

Présentation : Le conflit contre la violence

Par Julien Rémy

« La tâche d'une politique démocratique, ce n'est pas d'éliminer les passions ou de les reléguer dans la sphère privée afin de rendre possible un consensus rationnel, mais de mobiliser ces passions, et de les mettre en scène selon des dispositifs agonistiques qui favoriseront le respect du pluralisme » [Mouffe, p. 103]

Le conflit contre la violence, voilà comment pourrait se résumer l'intuition qui nous a animés pendant la préparation de ce numéro¹. Mais à bien des égards, le titre que nous avons choisi peut paraître paradoxal : n'est-ce pas précisément en faisant disparaître les conflits en tous genres que l'on pourra véritablement lutter contre la violence ? La violence ne naît-elle pas souvent sur la base d'un conflit qui s'est petit à petit radicalisé ? Sans prétendre répondre à ces questions, disons qu'il nous est apparu d'emblée qu'il fallait distinguer ces deux notions pour y voir un peu plus clair. Car le sujet, bien souvent réduit à la violence provenant des quartiers populaires, est devenu un véritable champ de mine. Tout le monde en parle pour dire à peu près tout et n'importe quoi, et il ne ressort absolument rien d'intelligible du brouhaha médiatique dans lequel le sujet est cantonné. Aussi, étant convaincu qu'on ne peut répondre *in abstracto* à ces questions, il nous a d'abord semblé préférable de donner la parole à des gens de terrain, ayant tous eu affaire, de près ou de loin, avec ce qu'on appelle pudiquement les phénomènes de banlieue. Dans la rubrique **Parole donnée**, le lecteur trouvera donc un ensemble d'entretiens et quelques articles de l'association « Stop la violence ».

Un premier entretien nous permet d'adopter le point de vue de l'« intérieur » pour commencer ce numéro. Un jeune nous parle de manière informelle de la vie passée dans son quartier, situé dans une banlieue de la région parisienne. De quoi nous plonger quelques instants dans la vie de quartier, qu'il nous décrit un peu comme un monde à part, ayant ses propres lois. La violence est bien sûr présente, nous dit-il en substance, mais cela ne doit pas nous faire oublier les difficultés sociales dans lesquelles sont plongées les populations de ces quartiers, et le racisme sous-jacent au sentiment d'insécurité. Dans les entretiens suivants, deux travailleurs sociaux ont accepté de nous donner leur vision des banlieues en partant de leur propre champ d'action. **Catherine Paulin**, chargée de mission pour une S.A d'H.L.M.², nous décrit les difficultés qu'elle rencontre pour développer une action cohérente en banlieue, qui tienne compte à la fois des contraintes économiques de son employeur, et des contraintes politiques des collectivités territoriales. Elle souligne la nécessité de tisser des réseaux de partenaires locaux capables de se réappropriier les espaces publics dans les quartiers. **Raymond Latour** donne quant à lui une dimension psychologique – voire anthropologique – à la discussion à partir de sa propre expérience d'éducateur

¹ Il nous faut remercier les participants aux séminaires organisés par A. Caillé à l'Université de Paris X - Nanterre.

² Depuis le 10 avril 2002, les S.A. d'H.L.M. s'appellent des Entreprises sociales pour l'habitat (E.S.H.).

L'association « Stop la violence »

L'association invitée par le GERFA, « Stop la violence », a été créée en réaction à la mort de Stéphane Coulibaly, tué à la gare de Bouffémont, dans le Val d'Oise. C'est l'absurdité d'une telle violence qui a choqué les futurs initiateurs du mouvement et les a amenés à se mobiliser. C'est aussi « l'envie de ne pas voir l'image de Stéphane salie », car les médias s'étaient déjà emparés du sujet pour en faire une énième histoire de « guerre des gangs » qui avait mal tourné. **Mathieu Bétrancourt**, coordinateur national du mouvement, a bien voulu nous accorder une discussion portant sur leurs activités et leur conception de la violence, de cette violence vide de sens qui gangrène la vie sociale en banlieue. Il insiste notamment sur la souffrance des jeunes, et sur l'importance des médias dans la production de la violence. D'autres membres du mouvement ont souhaité s'exprimer sous la forme de petits articles, sur des thèmes généraux et variés, mais qui sont cependant traversés par quelques constantes :

- Une critique de la rationalisation et de la fonctionnalisation de la vie sociale ; ou, pour le dire dans les termes d'Habermas, une critique de l'envahissement des « mondes vécus » par le « système ». « Je ne suis pas une statistique, je ne suis pas un numéro de sécurité sociale, je ne suis pas un 18-25 ans » écrit **Mathieu Bétrancourt** en évoquant la campagne présidentielle. Dans le même esprit, **Matsaï** compare la société à un gigantesque supermarché, dans lequel « l'individu ne trouve sa place que de par son utilité sociale et son potentiel de production » ;
- Une défense des activités anti-utilitaires (ici, le théâtre) face à l'injonction de la société de devoir toujours servir à quelque chose, de toujours être « attractif », pour reprendre le terme de **Etienne Hubert**.
- Enfin, un plaidoyer contre l'intolérance et la diabolisation de la différence, et pour la réhabilitation du conflit. Car être violent, c'est ignorer que « la seule chose qui [nous] permet de garder l'équilibre, c'est l'autre », écrit **Lion L.** Et c'est l'opposition à l'autre qui permet de « se frotter à la différence », qui nous plonge dans le doute et nous amène à nous remettre en question. Ainsi, le conflit « socio-cognitif » serait, selon **Pierrelune**, le meilleur chemin vers la coopération.

Pour lutter contre la violence, donc, il ne s'agit pas de se soumettre aveuglément aux règles imposées par la société, ou de « rentrer dans le système ». Il ne s'agit pas non plus de se mettre sous « père fusion », pour reprendre le jeu de mot de Pierrelune. Il importe plutôt de « démystifier le style violent », de trouver « d'autres manières de se valoriser », c'est-à-dire, en définitive, de « briller autrement ».

Conflit et lien social

Voilà qui nous rapproche du thème de prédilection de notre invité **Jean-Luc Boilleau**, l'auteur de *Conflit et lien social*³, et de nombreux articles sur le sport et le conflit. Mais plutôt que de parler de conflit, Jean-Luc Boilleau préfère parler de rapport agonistique, ou encore d'*agôn*. « *Agôn*, c'est la lutte, le concours, la rivalité dans tous les domaines, l'opposition » explique-t-il dans son livre. « Mais c'est aussi le lien qui unit les adversaires », ajoute-t-il aussitôt, pour bien souligner l'ambivalence du mot. *L'agôn*, c'est la rencontre ; mais « la rencontre n'est pas seulement opposition ; elle est aussi collision, jonction, et même collusion, lien... », explique le vieux Soslan au jeune Batradz. « Ne vois-tu pas que nous sommes liés à nos ennemis ? [...] Nous les reconnaissons dignes d'être nos adversaires, et ils nous reconnaissent dignes d'être les leurs... ». Ce conte philosophique tiré du livre *Conflit et lien social*, permettra au lecteur de faire une première entrée dans la pensée de l'auteur. Dans un deuxième texte, inédit, « Le sport entre violence et éducation ? », Jean-Luc Boilleau montre que si seul le sport témoigne aujourd'hui de l'importance des rapports agonistiques, le « malaise des banlieues » peut-être interprété comme un

³ Jean-Luc Boilleau, *Conflit et lien social*, La Découverte, 1995, Paris.

« débordement d'*agôn* », une résistance pour faire surgir d'autres types de relations que celles qui se font sous l'égide de l'Etat ou du Marché. Perplexes devant ces positions inhabituelles, **Sylvain Dzimira** et **David Alves Da Silva** ont souhaité lui poser des questions qui ont pris la forme de deux articles. La logique agonistique ne conduit-elle pas, si on la pousse à son terme, à la domination et à la destruction ? Ne faut-il pas adopter une position plus « consensuelle », qui passe par la reconnaissance d'un autre type d'action, comme la coopération, ou encore une action « hybride », qui combinerait une dimension agonistique ou conflictuelle, avec une dimension harmonique ? C'est qu'il n'y a pas d'harmonie sans *agôn*, pas d'union sans une certaine opposition, répond Jean-Luc Boilleau. Et dans un autre article inédit, il revisite la notion d'harmonie, pour la présenter comme un « équilibre toujours précaire entre des forces opposées ». Enfin, le lecteur trouvera dans ce numéro la retranscription d'un débat sur cette « expérience de vie » qu'est l'*agôn*, et sur la conception toute particulière que notre invité donne du conflit⁴.

Conflit et violence

Voilà qui nous permet de revenir sur l'opposition que nous faisons au début de cette présentation entre le conflit et la violence.

Disons que dans la relation conflictuelle, l'existence de l'autre, de celui à qui l'on s'oppose, est la condition de l'affirmation de notre propre identité. Le rapport social qui se fait sous le signe du conflit comporte donc une dimension de réciprocité. Nous appellerons ce registre de relation, où l'autre est considéré comme un adversaire, *agonisme*, ou rapport agonistique.

Ce qui caractérise la violence, en revanche, c'est son unilatéralité. Alors que dans le rapport conflictuel, la disparition de l'autre signe la fin de notre propre identité, dans la violence, l'on considère que l'autre nuit à notre identité et qu'il faut donc l'éliminer. On quitte le registre de l'adversité pour celui de l'inimitié. Ou encore, pour le dire dans les termes de Chantal Mouffe, on quitte le registre de l'*agonisme* pour celui de l'*antagonisme*.

Reformulons donc notre première intuition. La résolution de la question de la violence aujourd'hui ne passe pas par l'extraction du conflit des rapports sociaux mais bien plutôt par sa réhabilitation. Il faut admettre, avec Chantal Mouffe, qu'il n'existe pas d'identité *en soi*, que « toute identité est relationnelle et [que] la condition d'existence de toute identité est l'affirmation d'une différence » [Mouffe, p. 101]. Il n'y a pas de constitution d'un « nous » sans référence et sans opposition à un « eux », un « autre que nous ». Pour éradiquer la violence, pour passer de l'*antagonisme* à l'*agonisme*, il faut que « l'adversaire ne soit pas considéré comme un ennemi à détruire mais comme un opposant » [Mouffe, p. 102]. Il faut savoir « s'opposer sans se massacrer » écrivait Marcel Mauss. Vouloir supprimer cette opposition, ne pas admettre que tout groupe social se constitue en conflit avec un « autre que lui », c'est croire en l'existence d'identités *en soi*, c'est s'exposer à l'apparition de nouveaux ennemis à détruire, et donc à la violence.

Les « banlieues rouges » et les conflits sociaux

Faisons l'hypothèse que la modernité, née sur les ruines de l'Ancien Régime, s'est constituée contre le conflit, contre le type de rapport agonistique, en cherchant à se reposer seulement sur ses deux piliers que sont l'Etat, et l'économie de marché. C'est cette réduction de la démocratie moderne à ces deux pôles qui a engendré les situations révolutionnaires du XIX^{ème}, dont on peut dire qu'elles se sont inspirées de deux philosophies d'action : le syndicalisme révolutionnaire d'une part ; l'associationnisme et le communalisme d'autre part. Ces deux voies ont bien des points communs car on pourrait dire qu'elles visent toutes les deux l'établissement d'une société exempte de toute domination. Le syndicalisme révolutionnaire pense l'atteindre en passant par le stade intermédiaire de la dictature du prolétariat, et en constituant les patrons et les

⁴ Nous remercions très sincèrement Jean-Luc Boilleau de bien avoir voulu discuter ces positions avec le GERFA.

bourgeois comme d'irréductibles ennemis. L'associationnisme cherche à réaliser cette société *hic et nunc*, en encourageant les hommes à s'associer librement, avec leurs singularités.

En France, c'est le modèle du syndicalisme révolutionnaire qui a façonné les modes de contestation jusque dans les années 70. Et pour reprendre les oppositions formulées plus haut, disons que ce modèle prône une lutte, un rapport agonistique, mais dont l'avènement serait une société sans conflit – ou du moins une société où il y aurait moins de place pour les différenciations –, la société communiste. Et pour les ouvriers, comme pour les étudiants contestataires, c'est très largement le communisme qui a été l'idéologie mobilisatrice, pendant que l'ennemi était clairement identifié : le capitalisme. Même s'il était instrumentalisé, le rapport agonistique qu'induisait le syndicalisme révolutionnaire n'en permettait pas moins de donner du sens à l'action des ouvriers, il permettait de constituer une certaine identité sur la base de la distinction entre « nous » les ouvriers, et « eux » les capitalistes. Les gens des quartiers populaires, explique R. Hoggart, « doivent l'essentiel de leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion, c'est-à-dire au sentiment de différence attaché à ceux qui ne sont pas « nous » » [Hoggart, p. 117].

L'identité ouvrière et la conscience de classe ont longtemps permis de contenir la violence, de la cantonner dans des espaces identifiés. La violence qui émanait de ces mouvements était « régulée », en quelque sorte, car elle empruntait des canaux idéologiques qui permettaient de lui donner du sens. Dans les banlieues rouges, comme les appelle François Dubet, « les sentiments de domination et d'exclusion [...] se cristallisent immédiatement [...] autour de la conscience de classe ouvrière » [p. 212] et les jeunes étudiants contestataires qui manifestent leur mécontentement autour d'un projet politique, « sont pris dans un système de contrôle et de régulation encore solide » [p. 215].

Ce système de contestation ouvrier s'accompagnait de tous les mécanismes de régulation sociale caractéristiques d'une communauté populaire. La distinction entre « eux » et « nous », entre « ceux d'en haut », et « ceux d'en bas », que pouvaient faire les habitants de ces quartiers permettait de « faire société », de développer le sentiment d'appartenir à un groupe soudé [cf. Dubet et Lapeyronnie, p. 51]. Une certaine forme de déviance était donc tolérée parce qu'un contrôle social informel permettait d'éviter les débordements et de contenir les conduites juvéniles qu'on désigne aujourd'hui par le terme d'incivilités. « Les gosses étaient surveillés, il y avait une sorte de surveillance permanente qui manifeste l'intérêt éducatif de la population pour l'ensemble des enfants » [Dubet, p. 234], témoigne un interviewé. En outre, si les ouvriers étaient bien « en bas » de la société salariale, ils n'en étaient pas moins « dedans ». L'ouvrier spécialisé, explique Castel, « faisait partie, bien qu'il en occupât le dernier rang, de la société entendue, selon le modèle durkheimien, comme un ensemble d'éléments interdépendants » [Castel, p. 28].

La fin des banlieues rouges

A partir de la fin des années 70, on assiste au dépérissement des banlieues rouges, qui s'explique en partie par la nette diminution du nombre d'ouvriers et le développement parallèle du secteur tertiaire. La classe ouvrière est éclatée, le travail change de nature et le conflit patron / ouvrier perd de sa signification. Ainsi, les modes de contestation et les espaces de conflictualité sociale que pouvait induire le travail industriel disparaissent avec lui. « Tout ce qui était militant dans les années 60 à 80, toute la vie syndicale et politique s'est petit à petit amenuisée » constate **Catherine Paulin**. On assiste à une véritable fragmentation des identités. L'usine, par le biais de l'action syndicale, était aussi un espace de confrontation et mettait en scène un *agonisme* par défaut où se jouait cette lutte entre « eux » et « nous ». Mais le « nous » des quartiers populaires n'a aujourd'hui plus personne à qui s'opposer. Le rapport à l'extérieur change et on peut affirmer que d'une certaine manière, le « eux » passe du statut d'adversaire au statut d'ennemi.

Tout au plus les anciennes banlieues rouges conservent-elles une conscience populaire, qui s'exprime désormais d'une manière largement défensive, et qui fait les frais de l'individualisme

grimant. Dans les discours de mécontentement, le « je » remplace le « nous », les relations de voisinage et les règles de civilité ordinaire s'affaiblissent, tous les dispositifs de régulation sociale disparaissent petit à petit. « En cessant d'être une société industrielle, la France a vu disparaître le conflit social qui la structurait et apportait un lien de sens, un ensemble de repères à toutes sortes d'acteurs, parfois très éloignés du monde ouvrier, dans les universités, dans les quartiers par exemple » [Wieviorka, 1993, p. 199].

C'est dans ce contexte que les « rodéos » de l'été 1981 ont pu apparaître comme une forme de violence complètement inédite et dépouillée de toute signification politique, une « violence sans objet, purement ludique, et plus ou moins autodestructrice » [Wieviorka, 1999, p. 29]⁵. Les modes d'expression du mécontentement issus de la classe ouvrière permettaient de maintenir la violence dans un cadre de légitimité d'action. Ce cadre disparaît petit à petit, et le conflit social laisse place à une violence qui apparaît gratuite et libérée de ses gonds. « Vous êtes des lions en cages et nous sommes des lions en liberté » dit un jeune à un syndicaliste dans un groupe de parole [Dubet, p. 87]. Cette violence serait l'expression d'un mal-vivre qui se répand dans les « quartiers d'exil » : la galère. « La galère résulte de l'épuisement d'un type de société organisé autour de la classe ouvrière » [Dubet et Lapeyronnie, p. 137].

La « galère » et les violences urbaines

F. Dubet définit la galère comme une crise de sens généralisée, comme un mélange inextricable de plusieurs dimensions dont le sentiment de désorganisation sociale, l'affaiblissement des normes d'intégration de la société, l'expérience de l'exclusion et de la stigmatisation du quartier, le sentiment d'impuissance qui en découle et la frustration née du décalage entre le mode de vie espéré et la réalité vécue, etc.. Mais c'est la rage qui constitue la particularité de la galère et qui lui donne une forme indéfinissable. « L'originalité de la galère [...] c'est la rage qui procède de l'absence de mouvement social et de conscience de classe capable d'offrir un sens à l'ensemble de l'expérience des jeunes », « de mettre en forme les sentiments de révolte » [Dubet, p. 166 ; p. 84].

La galère provoque un type de violence qui, contrairement aux autres violences dont nous avons parlé, « n'a pas d'adversaire socialement défini » [p. 84]. Certes, les émeutes naissent toujours du sentiment d'injustice qu'éprouvent des jeunes à la suite de l'arrestation ou du meurtre d'un pair. « L'émeute se constitue toujours comme une réponse à la « provocation » policière » [Dubet et Lapeyronnie, p. 175]. Mais l'affrontement avec les policiers ne sert que de prétexte à des agrégations qui ne durent jamais bien longtemps. « La police n'est pas un adversaire, elle est le symbole d'un ordre » explique Dubet, [p. 156] et il semble qu'aucun mouvement social pérenne ne puisse naître de ce contexte, qu'aucune action significative ne puisse se dépêtrer du sentiment d'anomie que produit la galère. On passe d'une violence « positive », en ce qu'elle est portée par un projet social, et porteuse de sens, à une violence « négative », qui n'apparaît qu'en réaction à quelque chose. « Les violences urbaines ne sont guère portées par un projet politique, elles ne visent pas à transformer le monde, à accéder au pouvoir, elles ne sont pas révolutionnaires, [mais] témoignent plutôt du refus de subir davantage d'exclusion et d'injustice » [Wieviorka, 1999, p. 38]. Les rodéos qui se produisent dans la banlieue lyonnaise au début des années 80, en réaction à des meurtres policiers à caractère raciste, sont complètement dénués de motivations idéologiques. Ils ont cependant attiré l'attention des gauchistes, qui ont proposé de « politiser » les événements. Mais les jeunes « beurs », qui se mobiliseront par la suite, ont très vite montré leurs divergences avec ces militants qu'ils considéraient comme des « politologues » sur pattes : « Pour nous, les rodéos, c'était d'abord l'expression d'un ras-le-bol [...]. C'est seulement après que les gauchistes et les intellos ont débarqué pour essayer d'expliquer aux mecs le sens véritable, comme ils disaient, des rodéos. Pour nous, c'était du baratin, et, de toute façon, on n'y comprenait pas grand chose. C'était pas eux qui étaient en taule. Ils ont vite compris, et certains d'entre eux ont même

⁵ Les blousons noirs ont pu aussi être considérés comme les auteurs de violences gratuites, complètement immotivées. Mais le plein emploi permettait de mettre fin à une période d'adolescence tourmentée et à ses manifestations de violence [Cf. Muchielli, pp. 88-94].

pris des claques, c'était peut-être con, mais il faut comprendre qu'on en avait marre de tout le monde » [Farid, des Minguettes, cité par Adil Jazouli].

Mais paradoxalement, c'est dans l'expression de la rage qu'on peut lire « les formes embryonnaires d'une nouvelle capacité d'action autonome et originale » [Dubet, p. 167] et « les jeunes les plus enragés sont aussi les plus capables de se retourner vers des formes d'action "positives" » [p. 157]. Selon M. Wieviorka, si les violences urbaines ne sont pas des expressions politiques proprement dites, elles sont à la fois pré-politiques et post-politiques [cf. Wieviorka, 1999, p. 30]. Pré-politiques parce que ces violences, si anomiques et dénuées de sens soient-elles, laissent entrevoir la possibilité d'une action collective à venir. Elles annoncent l'émergence possible d'un nouveau type de mouvement social. Il suffit pour cela que le mal-vivre quotidien prenne du *sens*, que leurs acteurs attribuent à la désorganisation sociale, l'exclusion et la rage une *cause* commune qui permettent à l'action de se libérer de l'« engluement » que provoque l'expérience de la galère [cf. Dubet, p. 335]. C'est le rôle qu'a joué le racisme dans la constitution du mouvement beur. Il a permis de donner un visage à l'ennemi, et à l'action de se constituer autour de la lutte contre le racisme et les injustices qui y sont liées. Ce qui nous amène à la dimension post-politique des violences urbaines. On l'a dit, elles expriment l'épuisement des modalités de traitement de la contestation ouvrière, mais elles sont aussi, pensons-nous, les conséquences de l'échec des actions collectives des jeunes de banlieue, notamment celles provenant des beurs. « Ce n'est pas un hasard si ses premières expressions – et parmi les plus spectaculaires – sont survenues dans la région lyonnaise, là où précisément s'était constitué au début des années 80, en réaction à la multiplication des crimes racistes, un mouvement pour les droits civiques qui a notamment pris la forme, en 1983, de la « marche pour l'égalité et contre le racisme » : la retombée et donc l'échec de ce mouvement sont certainement à la source des violences émeutières postérieures » [Wieviorka, 1999, p. 30].

Le mouvement 'beur'

En ce sens, il est intéressant de revenir sur le mouvement beur, car il se situe à la charnière entre les conflits sociaux et politiques issus de la classe ouvrière des années 70 et les violences urbaines qui ne s'étendent véritablement qu'au milieu des années 80, précisément lorsque l'échec du mouvement beur est définitivement attesté. L'analyse de cet échec nous permettra de compléter l'interprétation des violences en terme de dépérissement des mécanismes d'expression du mécontentement.

On l'a vu, si la rage exprime la puissance de la galère, c'est l'expérience quotidienne du racisme qui a permis le passage à l'acte, c'est le racisme qui a été l'ennemi constitutif du mouvement. Le mouvement beur naît en 1983, l'année des premiers scores significatifs du Front National, et après un été particulièrement meurtrier. C'est autour du lit de convalescence de Toumi Djaida, blessé par balle lors d'une perquisition musclée, que surgit l'idée de la « Marche pour l'Égalité et contre le Racisme ». La Marche remporte un succès incontestable, les jeunes arrivent à Paris le 3 décembre accueillis en triomphe, sont reçus par F. Mitterrand et obtiennent l'instauration de la carte de résidence de 10 ans. Pour la première fois, les jeunes accèdent à une visibilité publique et parviennent à se défaire de l'image de délinquants immigrés qu'ils avaient depuis les rodéos de 1981. Pendant la Marche, les « enragés », pour reprendre la formulation d'Hannah Arendt, deviennent des « engagés » [Arendt, 1994, p. 164].

L'une des forces du mouvement est la volonté de participer à la vie publique avec une forte exigence d'autonomie. Les jeunes du mouvement tentent d'esquisser de nouveaux modes de contestations, non hérités des banlieues rouges, mais qui parviennent toutefois à donner du sens à leur existence. Mais à mesure que le mouvement prend de l'envergure, et qu'il reçoit le soutien de plusieurs organisations politiques, les jeunes deviennent de plus en plus sceptiques, l'action collective perd sa signification première de contestation pour devenir un instrument de la société politique. La question des crimes racistes et des mauvais traitements policiers en banlieue,

notamment, n'est plus à l'ordre du jour. L'espoir fait vite place aux désillusions, et le mouvement est miné par les divisions, provoquées par diverses tentatives de récupération. Les jeunes, dépouillés de leur autonomie et de leur capacité contestataire, n'ont plus le choix qu'entre intégrer le monde institutionnel qu'ils dénonçaient, ou se replier résignés sur leur quartier. « Alors qu'initialement ces jeunes voulaient créer des espaces autonomes d'action, de revendication et de contestation, ils se retrouvent chaperonnées par des acteurs et des institutions qu'ils remettaient en question et dont ils auraient voulu se débarrasser » [Jazouli, pp. 98-99]. Les seules structures qui perdurent, SOS Racisme ou France Plus, sont trop soupçonnées d'être récupérées, et finiront dénuées de toute représentativité dans les banlieues. En témoigne le jugement du MIB, aujourd'hui seul véritable héritier du mouvement beur, sur l'une de ces deux associations : « Le PS voulait faire [des beurs] les représentants frisés d'une gauche couscous-paëlla qui verra le jour en décembre 1984 sous les traits d'Harlem Désir et de SOS Racisme » [www.mibmib.free.fr]. C'est d'ailleurs en 1984, à l'occasion des Assises Nationales des jeunes issus de l'immigration, que se révèlent les tensions entre les deux principaux collectifs du mouvement. La dissociation du collectif parisien – qui prône une logique de compromis et d'intégration dans la société – et du collectif lyonnais – qui met l'accent sur l'autonomie du mouvement et recherche davantage l'affirmation d'une identité particulière – signe l'échec du mouvement. Les Parisiens s'organiseront autour de *Convergence 84*, tandis que les Lyonnais manifesteront leur désaccord avec la « beurgoisie » parisienne⁶ par l'intermédiaire de l'association *Jeunes Arabes de Lyon et Banlieues* (JALB), et plus tard avec *Agora*. F. Dubet, qui rencontre les jeunes des Minguettes à leur retour de la Marche, écrit : « Il paraît difficile, sinon impossible pour des acteurs très largement exclus, de dépasser la dualité d'une affirmation défensive d'identité et un désir d'intégration démocratique » [p. 359]. Seule la vie associative de quartier permettrait selon lui de faire tenir ensemble ces deux dimensions de l'action des jeunes [cf. p. 366].

La tension entre la logique de l'autonomie et la logique de l'intégration, d'où procédait toute la richesse du mouvement, est comme résolue d'emblée au profit de l'intégration et au dépend de l'autonomie. Tout s'est passé comme si l'action sociale publique devait nécessairement comporter une dimension institutionnelle pour être prise en compte, comme s'il n'y avait pas de place possible pour une sphère publique intermédiaire entre l'Etat et les citoyens, où peuvent se mettre en scène les conflits sociaux.

Un malaise politique et culturel

L'absence d'une sphère intermédiaire entre l'Etat et les citoyens, d'une vie publique qui ne soit pas nécessairement institutionnel, a provoqué selon nous deux types de malaise : un malaise politique et un malaise culturel.

Un malaise politique parce qu'après la Marche, les jeunes, sans aucune possibilité de contestation, sont littéralement restés « sans voix », et sont finalement retournés résignés dans la routine quotidienne de la cité, dans la galère, alternant des activités de petites délinquances avec des petits boulots et des périodes d'inactivités. Ils sont à nouveau gagnés par la haine et la rage. Les émeutes sont de plus en plus fréquentes, plus explosives, toujours en réaction à des actions policières ressenties comme des injustices. « La haine, explique Yazid Kherfi, est née de ce que nos actions militantes ont échoué, du mépris qu'on a ressenti autour de nous, du fait qu'on a demandé des choses qui ne nous ont pas été données, de ce qu'on l'on voulait prendre en main une partie de notre destin et que ça n'a pas marché » [Kherfi, p. 111]. **Mathieu Bétrancourt** fait des remarques similaires dans l'entretien publié ici : « Il faut savoir qu'une génération entière a utilisé l'outil associatif pour revendiquer et elle a été méprisée. Les petits frères qui sont arrivés derrière ont obtenu en cramant des voitures ce que leurs grands frères n'ont pas obtenu en dix ans de militantisme ».

⁶ Jeu de mot du MIB (Mouvement de l'Immigration et des Banlieues) [www.mibmib.free.fr].

Mais l'échec du mouvement beur a aussi provoqué un malaise culturel. Il sera l'objet de la rubrique **Entre-nous**, dans laquelle on trouvera un article de **Julien Rémy** qui porte sur l'islam, les beurs et les politiques de l'immigration, et un article de **Karim El Mufti** sur l'identité franco-arabe (ou arabo-française...). A partir du milieu des années 80, on assiste à un net repli identitaire. G. Kepel situe le début de l'islamisme en France et l'influence grandissante des grandes organisations terroristes internationales vers 1985-1986. Ce phénomène de repli identitaire sera accentué par la participation de la France à la Guerre du Golfe et les affaires de voiles islamiques que se sont succédées à partir de la fin des années 80.

Tout se passe comme si les jeunes beurs ne pouvaient pas passer du statut d'« arabes en France » au statut d'« arabes de France ». Comme si pour « s'intégrer » dans la société française, le jeune maghrébin devait faire le deuil de ses origines, « se dépouiller de ses liens sociaux, y pénétrer comme un individu isolé, sans racine, sans histoire » [Godbout, p. 74]. Peut-être faudrait-il tout bonnement abandonner le vocable de l'intégration, comme le propose aussi Yazid Kherfi : « Parler d'intégration en France, alors que la France, c'est mon pays, c'est mettre en lumière mes différences, m'y ramener tout en exigeant que je m'en débarrasse » [Kherfi, p. 92]. **Karim El Mufti** montre que beaucoup de jeunes d'aujourd'hui « refusent le choix (être arabe ou français) qu'ont sûrement dû vivre leurs aînés et se veulent appartenir aux deux rives ». Par ailleurs, il est admis aujourd'hui que l'appartenance à une identité collective à dominante culturelle met en œuvre des réseaux d'entraide et de solidarité, et n'est pas incompatible avec une participation à la vie publique. Bien au contraire, elle peut même être « vecteur de citoyenneté » [cf. Wieviorka, 1993, p. 195].

Association, violence et conflit

Pour conclure, reprenons une distinction d'Alain Caillé entre socialité primaire et socialité secondaire. La socialité primaire est le registre de relations où les personnes sont plus importantes que les fonctions qu'elles remplissent. Ce sont les relations que l'on a avec les amis par exemple. La socialité secondaire est le registre de relation sociale où les fonctions qu'accomplissent les personnes sont plus importantes que leur personnalité. Ce sont les relations qui s'imposent dans un supermarché ou dans une administration quelconque. Prenons l'exemple de Paul, un facteur. Dans le registre de la socialité primaire, quand il rentre chez lui, ou rencontre des amis, Paul reste Paul car il est toujours dans des relations d'interpersonnalité. En revanche quand il exerce sa fonction, il doit se présenter en tant que facteur, et doit mettre sa personnalité à l'arrière-plan.

Pour Simmel, et ensuite, l'Ecole de Chicago, la ville fait disparaître le registre de la socialité primaire et laisse se développer le registre de la socialité secondaire. En réalité, les deux registres sont bien plus imbriqués que nous voulons le présenter ici. Nous dirons donc que ces deux registres coexistent dans la ville, mais que l'on peut toutefois observer une tendance à la séparation. L'une des caractéristiques de nos villes est de faire une nette distinction entre ces deux registres de relations sociales : « [...] la distance entre socialité primaire et socialité secondaire n'a cessé de croître et leur distinction de se radicaliser » écrit Sylvain Pasquier [Pasquier, p. 255] Dans nos villes, la socialité primaire se cantonne à la vie familiale, tandis que la vie publique est accaparée par la socialité secondaire, c'est-à-dire par les relations que développent le marché et l'Etat. Ça ne veut pas dire que dans les entreprises ou les administrations, les relations interpersonnelles sont inexistantes, mais simplement qu'elles sont englobées dans des logiques de fonctionnalité. Ce qui apparaît, donc, c'est l'absence d'espaces publics qui ne se réduisent pas à ces logiques de fonctionnalité, c'est l'absence d'espaces sociaux dans lesquels on puisse affirmer sa personnalité. On peut donc légitimement avoir le sentiment d'être pris dans une véritable « toile institutionnelle » et se demander ce qu'il est advenu du « goût de la liberté » [cf. Matsaï, dans ce numéro]. De plus en plus, le registre de relation où nous agissons comme des personnes à part entière se réduit dans la sphère du privé.

En banlieue, les adolescents ne sont pas à l'aise chez eux, et préfèrent largement sortir pour rejoindre leurs copains. « Les adolescents, ils ont la rue, parce que la rue n'appartient à personne, et que « chez eux », c'est chez leurs parents » explique Serge Poignant [p. 52]. Mais ces remarques valent autant pour les jeunes plus âgés : « Quand il y a les parents, on est obligé d'être respectueux, de parler doucement. Nous, quand on se voit, c'est pour se raconter des conneries, pour parler de tout, de la vie... » exprime le jeune interrogé dans ce numéro. Dans la perception de ces jeunes, la famille serait plutôt un lieu où les places et les rôles de chacun sont bien déterminés. Comme chez Hannah Arendt, la famille est située dans la sphère de la nécessité ; la liberté ne peut alors s'exercer que dans la vie publique, dans le « réseau des affaires humaines » [Cf. Arendt, p. 70]. Si l'on veut exprimer sa singularité, s'affirmer en tant que personne, il faut quitter le domaine familial.

Mais d'un autre côté, l'école, pour les adolescents, et le monde du travail, pour les jeunes adultes, évoquent plutôt les relations qui se font par obligation, ou encore par calcul. Ces lieux sont bien souvent pour les jeunes synonymes d'humiliation, de soumission, et de hiérarchie. La question concerne l'ensemble des citoyens, mais se pose de manière particulièrement urgente pour les adolescents, période où il y a un fort besoin de différenciation, nous rappelle **Raymond Latour** dans ce numéro : « Les jeunes ont besoin d'un espace *existential* et on leur répond par des espaces *fonctionnels* », dit-il. Et pour reprendre l'analyse en terme de conflit, Jean-Luc Boilleau écrit qu'« on ne peut envisager de personne sans *agôn*, parce que c'est lui qui permet la différenciation personnelle par le maintien des oppositions. Sans cette dimension agonistique de la relation aux autres, on se trouve plongé soit dans l'infra-humain de l'indifférenciation, c'est-à-dire dans la fusion ou la pure sympathie, soit dans le supra-humain du pur calcul rationnel entre individus équivalents, séparés et sans histoire » [1998, p. 155].

Ainsi, des jeunes se retrouvent donc coincés, en quelque sorte, entre la famille, où ils ont une place plus ou moins déterminée, une place qu'ils n'ont pas choisie ; et l'école, où ils n'ont pas véritablement leur place et subissent de nombreux échecs. Les seuls endroits où ils parviennent donc à se valoriser, c'est la rue, et dans les groupes de « pairs ». Ainsi, D. Lepoutre montre que la socialisation « primaire » est importante dans une cité de La Courneuve et qu'elle se joue autour de pratiques agonistiques. Mais il observe aussi que ces pratiques se développent en dehors de la famille et de l'école, et à l'abri de leur regard. C'est donc en marge de la socialité dominante que les jeunes inventent des manières de vivre ensemble, et exploitent un certain vide social. Les différents registres de relations se dissocient et deviennent des mondes à part entière. La famille devient de plus en plus recroquevillée sur elle-même. Les mondes de l'école et du travail deviennent de plus en plus fonctionnalisés et ne permettent plus de donner du sens...

Alors que faire ? Impossible de répondre avec certitude à ce genre de questions. Mais risquons-nous tout de même à donner deux orientations d'action.

Dans un premier temps, il est important de donner aux jeunes la possibilité de « briller autrement », et de réinventer des espaces agonistiques, des lieux du conflit, c'est-à-dire des espaces où l'on peut apparaître dans sa singularité, se distinguer en affirmant ses différences. Car c'est probablement l'absence d'espaces publics « primaire », de « lieux du symbolique », d'espaces qui se feraient les théâtres des conflits sociaux, qui a produit les violences urbaines que l'on montre du doigt aujourd'hui. « Il s'agit maintenant d'apprendre à « symboliser » [i.e. à faire lien] à côté du marché et de l'Etat, il s'agit de réinventer, à côté, des façons de vivre ensemble plus humaines que celles qui ont cours aujourd'hui » écrit Jean-Luc Boilleau [1998, p. 164] et dans cette perspective, « le secteur associatif présente un grand intérêt politique » [1998, p. 166], même s'il faut faire attention à ses dérives⁷.

Dans un deuxième temps, il s'agit de faire le lien entre tous ces registres d'action. Entre le domaine familial, l'école, le monde du travail, et le monde de la rue, on doit créer des passerelles,

⁷ Dans ce numéro, Jean-Luc Boilleau se montre plutôt sceptique envers le secteur associatif [Cf. le débat avec lui].

des articulations. Car ces espaces d'*agôn* ne doivent pas être fermés et devenir des enclos complètement séparés du reste de la vie sociale. Ils doivent au contraire s'ouvrir et occuper les autres espaces sociaux afin que ceux-ci deviennent moins fonctionnels et se remettent à donner du sens.

Bibliographie

- Arendt H., « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, Pocket, 1994, Paris.
- Arendt H., *Conditions de l'homme moderne*, Pocket, 1998, Paris.
- Boilleau Jean-Luc, « Don, symbolisme et politique », *La Revue du MAUSS n°12, Plus réel que le réel : le symbolisme ?*, La Découverte, 1998, Paris.
- Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale*, 1995, Paris.
- Dubet F. et Lapeyronnie D., *Les quartiers d'exil*, Seuil, 1992, Paris.
- Dubet F., *La galère : jeunes en survie*, Fayard, 1987, Paris.
- Godbout J. T., « La peur de la communauté », *La Revue du MAUSS n°13, Le retour de l'ethnocentrisme*, La Découverte, 1999, Paris.
- Hoggart R., [1970], *La culture du pauvre*, Ed. de Minuit, 1998, Paris.
- Jazouli A., *Les années banlieues*, Seuil, 1992, Paris.
- Kherfi Y., *Repris de justesse*, Syros, 2000, Paris.
- Mouffe C., « Pour un pluralisme agonistique », *La Revue du MAUSS n°2, Cheminements politiques*, Ed. MAUSS, 1993, Paris.
- Muchielli L., *Violences et insécurité*, La Découverte, 2001, Paris.
- Pasquier S., « Les associations ou l'expression politique d'une nouvelle sociabilité urbaine », *La Revue du MAUSS n°12, Une seule solution : l'association ?*, La Découverte, 1998, Paris.
- Poignant S., *La Baston, ou les adolescents de la rue*, L'Harmattan, 1991, Paris.
- Simmel G., *Le conflit*, Circé, 1999, Paris.
- Wieviorka M., « Le sas et la nasse », in Joël Roman (ss. dir.), *Ville, exclusion et citoyenneté*, Ed. Seuil/Esprit, 1993, Paris.
- Wieviorka M., *Violence en France*, Seuil, 1999, Paris.