et de la tentative, souvent infructueuse, d'insertion de jeunes à « haut risque social »¹.

Des communautés minorisées

Cet espoir a été déçu et, depuis, cette jeunesse issue de l'immigration n'a pas cessé de faire effraction dans l'espace public sous la forme de révoltes sociales, à chaque fois suivies de mobilisations collectives (SOS Avenir Minguettes 1983, Agora 1990, AC le feu 2005). Ces mobilisations, qui s'expriment en tant qu'acteurs collectifs ne trouvent que rarement des interlocuteurs au niveau des pouvoirs publics. Elles se rapportent à des identités ethniques tendant à donner à entendre et à faire reconnaître des communautés d'expériences, notamment celle de la minorisation. Rappelons que pour Louis Wirth, une minorité c'est un ensemble de personnes qui se distinguent par des caractéristiques physiques et/ou culturelles, qui sont soumises à des traitements différents et inégaux par la



société dans laquelle ils vivent, et qui se considèrent eux-mêmes comme victimes d'une discrimination collective².

Il ne s'agit pas de minorités qui instrumentaliserait leur ethnicité, dans le sens d'une origine ethnique mais de communautés minorées dans l'espace public. La spécificité de ce fait communautaire n'est pas entièrement résorbable dans l'expérience d'une injustice ou d'une domination historique. Ce n'est pas l'antisémitisme qui fait le juif, comme a pu le dire Jean-Paul Sartre. Il ne faut pas oublier que «si des formes sociales peuvent être instrumentalisables, cela ne signifie pas pour autant qu'elles sont par nature instrumentales»³.

Autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'une friction aux «frontières»⁴ entre des groupes voisins qui seraient en concurrence dans un même espace social et politique et qui s'inventeraient une «ethnicité», réduite à un jeu procédant

de catégorisations croisées sans aucun contenu substantiel, oubliant qu'il existe bel et bien des cultures⁵. Ces mobilisations traduisent le fait que la vraie question aujourd'hui n'est pas celle de l'intégration de l'individu abstrait mais celle de savoir comment on peut avoir des attachements singuliers (communautaires) au sens de Charles Taylor. Pour ce philosophe, ce qu'induit le principe égalitaire concerne non pas l'identité au niveau sociétale, mais l'identité au sens de ce qui définit chaque individu, ce qui donne sens à sa vie et qui fait que c'est une personne, un citoyen en connaissance de cause. L'identité que se donne l'individu dans une société

égalitaire doit être une identité « engendrée intérieurement » ; Elle n'est pas attribuée socialement, de l'extérieur, politiquement disciplinée et qui ne respecte pas les spécificités culturelles. La citoyenneté ne s'administre pas par le moyen d'une injonction (injection ?). Autrement dit, la question à l'ordre du jour aujourd'hui est de savoir comment les enfants, les petits enfants et les arrière petits enfants d'origine magrébine et africaine peuvent-ils dire qu'ils sont français mais aussi autre chose. De quelle « province » sont-ils originaires ? Quelle est leur généalogie ? Quelle est la spécialité culinaire transmise par leur arrière grand-mère ? C'est dans ce sens que

ces communautés là sont plus marginalisées que d'autres qui ont pignon sur rue. Le même élu local qui, à Paris, dans une chaîne de télévision à audience nationale, égrène les conditions *sine qua none* pour qu'un individu

devienne un citoyen républicain modèle, c'est-à-dire détaché de toute allégeance particulariste, organise, à Marseille, des rencontres exclusives avec des communautés arménienne, corse, etc. Les cultures des communautés maghrébines et africaines en France sont saisies uniquement à travers le miroir déformant de la Banlieue qui n'est que la partie émergée de l'Iceberg. Car les cultures maghrébines et africaines sont inscrites dans la mosaïque anthropologique de la société française et s'expriment dans le paysage urbain, dans la cuisine, l'art, le commerce, la vie intellectuelle et ne se réduisent pas aux cités HLM.





Hétérotopies urbaines

On pourrait interpréter les émeutes en empruntant le regard de Michel Foucault lorsqu'il décrit certains lieux dans la société comme étant à la fois en relation avec tous les autres lieux tout en les suspendant ou en les inversant. Il désigne ces espaces comme des hétérotopies. Nos « quartiers sensibles » ne sont-ils pas nos propres hétérotopies, c'est-à-dire l'antithèse de nos existences ordinaires, des sortes de boîtes noires d'avions gros porteurs qui enregistrent tous nos maux et nos mots ?

C'est comme si la société du consensus, de l'opinion publique et des sondages avait un besoin vital d'un puching bull sous la forme d'un topos qui symboliserait une société « sans classes ». Une société qui aurait perdu son autre moitié (les ouvriers) qui constituait sa conflictualité pour survivre désormais dans un face à face avec un ennemi de l'intérieur, mis constamment dans la position du marginal sécant, aux confins de son « Identité Nationale »

Il y a vingt ans, il n'y avait pas beaucoup moins d'immigrés. Mais comme le dit J. Rancière, ceux-ci portaient un autre nom : ils s'appelaient travailleurs immigrés ou, tout simplement ouvriers. *« L'immigré d'aujourd'hui, c'est d'abord un ouvrier qui a perdu son second nom, qui a perdu la forme politique de son identité et de son altérité, la forme d'une subjectivation politique du compte des incompétes. Il ne lui reste alors qu'une identité sociologique, laquelle bascule alors dans la nudité anthropologique d'une race et d'une peau différentes »*⁶.

Le marginal sécant, qui est la figure même du subordonné et qui ne tient sa parcelle de pouvoir que parce qu'il est positionné sur la frontière entre le dedans et le dehors, entre l'ici et l'ailleurs, décide alors de revêtir l'uniforme de gardien de la périphérie

surnommée « zone de non droit ». Il est désormais le musulman planétaire, sensible à tout ce qui arrive à « sa communauté » (*la Umma*). L'héritier de l'immigré (qui a perdu son second nom), se défait de sa généalogie, de sa langue de toutes ses reliques encombrantes pour se présenter sous la forme idéale, longtemps fantasmée par l'opinion, celle du musulman, ni plus ni moins. Et voilà la société « sans classes » et son marginal sécant pris tous les deux au piège du populisme d'extrême droite. ■

1. Expression utilisée dans une circulaire de l'époque et émanant du ministère du travail et de l'emploi
2. Louis Wirth, *On cities and social life. Selected papers*. University of Chicago Press, 1964.
3. Gayet-Viaud (Carole), « La galanterie est-elle machiste ? Politesse et soupçon de domination masculine », communication aux journées d'études « Le genre, à quoi ça sert ? Usages, potentiels et limites des concepts de différences des sexes et de genre dans les sciences sociales », Ehes, Crh, 17 et 18 janvier 2005.
4. Frederik Barth « Les groupes ethniques et leur frontière » in Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Puf, 1995.
5. « La discipline (l'anthropologie) a été saisie par une panique postmoderne quant à la possibilité du concept de culture lui-même. Précisément au moment où les populations qu'ils étudiaient étaient en train de découvrir leur « culture » et proclamaient leur droit à exister, les anthropologues étaient en train de disputer la réalité et l'intelligibilité du phénomène. Tout le monde avait une culture ; seuls les anthropologues en doutaient » (Marshall Sahlins, 2000) cité par Joan Stavo-Debaugé in « L'invisibilité du tort et le tort de l'invisibilité. L'embarras des sciences sociales françaises devant la « question raciale » et la « diversité ethnique », in Pascale Laborier et Danny Trom (dir.) *Historicité de l'action publique*, Paris, PUF, 2003.
6. Jacques Rancière, *La méfiance : politique et philosophie*. Paris, Galilée, 1995.