

Incertitude urbaine et liminarité rituelle. Anthropologie des hors-lieux

(Urban uncertainty and ritual liminality.
An anthropology of out-places)

Agier, Michel
Centre d'Études Africaines, EHESS. 96, Boulevard Raspail.
F-75006 Paris
agier@ehess.fr

BIBLID [1137-439X (2009), 31; 215-232]

Récep.: 14.03.2007
Accep.: 17.03.2009

On assiste aujourd'hui à la formation de nouveaux espaces, des hors-lieux, marqués par une commune extraterritorialité (zones, camps, squats, invasions...). Un « décentrement » urbain est nécessaire pour saisir la logique anthropologique des villes à partir de ces marges. Un rapprochement a lieu entre les terrains de l'humanitaire et les marges urbaines. En outre, la liminarité des marges urbaines est propice à une certaine liberté rituelle.

Mots Clé : Villes incertaines. Camps de réfugiés. Ghettos. Liminarité. Afrique du Sud. Banlieues parisiennes.

Gaur egun espazio berriak ari dira sortzen, "tokiz kanpo", eta extralurrealdetasuna da denen ezaugarria (eremuak, alorrak, squatak, inbasioak...). Hiri "deszentramendua" behar da hirien logika antropologikoa marjina horietatik ulertzeko. Lurrealde gizakoiak eta hiri marjinak gerturatu egin dira. Gainera, hiri marjinen liminaritateak nolabaiteko askatasun erituala mesedetzen du.

Giltza-Hitzak: Hiri ez-ziurak. Errefuxiatu-eremuak. Ghettoak. Liminaritatea. Hegoafrika. Parisko aldirietako auzoak.

Asistimos hoy en día a la formación de nuevos espacios, "fuera de lugar", marcados por una extraterritorialidad común (zonas, campos, squats, invasiones...). Un "descentramiento" urbano es necesario para entender la lógica antropológica de las ciudades a partir de dichos márgenes. Se produce un acercamiento entre los territorios humanitarios y los márgenes urbanos. Además, la liminaridad de los márgenes urbanos propicia cierta libertad ritual.

Palabras Clave: Ciudades inciertas. Campos de refugiados. Ghettos. Liminaridad. Sudáfrica. Barrios periféricos parisinos.

Pour rendre compte de la logique anthropologique des villes, de leur genèse toujours recommencée ou de leur formation incessante, un exercice de « décentrement » urbain est nécessaire. C'est ce que je vous propose de retenir comme thèse majeure de cette conférence. Cette réflexion part de quelques espaces marginaux et minoritaires du « Premier monde » et surtout de nombreux pays du sud, particulièrement en Afrique, où l'on découvre des espaces incertains créés de manière provisoire pour des personnes en déplacement, en attente ou « en instance ».

Ce sont les « zones d'attente de personnes en instance » dans les aéroports, les centres d'accueil de demandeurs d'asile, les centres de rétention de migrants clandestins toujours plus éloignés de tout. Je prends également en considération les interstices de squats et de tentes installés au cœur des grandes villes, et enfin les zones des banlieues populaires les plus reléguées et *exilées* à l'écart du système commun des droits sociaux et politiques. Plus loin, ce sont par exemple le Nord et l'Est du Kenya, le Soudan, le Tchad, le Nord-ouest de la Zambie, l'Angola, le Congo, les pays de la Mano River, le Maroc, l'Algérie ou la Libye, qui abritent des camps plus ou moins provisoires de réfugiés, de déplacés internes et de migrants « clandestins ». Ces espaces représentent d'ores et déjà une expérience nouvelle de la localité en tant que production permanente de lieux en marge, et ils forment un continuum où le Nord et le Sud se rejoignent effectivement, où leur *contemporanéité* se manifeste sous la forme d'une *continuité* qui peut être décrite, par exemple par la géographie urbaine et la démographie des migrations internationales, mais tout autant par l'anthropologie du présent.

1. HORS-LIEUX. ESPACES AUTRES, VILLES INCERTAINES

Les habitants des *slums*, bidonvilles, *favelas*, invasions atteignent, selon Mike Davis, le tiers de la population urbaine mondiale, et 78,2% de la population urbaine des pays les moins développés¹. Aux chiffres d'un gigantisme de la relégation sur lesquels insiste Mike Davis (921 millions d'habitants des *slums* en 2001 ! « 250.000 bidonvilles sur la planète » !), s'ajoutent d'autres foules d'indésirables formées par les réfugiés et déplacés de différentes provenances. À la fin des années 1990, le Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR) évaluait à cinquante millions le nombre de « victimes de déplacements forcés » (réfugiés et déplacés internes pour cause de guerres), auxquels s'ajoutaient encore, selon la Banque Mondiale, cent millions de personnes (dont une grande majorité de membres de peuples autochtones) chassées de chez elles par des spoliations massives de terres en vue de la réalisation de grands projets d'infrastructure, de projets forestiers, d'entreprises minières ou agro-industrielles. Ainsi, des espaces relégués se forment aux marges, de plus en plus éloignées de tout, au point de devenir intrinsèquement des espaces intermé-

1. Selon les chiffres du rapport « Challenge of slums : global report on human settlements 2003 ». Programme des Nations unies pour l'Habitat, cité par Mike Davis. *Le pire des mondes possibles*, Paris, La Découverte, 2006.

diaires, liminaires, des espaces-seuils où la vie est toujours entre-deux, inachevée. Ce sont en vérité ces espaces intermédiaires qui regroupent la plus grande part de la population mondiale : espaces des périphéries pauvres, urbanisées par les migrations que n'a plus accompagné depuis deux ou trois décennies la capitalisation économique, industrielle ; immenses « paysages transitoires » entre les zones rurales et urbaines comme le sont les camps.

Il me semble nécessaire de réserver une notion à part pour la description générique de ces espaces vécus comme synonymes de frontière et de désert : des espaces autres, hétérotopiques, « des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables »². Qu'ils soient localisables nous permet précisément de les observer, d'y séjourner, et ainsi d'aller comprendre par l'enquête ethnographique leur expérience intérieure pour les décrire en opérant ce décentrement évoqué plus haut et saisir le pouvoir de transformation qui en émane.

Les hors-lieux se constituent d'abord comme des *dehors*, placés sur les bords ou les limites de l'ordre normal des choses – ordre « normal » qui reste jusqu'aujourd'hui, en fin de compte, un ordre national. Ils sont caractérisés *a priori* par le confinement et par une certaine « extraterritorialité »³. En effet, pour qu'une gestion des camps soit possible selon un principe d'assistance et de contrôle à l'écart de l'ordre « normal » et national des choses, autrement dit selon un principe qui sépare les droits de l'homme des droits du citoyen et justifie ainsi l'idée d'une certaine « exception », il faut qu'une *fiction extraterritoriale* ait été créée, qui est aussi une *fiction extranationale*. Au tout début des années 1980, Michel Foucault avait déclaré que les réfugiés sont les premiers « enfermés dehors »⁴. Mais c'est un dehors vide, un pur mirage sans pensée propre ni identité : son espace réel est formé par le « dedans » d'un autre État. Autrement dit, les enfermés dehors sont des êtres « mis à l'écart dedans », au sein de chaque espace étatique qui représente le dehors de celui qui exclut.

La multiplication des zones de frontière, de transit et le contrôle des circulations suppose cependant que des modalités pratiques de confinement, d'assistance et de contrôle en assurent la mise en œuvre et le gouvernement spécifiques. Bon gré mal gré, les institutions militaires, policières et humanitaires se trouvent associées dans ces tâches, le plus souvent sous la couverture de la jus-

2. Michel Foucault, « Des espaces autres ». In: *Dits et écrits*, tome IV, Paris: Gallimard, 1984, p. 752-762.

3. Zygmunt Bauman (*Society under Siege*. Cambridge: Polity, 2002; traduction française : *La société assiégée*. Le Rouergue/Chambon, 2005) évoque une extraterritorialité croissante à l'échelle planétaire. On trouvera une discussion sur le sens des lieux dans les contextes de déplacement et de refuge dans Liisa Malkki, "Refugees and exile : From 'Refugee Studies' to the National Order of Things". In: *Annual Reviews of Anthropology*, n° 24, 1995; pp. 495-523. Gaim Kibreab. "Revisiting the Debate on People, Place, Identity and Displacement". In: *Journal of Refugee Studies*, Volume 12, n°4, 1999; pp. 384-428, et M. Agier. *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris: Flammarion, 2002.

4. Dans une intervention militante à l'occasion de la mobilisation d'intellectuels européens autour des *boat people*.

tification humanitaire⁵. On constate ainsi dans l'actualité tout autant l'édification de murs plus hauts, plus longs et plus sophistiqués (entre Israël et Cisjordanie, entre États-Unis et Mexique, entre Maroc et Espagne, etc.), mais aussi l'élargissement des *borderlines* : espaces de « no man's land » entre deux postes frontières, multiplication des « zones de transit » et des centres provisoires de rétention, assistance humanitaire des camps auto-installés harcelés par la police, stabilisation fréquente des camps de réfugiés ou de déplacés internes. D'une manière générale, de Goma à Sangatte et Guantanamo, on observe le recours banalisé et multifonctionnel à la solution des camps. Différents dans leurs finalités et leur degré de clôture matérielle, ils sont gérés par trois types d'institutions distincts mais sans cesse amenés à cohabiter : par des forces armées ou policières (comme à Guantanamo, mais aussi dans les camps de rétention de demandeurs d'asile aux marges de l'Europe), par des agences onusiennes (à Goma, en RDC et en principe dans les camps de réfugiés), par des organisations humanitaires (comme la Croix rouge à Sangatte, et d'autres ONG internationales dans des camps de déplacés internes), ou encore par des dispositifs militaro-humanitaires (comme à Woomera, en Australie). Ce sont des relations généralement tendues, méfiantes ou franchement hostiles qu'entretiennent les agents de ces différentes institutions. Pourtant, quels que soient leurs gestionnaires effectifs, les camps ont pour caractéristique commune d'écarter, de retarder ou suspendre toute reconnaissance d'une égalité politique entre les occupants de ces espaces autres et des citoyens ordinaires. Il y a donc bien un régime d'exception associé à ces espaces et permis par la fiction d'extraterritorialité.

Dans les périphéries urbaines comme dans les camps, l'urgence apparaît comme le mot le plus fréquent pour qualifier la politique et le social (« il faut intervenir d'urgence » face aux émeutes des banlieues, a-t-on entendu en France en novembre 2005, et comme en écho : « il faut un plan d'urgence sociale »). L'urgentisme ne fait pas de place au temps lent de la démocratie, aux débats, aux conflits d'idées. C'est un substitut de la politique, non seulement parce qu'il se substitue au manque des politiques sociales à long terme en direction des plus nécessiteux, mais aussi et d'abord au sens de la démocratie. Dans les agglomérations africaines et latino-américaines, les marges urbaines rejoignent les terrains de l'humanitaire. Au même moment, plus d'un expert a déjà déclaré que la France aussi devait avoir son propre humanitaire social, un humanitaire de proximité en quelque sorte. Ici comme là-bas, plus l'abandon se développe, plus la solution humanitaire s'impose de toute évidence. Lorsque ça va de mal en pis, l'État social passe le relais à l'humanitaire en ne gardant plus que la fonction répressive, qui peut même, elle aussi, être déléguée à des entreprises privées. Des ONG européennes ou américaines qui interviennent dans les camps de réfugiés font aussi des périphéries de Cali ou Bogota leur terrain d'action. Plus qu'un secours passager, cela devient une urgence durable ! Le maintien en vie *a minima* qu'elles assurent est indissociable d'une fonction de

5. J'ai évoqué ailleurs cette forme de gestion dans le cas des camps de réfugiés (M. Agier, « Le gouvernement humanitaire et la politique des réfugiés ». In: *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, textes réunis par Laurence Cornu et Patrice Vermeren. Paris: Éditions Horlieu / Colloque de Cerisy; pp. 411-428).

contrôle des populations indésirables dans laquelle leur intervention s'insère, bon gré mal gré. Des ONG locales s'engagent à leur côté, reçoivent leur soutien ou se créent pour répondre à leur incitation. En France, des associations jouent un rôle tampon, d'écoute, d'amortisseurs de la haine entre un pouvoir politique excluant et des citoyens sans droits, maintenus entre deux figures symboliques également oppressives : les images de la « victime » silencieuse et du « clandestin » coupable.

2. DES PERIPHERIES URBAINES AUX TERRAINS DE L'HUMANITAIRE

Les villes et quartiers précaires des pays du Sud exposent sans fard une réalité urbaine largement dépourvue de la matérialité et de l'institutionnalité que l'on attribue généralement à la ville considérée comme la réalisation des idées de l'urbanisme. La reconnaissance comme quartier d'une occupation à l'origine précaire et illégale (une « invasion ») est un statut à conquérir, avec tous les droits que cela peut ouvrir, progressivement, pour l'accès aux services urbains : asphalté, égouts, eau, électricité, collecte d'ordures, transports... tout ce qui compose le « droit à la ville ». Cette construction progressive des cadres de la vie urbaine constitue, très souvent, l'histoire des ruelles et venelles des invasions et favelas d'Amérique latine ou des quartiers spontanés d'Afrique noire, et explique l'usage qui apparaît a posteriori comme une privatisation des espaces publics ou semi-publics. Or, lorsque ces espaces résidentiels ont réussi à exister, leur histoire montre, à l'inverse, qu'ils furent une laborieuse traduction spatiale de relations et stratégies familiales, lignagères et sociales. Dans cette incertitude d'exister et cette précarité physique des périphéries, la ville sans « droit à la ville » a priori est juste ce que les citoyens en font, en disent, en perçoivent. A partir d'un certain dénuement matériel, mais aussi économique et politique, dans des espaces sans formes ou institutions urbaines stabilisées, la ville est d'abord à auto-construire, à envahir ou à inventer⁶.

La matérialité, la surabondance et la richesse de la ville des nantis est précisément ce qui pose problème, de manière agressive, aux habitants de la ville nue. A Kinshasa, en 1991 et 1993, quelques temps avant le renversement de Mobutu, en 1997, et la prise de la capitale par les forces armées de Laurent-Désiré Kabila, c'est avec une remarquable précision de gestes et de sens que

6. On retrouve ici l'option méthodologique consistant à observer les relations des citoyens plutôt que les structures urbaines ou les formes urbanistiques, et donc à considérer comme citoyenne toute vie sociale qui se développe dans une « implantation relativement permanente et dense d'individus hétérogènes » (Louis Wirth, « Le phénomène urbain comme mode de vie ». In: Y. Graffmeyer et I. Joseph, (eds.) *L'école de Chicago*. Paris: Ed. du champ urbain, 1938/1979, p. 260). Les descriptions résultant de cette approche composent ce que j'ai appelé la ville *bis* (Michel Agier. *L'invention de la ville, Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1999, p. 155) : en tant que regard porté sur la vie urbaine en général et sans hiérarchie des formes, elle rend plus visible cette part dépréciée de la réalité urbaine. On rejoint là le propos d'Isaac Joseph (« Le droit à la ville, la ville à l'œuvre. Deux paradigmes de la recherche », In: *Annales de la Recherche Urbaine*, n° 64, 1994 : pp. 5-10) qui tente de rapprocher les perspectives de l'usage de la ville (le « droit à la ville ») et de la compétence du citoyen (la « ville à l'œuvre ») en portant l'attention sur les moments et situations de la vie quotidienne.

certaines objets et édifices de la ville furent pillés et détruits⁷. La violence avait pour cible le prestige de l'argent et de la modernité, c'est-à-dire les modèles coloniaux et post-coloniaux dont la masse des citadins avait toujours été exclue, jusqu'à perdre tout espoir d'identification à ces valeurs : de là, tous ces « pillages de misère ». La ville elle-même, officielle, visible, incarnait les valeurs de la richesse occidentale avec arrogance, alors que dans les cités alentour vivaient les citadins dont l'économie s'effondrait. Le « cadre matériel urbain » du centre de Kinshasa s'imposait dès la période post-coloniale comme une « leçon » spectaculaire donnée à la masse citadine, en lui imposant son origine étrangère comme modèle⁸. L'urbanisme colonial, d'inspiration hygiéniste, a tracé ces agglomérations ségréguées. Ainsi, à Douala, la capitale économique du Cameroun, une « *frei zone* », créée en 1910 par l'administration coloniale allemande pour séparer par une bande large d'un kilomètre la ville européenne et les quartiers africains, fut maintenue après 1919 par l'administration française car ses responsables voyaient en elle la plus efficace des prophylaxies. Et à Brazzaville, située face à Kinshasa de l'autre côté du fleuve Congo, l'agglomération s'est édifiée à partir de l'opposition entre la ville blanche et, de part et d'autre, les campements africains composant les « Brazzaville noires »⁹. C'est en s'insérant dans cette situation simultanément coloniale et urbaine, d'emblée inégalitaire et ségréguée, que les Africains de cette époque-là devinrent des citadins.

En 1991 et 1993, donc, à Kinshasa, militaires mutins, badauds et tout le peuple des cités ségréguées prennent d'assaut la ville confisquée. La « flambée destructrice » fait déferler les pilleurs sur les centres commerciaux, les usines, entreprises, dépôts de marchandises, magasins, boutiques, et vers les maisons des Européens, des Libanais diamantaires et de certains « dinosaures ou barons zairois » à la richesse arrogante. Les objets symbolisant la modernité et la technologie (voitures, machines) sont particulièrement saccagés, tout comme sont pris pour cibles privilégiées un lycée européen de prestige (l'École belge) et un supermarché de produits de luxe :

[...] en s'attaquant à ces institutions, note René Devisch, la population entend détruire un symbole important d'identification et se venger de la séduction frustrante et des promesses fallacieuses qu'elles ont fait miroiter¹⁰.

Elle rêve aussi de mettre fin, sur l'instant, aux inégalités sociales démesurées, alors que le processus de démocratisation entamé quelques années auparavant avec la Conférence nationale souveraine a tourné court. D'une manière générale, certaines violences, notamment urbaines, qui ont marqué la décennie 1990 en Afrique noire, ont exprimé les frustrations politiques et les crises

7. René Devisch, « La violence à Kinshasa, ou l'institution en négatif ». In: *Cahiers d'études africaines*, n° 150-152, 1998, p. 441-469.

8. Gérard Althabe. *Les fleurs du Congo*. Paris: Maspero, 1972 (réédition L'Harmattan 1998).

9. Georges Balandier. *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris: FNSP, 1955 (2e édition : 1985).

10. René Devisch, op. cit., p. 447.

sociales provoquées par les ratés de la démocratisation – et en particulier l'échec des rassemblements et forums connus sous le nom de Conférences nationales¹¹. En 1993, beaucoup d'habitants de Kinshasa ont éprouvé de la honte après que la « vague destructrice » eut envahi la ville, alors que sur l'instant, il est vrai, une inversion parut s'accomplir et le peuple crut à sa soudaine souveraineté.

Pour les milices politiques, les guérillas ou les organisations paramilitaires, les jeunes, qu'ils soient adolescents ou enfants, sont faciles à enrôler. Jeunes sans école, sans emploi ni aucun revenu, habitants des villes souvent, et toujours désœuvrés, ils se laissent volontiers recruter pour trouver dans telle ou telle milice ou guérilla, non seulement des vêtements, de la nourriture ou un revenu, mais aussi un statut reconnu et, croient-ils, respecté de guerrier. Dans certains mouvements armés, ils trouvent aussi un cadre communautaire, avec ses règles de vie strictes, ses hiérarchies rigides, sa vie sociale interne et ses codes secrets : c'est une communauté morale qu'ils n'ont pas dans leur vie ordinaire, c'est une socialisation par défaut. Les jeunes miliciens ou guérilleros ont alors *besoin* de leurs milices, en elles-mêmes et non pour leurs obscurs et souvent versatiles objectifs politiques. Dans ce genre de contexte, les accords de paix et de désarmement que peuvent négocier les belligérants officiels pour sortir de guerres internes et en général officieuses, non déclarées, engendrent partout un problème de démobilisation : une démobilisation non pas politique, puisque la guerre pour ces soldats-là n'a pas vraiment eu ce contenu, mais strictement *sociale*.

Soudainement enrichis par les pillages, les rançonnements et toutes sortes de rackets liés à leur position de force, les miliciens et guérilleros auront du mal à revenir à leur condition sociale antérieure : ce retour signifierait une chute statutaire et économique considérable après l'ascension permise par leur activité de milicien ou soldat – en regard, bien sûr, du contexte de grande pauvreté sans alternative où cela se passe.

C'est ce que dit, en substance, le récit de la mort d'un jeune milicien devenu délinquant, à Brazzaville. De juin à octobre 1997, la capitale du Congo avait connu une période d'affrontements meurtriers, dont le bilan a été estimé entre 5.000 et 10.000 morts, selon les sources. Au cours de ces journées, les milices politiques partisans du Président élu, Pascal Lissouba, et celles de son prédécesseur, Denis Sassou-Nguesso, s'affrontèrent en une guerre de position entre quartiers assignés à l'un ou l'autre parti, à l'intérieur de Brazzaville¹². En octobre 1997, avec le soutien de l'armée angolaise et des gouvernements occidentaux,

11. Voir le dossier « Disciplines et déchirures. Les formes de la violence » publié par les *Cahiers d'études africaines*, et notamment sa présentation par Bogumil Jewsiewicki (« Pathologie de la violence et discipline de l'ordre politique ». In: *Cahiers d'études africaines*, n° 150-152, 1998; pp. 215-226).

12. On estime que 10.000 jeunes auraient participé aux milices politiques. Ces événements de 1997 se sont inscrits dans une crise politique qui, au long de la décennie 1990, a connu deux autres cycles de guérillas urbaines, en 1993-1994 et 1998-1999 (voir Elisabeth Dorier-Apprill, « Un cycle de guerres urbaines à Brazzaville », *Annales de la Recherche urbaine*, n° 91, 2001; pp. 101-110).

Sassou-Nguesso a pu finalement reprendre le pouvoir. En 1998, la revue *Rupture*, fondée par des intellectuels et chercheurs congolais, a publié une série de témoignages, commentaires et analyses sur cette guerre. L'un des textes, intitulé « Congo Brazzaville : un braquage malheureux », est signé seulement d'un prénom, Brice. Il parle de la mort d'un ami, Régis, 18 ans, quelques mois après la fin des hostilités. Voici un extrait de son témoignage :

Régis – Ça y est, c'est fini. Régis est parti. (...) Trois mois après la fin de la guerre, Régis a rejoint tous ces jeunes miliciens disparus dans les violences de la guerre. En fait, Régis n'avait pas vraiment participé aux combats. Mais, comme de nombreux jeunes, il avait rejoint la milice Cobra de Sassou-Nguesso au moment de l'offensive finale. Voulait-il s'engager dans l'armée ou comme la plupart profiter du pillage qui avait suivi leur pillage ? Toujours est-il que Régis n'a pas remis ses armes quand les nouvelles autorités l'ont demandé. Il n'est pas entré en caserne comme beaucoup d'ex-miliciens. Avec deux de ses camarades, il a constitué une petite bande qui braquait les commerçants. De nombreux jeunes faisaient comme eux et tuaient même en cas de refus du commerçant. [Une nuit, le 18 janvier 1998, Régis et ses deux acolytes sont arrêtés juste après le braquage d'un commerçant et sont immédiatement conduits au poste de police du quartier...] Comme ils ont montré et rendu leur butin, ils ont l'espoir d'être libérés le lendemain. Au besoin la mère de Régis pourra proposer de l'argent pour graisser la patte du chef de poste. Mais cette pratique ne marchera pas. [...] le Président Sassou a dit d'abattre tous les jeunes bandits pris en flagrant délit, de ne pas faire de prisonniers. Le matin du 19 janvier, dans la cour du poste de police, le nouveau commissaire a collé son pistolet automatique sur la poitrine des trois jeunes garçons. La mère, les sœurs de Régis, dehors ont hurlé leur douleur¹³.

Le récit d'une autre personne, ancien tueur à gages et *desplazado* (déplacé de la violence, en Colombie), montre plus précisément encore les imbrications entre différents domaines d'action : la violence urbaine, le trafic de drogues, la violence politique. A Cali, parmi les nombreux quartiers qui composent le *districto* d'Agua Blanca, à l'est de la ville (environ 500.000 habitants, parmi les plus pauvres de la ville), l'« invasion » de Sardi compte environ 400 habitations et 2.500 habitants. Installée dans l'illégalité depuis la fin des années 1970, la population vit dans des constructions précaires (planches, claies, toiles plastiques et partiellement briques) et les raccordements aux systèmes d'eau et d'électricité sont clandestins. Quelques informations sur les groupes de « nettoyage social » et sur la façon dont ils participent de la généralisation de la violence se trouvent dans l'histoire de Paco, habitant de cette invasion, recueillie en 1999 et 2000 :

Paco – À 32 ans, Paco a déjà un itinéraire de délinquance marqué par plusieurs vols, agressions et homicides commis depuis l'âge de 13 ans, et une vie scandée par la fuite face aux persécutions et vengeances de victimes ou d'anciens associés. Il fit jusqu'à récemment plusieurs allers et retours entre Buenaventura, ville du littoral Pacifique où il est né, et Cali où il a habité plusieurs fois. En 1990, dans l'invasion de Sardi, il retrouve un ancien associé de pandilla (bande délinquante) venu de Buenaventura comme lui : ils créent avec quatre autres personnes une « organisation » de défense du quartier

13. Brice, « Congo Brazzaville : un braquage malheureux ». In: *Rupture: Pointe noire*, n°1 (nouvelle série), 1998; p. 22.

contre les vols et agressions de bandes venues de quartiers voisins. Obtenant au bout de quelque temps le soutien de la population et du comité de quartier (qui commencent à les appeler à partir de ce moment-là « Los Cavallos », « les Chevaux ») ainsi que l'accord de la police, ils sont rémunérés par les habitants, chez lesquels ils se présentent deux fois par mois pour recevoir leur argent. La même bande organise la vente de diverses drogues (marihuana, cocaïne, bazuco – résidu chimique et bon marché de la cocaïne –, etc.), dont ils se fournissent soit à Cali soit dans la région de Buenaventura auprès d'une autre « organisation » (la bande dite du « Rasta »). Enfin, ils sont sollicités par des commerçants du quartier et des quartiers voisins pour intervenir comme sicarios (tueurs à gage) contre des voleurs à la tire. Après des dissensions internes importantes, des poursuites, des assassinats, des dénonciations et quelques emprisonnements, la bande s'est dissoute. Séparé de sa femme et père de deux enfants, vivant dans une petite pièce de l'invasion de Sardi avec son fils de 13 ans, sa sœur (qui travaille dans la cuisine d'un restaurant) et le mari de celle-ci (menuisier), et après avoir lui-même travaillé quelque temps comme manoeuvre dans le bâtiment, Paco n'a pas de perspective : « et maintenant, je ne sais pas ce qui vient », dit-il. Depuis quelques mois, il fréquente une église évangélique située dans un hangar à la limite entre Sardi et un quartier un peu plus aisé et plus blanc que le sien : aller tous les soirs à l'iglesia l'aide, dit-il, à être moins agressif, et surtout « les personnes commencent à (lui) parler comme à un ami ». Le récit qu'il fait, maintenant, de son passé criminel s'inscrit pour lui dans cette tentative de rédemption.

Les relations permanentes de Paco et de son organisation avec la ville de Buenaventura et, dans cette ville-là, avec un autre groupe faisant fonction de relais dans le trafic de drogue entre la forêt du littoral Pacifique (culture et transformation de la coca) et les villes de Buenaventura et Cali, ont mis en contact régulier ces deux bandes de « nettoyage social » avec les groupes armés : aussi bien ceux de la guérilla que des paramilitaires, qui « couvrent » la production et le trafic de drogues. Ces contacts sont à double sens : ce sont des réseaux de recrutement pour la guerre qui fournit des ressources et un emploi régulier, rémunéré, aux jeunes des bandes délinquantes urbaines ; plus encore, ce sont des moyens et des soutiens que les groupes armés donnent aux bandes délinquantes, favorisant leur pérennité et la reproduction de leur exemple de réussite dans un environnement marqué par la misère et par l'impunité de la violence politique, la plus visible des violences.

3. DES TERRAINS DE L'HUMANITAIRE AUX MARGES URBAINES

De leur côté, les terrains de l'humanitaire, et du camp en particulier, rejoignent les périphéries urbaines. Le rapprochement est, d'une certaine façon, bilatéral. Diverses sortes de regroupement de la population déplacée et réfugiée existent dans le monde. De vastes camps de réfugiés (par exemple au Kenya, en Ouganda ou au Congo Démocratique ex-Zaïre, en Sierra Leone) ou encore des camps de déplacés de l'intérieur regroupent dans le monde plusieurs millions d'« habitants ». Ainsi, parmi les quatre millions de Sud-Soudanais expulsés de leurs terres par le conflit avec le Nord et l'État national, une partie est réfugiée dans les pays limitrophes (Kenya, Ouganda) mais plus d'un million sont regroupés en camps de déplacés à la périphérie de la capitale, Khartoum. Il en va de même pour la population angolaise dont la guerre intérieure, qui a duré plus de vingt-cinq ans, a provoqué le déplacement interne de près de deux millions d'ha-

bitants qui se sont retrouvés en « camps de regroupement » à différentes reprises, en suivant l'intensité des conflits au long des années et selon la région.

Dans les camps, la population peut atteindre plusieurs dizaines de milliers d'habitants relativement stabilisés depuis cinq ou dix ans, voire plus. Les camps présentent toujours quelques étranges manques par rapport à des villes pauvres auxquels ils finissent souvent par ressembler. Ainsi, le camp de Kakuma, situé à la frontière du Kenya et du Soudan, ouvert en 1991 et comptant aujourd'hui 50.000 habitants environ regroupe surtout des hommes jeunes et des garçons qui ont fui le Soudan déchiré par la guerre, pour éviter l'enrôlement forcé ou les effets dévastateurs du conflit. Dans le camp, ils vivent « une sorte de non-existence », selon les termes utilisés par les responsables du HCR pour le Kenya, une des étrangetés du lieu étant précisément son déséquilibre démographique : le sex ratio, en 1998, y était de 166 hommes pour cent femmes, s'élevant à 270 hommes pour cent femmes dans la tranche des 15-29 ans¹⁴. Dans une autre partie du pays, près de la frontière somalienne, les trois camps de Dadaab, ouverts en 1990-1991, regroupent actuellement 125.000 habitants, pour la plupart réfugiés (ou enfants de réfugiés) venus de la Somalie voisine. Comme c'était aussi le cas dans les camps de Goma dans l'ex-Zaïre (où 700.000 Rwandais furent amassés pendant deux ans entre 1994 et 1996 à la frontière de leur pays), l'interdiction de travailler et, d'une manière générale, l'absence de droits dans le pays d'accueil, conduisent les réfugiés vers l'inactivité, l'apathie et la dépendance extrême à l'égard des soins et de l'assistance humanitaire, ou vers des réseaux clandestins de travail et commerce.

La difficulté qu'on éprouve généralement à localiser et rencontrer les réfugiés et déplacés – et réussir ce que les ethnologues appellent l'accès au terrain – est un révélateur de leur maintien à l'écart du monde social « ordinaire ». Au sein de ce dernier, quelles que puissent être les différences et inégalités, une accessibilité réciproque est supposée exister encore. Or, cette accessibilité qui nous semble naturelle, cette possibilité – sinon effectivité – de toute rencontre qui est le signe de la présence partagée dans un espace public, sont remises en cause dans la ville nue. Soit parce que les déplacés internes cherchent à se cacher parmi la population urbaine et, faute d'une reconnaissance et d'une prise en charge institutionnelle, exercent des activités professionnelles illégales. Soit parce que les réfugiés ou exilés, reconnus ou non comme tels, sont maintenus dans des camps et zones de transit, et à ce titre l'espace confiné où ils se trouvent est sous contrôle policier ou militaire.

Des resquilles et autres stratégies de passe-droit, corruption, faux-papiers, etc., se développent bien évidemment dans ce contexte et sont bien souvent les seuls signes décelables de résistances cachées, de prises d'initiative, et d'un certain retour des individus à l'existence sociale. Les jugements et sanctions au nom d'une moralité sans taches sont en complet décalage avec la situation et les trajectoires de ceux qu'ils visent. D'une part, ils incriminent des personnes

14. Rahmi M.; Rabant E.; Cambrezy L.; Mohamed Abdi M. (1999). *Environment, cartography, demography and geographical information system in the refugee camps, Dadaab, Kakuma – Kenya*, Volume 3. Demography, Data Processing and Cartography, UNHCR/IRD, s.l., 1999; p. 29.

qui peuvent passer, selon les décisions politiques du pays d'accueil, du statut de « réfugiés » ou d' « exilés » à celui de « clandestins », et vice-versa. D'autre part, le cumul des guerres, des déplacements, de l'exil, d'un passage des frontières nationales aussi difficile qu'obligé, et de la réinstallation dans un contexte défavorable, finit par instituer une situation d'exception : dans la diversité même des cas de figure, déplacés et réfugiés se trouvent, pour un temps, mis hors de la loi ordinaire des humains, hors du *nomos*, cette séparation forcée devenant à son tour l'argument de la suspicion morale qui redouble leur mise à l'écart.

L'existence des réfugiés et déplacés se fonde sur la perte d'un lieu auquel ils étaient attachés¹⁵, et sur l'absence d'une nouvelle place sociale. Sortis d'un cadre local sans avoir été insérés dans un autre, ni villageois ni urbain, ceux qui sont en camp sont artificiellement posés sur un espace de manière imprévisible et sans que la possibilité d'une nouvelle « production de localité » soit envisagée¹⁶. Ils sont regroupés selon des critères géopolitiques et selon une gestion du risque immédiat face aux urgences sanitaires et à la reprise toujours possible (ou toujours présumée possible par les gestionnaires des camps, centres et villages de réfugiés) des violences sociales ou ethniques. Conçus par tous (administration du Haut Commissariat des Nations Unies aux Réfugiés, organisations humanitaires et populations déplacées elles-mêmes) comme des agglomérations provisoires, les camps et centres de transit sont des espaces minimalistes parce que ne relevant que de l'urgence humanitaire ou sécuritaire, espaces en forme de *déserts* au sens où il ne sont jamais pensés comme un monde possible de relations sociales et politiques créant une communauté entre les humains¹⁷. Ils s'installent pourtant dans la durée. Le temps, l'action de certaines institutions, et celle des populations réfugiées, peuvent alors transformer les espaces vides où elles sont installées. Leur taille, leur densité démographique, leur hétérogénéité sociale et parfois ethnique, les initiatives prises par les réfugiés pour recréer des formes et lieux de culte, de commerce, de rencontre, entraînent des changements sociaux et identitaires importants, ainsi que quelques modifications urbaines (habitat, aménagement de « quartiers »)¹⁸.

15. Marc Augé parle à ce propos de « lieu anthropologique », c'est-à-dire d'un lieu de mémoire, de relations et d'identité (Marc Augé. *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil, 1992).

16. Appadurai (*Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996; pp. 178-199) s'interroge, à la lumière des déplacements de population à l'échelle mondiale, sur les possibles comparaisons entre anciennes et nouvelles « techniques de production de localité ». Dans le même ordre d'idée, Liisa Malkki («Refugees and exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things»). In: *Annual Reviews of Anthropology*, n° 24, 1995; pp. 495-523) souligne que les effets du déplacement doivent être mesurés à l'aune de l'efficacité de l'emplacement.

17. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* (texte établi par Ursula Ludz, traduction de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy), Paris: Seuil 1995 (1e édition allemande : 1993).

18. Pour des descriptions détaillées de ces changements dans les camps de réfugiés, voir Agier (*Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris : Flammarion, 2002). Marc Lavergne (« De la cuvette du Nil aux faubourgs de Khartoum. Les déplacés du Sud-Soudan ». In: *Déplacés et réfugiés. La mobilité sous contrainte*, sous la dir. de V. Lassailly-Jacob, J.-Y. Marchal, A. Quesnel. Paris: IRD Éditions, 1999; pp. 109-135) a enquêté sur les changements identitaires dans les camps de déplacés sud-soudanais à la périphérie de Khartoum.

En effet, pour qui mène des recherches aujourd'hui sur les camps qui durent et s'installent dans la précarité induite par une politique de l'urgence, le modèle qui apparaît à l'horizon, pratique et théorique, un horizon pragmatique en quelque sorte, est celui du camp palestinien. Au Liban, en Syrie, en Jordanie et sur les Territoires palestiniens eux-mêmes (Gaza, Cisjordanie), des dizaines de camps existent depuis plus de cinquante ans, où vivent un million et demi de réfugiés palestiniens et où viennent chercher asile, depuis peu, des exilés soudanais et irakiens sans statut. Pas plus que les autres, ces camps n'étaient prévus pour durer. Avec le temps, ils sont progressivement devenus les lieux d'une identification locale et le noyau dur d'une identité politique palestinienne. Le maintien dans le hors-lieux politique et juridique du camp alimente la justification du retour comme seule solution de reconnaissance. Mais il y a longtemps que les habitants des camps ont réorganisé leur existence dans ces espaces. Un écart se creuse toujours plus entre le Camp avec majuscule et dans sa définition d'exception spatiale et d'attente sur le plan juridique et politique, et les multiples camps palestiniens comme réalités urbaines et sociales en mouvement.

Ce ne sont plus tout à fait des camps mais des sortes de ghettos ou des portions de villes : le monde vide s'est transformé intérieurement ; l'espace nu initial s'est peuplé ; des relations sociales, culturelles, politiques, se sont développées au sein d'un espace délimité sinon totalement fermé. Et comme dans l'histoire générale des ghettos urbains, le développement d'une vie « autre » dans un enfermement relatif favorise les politiques identitaires, quel que soit leur fondement (ethnique, racial, national, religieux, etc.)¹⁹. Dans le camp, du *lieu* se forme et le camp lui-même est le cadre où naît une stratégie identitaire (palestinienne, sahraouie...).

Autrement dit, même s'il est édifié pour ne pas durer, la durée de fait qui institue la réalité du camp produit des effets de changement social et culturel : l'habitat, l'économie, la vie matrimoniale, la vie politique, n'ont guère d'autre choix que de se développer discrètement, voire clandestinement. Simple question de survie : ne vaut-il pas mieux un ghetto plutôt que rien quand le camp à sa naissance n'est rien ?

4. EXERCICES DE LA LIBERTE. DE LA LIMINARITE SOCIALE A LA LIMINARITE RITUELLE

Il nous faut prendre acte de la croissante extraterritorialité où des groupes et, plus encore, des foules d'indésirables sont cantonnés : ce sont les camps, les centres de transit ou les ghettos, au sein desquels des sociabilités et des solidarités se recréent même en l'absence d'une mémoire de ces espaces. Les identités locales réussissent alors à se « raciner »²⁰ à partir de rien. Se forme ain-

19. Sur les ghettos urbains, voir Loïc Wacquant. *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*. Paris: La Découverte, 2006.

20. Marcel Détienné, *Comment être autochtone. Du pur athénien au français raciné*, Paris: Seuil (Librairie du XXIe siècle), 2003.

si un espace de réflexions et d'actions entre le vide et le plein, entre une *ville nue* et une ville dense qui, à l'occasion, danse. Et défile, écrit, se masque, se théâtralise, se peint.

La matière vive des villes ainsi formées dans l'incertitude et la précarité se trouve parmi celles et ceux qui l'habitent, y travaillent, y déambulent, en aiment certains coins, places, carrefours, « certaines lumières, quelques ponts, des terrasses de café »²¹. Plus que l'univers minéral et littéralement pétrifié des villes – les édifices, monuments, voies pour automobiles, qui sont l'image de « la ville » et pourtant ne sont déjà plus que du « travail mort » – une autre réalité réinvente la ville : les formes d'initiative sociale, les détournements de sens, les prises de parole. Les mots de cette pratique sont des fluides : les rues, passages, friches, terrains vagues ; la mémoire, les images, les fictions, projets et désirs. Une ville ni virtuelle ni irréaliste, plutôt immatérielle, au sens où elle existe *en plus* et *au sein* de son organisation visible, celle-ci étant aujourd'hui plus hétérogène que jamais. Et si communauté il y a dans ces espaces, ce sont des communautés de l'instant, formées dans l'activité (qu'elle soit politique, esthétique ou rituelle) et non pas des identités communautaires supposées éternelles, primordiales et non contextuelles.

Le cas des cités populaires de banlieue en France montre la confusion possible du sens de la communauté qui se forme en son sein. En effet, une association forte s'est construite au fil des ans entre un certain cantonnement péri-urbain et l'ethnicisation d'un stigmaté qui était à l'origine social et résidentiel. Car l'ethnique c'est d'abord l'autre, et non soi-même ; ce mode d'identification s'est formé dès l'origine de la pensée ethnique, dans les conquêtes coloniales. Mais l'écart s'agrandit entre l'imagerie externe des « banlieues » et la création culturelle dans le quotidien des cités d'habitat populaire. Le gigantisme, la sauvagerie et la maladie sont les trois cadres métaphoriques les plus fréquemment utilisés dans les médias pour parler des cités, comme celle des Quatre-Mille, à La Courneuve, et ses 15.000 habitants²². Le gigantisme serait le contexte, la sauvagerie la cause, et la maladie l'effet d'une anomie généralisée. Au contraire, des valeurs sociales et des pratiques culturelles sont bien présentes, particulièrement parmi les jeunes adolescents des cités. Ceux-ci, par leur jeune âge, sont dans la position provisoirement la plus retranchée sur leur espace résidentiel (non pas le logement mais ses entours : la rue, la cité, la Maison des jeunes, l'école et le collège), position qui tend à s'amenuiser dès la fin de l'adolescence. C'est essentiellement l'honneur qui oriente les rapports entre les personnes et les bandes. L'honneur, la réputation du nom, se trouvent également au cœur de la « rage », de la vantardise, des défis et exploits qui donnent l'impulsion et le sens d'une série de pratiques culturelles : les rixes (le plus souvent ritualisées, par exemple dans la boxe thaïe ou dans les défis de la break dance), les joutes verbales (insultes codées et autres dialogues improvisés mis en musique dans les premiers raps), les inventions langagières (le verlan), les signatures des tags placées en des lieux inaccessibles, etc. Cet

21. Georges Perec, *Espèces d'espaces*. Paris: Galilée, 2000 (1^e édition 1974); p. 124.

22. Voir C. Bachman, L. Basier. *Mise en images d'une banlieue ordinaire*. Paris: Syros, 1989.

ensemble compose une « culture des rues » qui s'écarte de son contexte urbain et national²³.

Ainsi le stigmatisme raciste et le préjugé d'une identité générique et négative alimentent en permanence leur réplique : l'honneur, la mise au défi, et la dénégation de cet autre externe qui occupe la place de l'accusateur. Sur le plan de la création, la réponse opposée à ce cantonnement spatial et symbolique prend la forme du contournement. Les auteurs cherchent dans des références essentiellement étrangères (nord- et sud-américaines, asiatiques ou africaines) un point de départ pour leurs propres créations. Par exemple, dans les quartiers Nord de Marseille, funk, reggae et rap américain ont inspiré un rap qui devint ensuite de plus en plus « marseillais » et dont les auteurs veulent eux-mêmes se montrer maintenant comme les fruits de mélanges sociaux et culturels. De même, les jeunes de certaines banlieues lyonnaises (descendants de migrants venus d'Afrique noire ou du Maghreb) contournent le stigmatisme dont ils sont l'objet pour aller chercher dans la *capoeira* brésilienne une voie vers ce qu'ils croient être une part de leur commune identité africaine, comme le font les jeunes noirs et métis brésiliens eux-mêmes. Or, le terme *capoeira* est un mot de la langue indigène tupi (il signifie « la friche, la terre brûlée ») et il désigne une danse créée, non sur les terres africaines mais au Brésil par les noirs aux temps de l'esclavage. Ils se retrouvaient en cachette, dans la brousse, pour mimer une lutte aux mains nues. Aujourd'hui, en France, certains danseurs fusionnent même les formes du hip-hop et de la *capoeira*. Ainsi, par ce contournement culturel, les découvertes et les bricolages des jeunes métis des banlieues créent moins un repli ou un retour identitaire « ethniciste » qu'une affirmation de soi, dont la parole symbolique vise à s'autonomiser des imageries externes proches.

Autres périphéries urbaines, les townships sud-africains ont offert à l'histoire des villes un riche exemple des résistances multiples, politiques et artistiques, aux ségrégations de l'apartheid. L'une des principales composantes de l'apartheid, la séparation des races dans l'espace résidentiel et public²⁴ a connu deux formes principales. Premièrement, le *Group Areas Act* (1950) imposa des zones urbaines d'habitat distinctes pour chaque groupe racial, et la population africaine se trouva cantonnée dans les townships situés à la périphérie des villes ; deuxièmement, la création ou la consolidation de réserves (*bantustan*) sous forme de pseudo – républiques indépendantes – ou de territoires autogouvernés voisins des principales agglomérations rendait tous les Africains des « délinquants en puissance » dès lors qu'ils se trouvaient hors de leur réserve²⁵. Ce système impliquait une organisation et un contrôle minutieux des déplacements. Le contrôle se faisait à travers l'usage d'un laissez-passer, que les noirs devaient avoir avec eux pour se rendre en ville et vers leurs lieux de travail. Qu'ils logent

23. Voir David Lepoutre. *Cœur de banlieue, Codes, rites et langages*. Paris: Odile Jacob, 1997.

24. L'autre composante étant l'interdit des relations sexuelles interraciales (*Immorality Act*). Les deux lois sont restées en vigueur jusqu'au milieu des années 1980.

25. Hermann Giliomee, « Racisme et apartheid ». In: M. Wiewiorka (ed.). *Racisme et modernité*. Paris: La Découverte, 1993; pp. 195-224 (cit. p. 209).

dans les bantustans ou dans les townships, leur accès à la ville proprement dite était obligatoirement temporaire, et ils n'y avaient aucun droit civique. Quant à l'organisation des déplacements, elle devait être adaptée à la considérable mobilité que le système d'apartheid impliquait. Les deux trajets journaliers des bantustan vers les agglomérations urbaines duraient chacun de une à trois heures de bus pour 20 à 160 km de route. Et un système de transport en bus, train et taxis assurait les allers-retours quotidiens de centaines de milliers de voyageurs depuis et vers les townships.

Les trains des ghettos sont des images légendaires de la lutte contre l'apartheid. « Niches d'apartheid en mouvement »²⁶, les trains transportaient chaque jour un million et demi de voyageurs depuis les townships noirs vers les grandes villes d'Afrique du Sud. Trains bondés, en permanence soumis à la petite délinquance ambulante, ils étaient aussi l'occasion d'un défi d'autorité systématique, le *staffriding*, jeu particulier consistant à voyager sur les marches extérieures (comme le font les employés du train, le *staff*) ou à courir sur le toit des trains en marche. Plus encore, les trains devinrent de véritables lieux de vie : on y buvait et chantait, certains y priaient en groupe, et d'autres y prêchaient. Des groupes religieux occupaient deux ou trois wagons d'un coup où ils venaient chanter leurs cantiques. Autour de Johannesburg, dans les années 1980, des – comités de train – se formèrent pour organiser des boycotts, des journées de protestation, et pour le soutien à des mouvements de grèves. Lors des périodes d'état d'urgence, certains trains devinrent des lieux clandestins de réunions politiques. Débats sur les stratégies syndicales, discours de propagande politique, chants révolutionnaires et saynètes satiriques scandaient les parcours, créant progressivement ce que Gordon Pirie a nommé une « culture politique de masse ». Selon le même auteur, la politisation des transports par leurs utilisateurs fut une réponse à la façon dont l'apartheid manipulait le transport pour ses propres fins politiques. Rappel permanent de leur exclusion de la ville blanche, trains et bus contrôlés par l'État faisaient l'objet de la révolte des voyageurs. Selon un syndicat, durant l'année 1989, la police aurait arrêté 450 voyageurs à la sortie des trains, coupables d'y avoir chanté des chants de liberté. Enfin, le blocage des trains eux-mêmes était un moyen de protester contre le système de transport racialisé, et aussi bien d'anticiper la grève sur les lieux de travail, terminus des trajets quotidiens. En somme, note Gordon Pirie, « par une remarquable perversion, les trains furent utilisés pour miner les bases de l'apartheid au lieu d'assurer simplement leur service et leur rôle de ségrégation »²⁷. La ségrégation par groupes raciaux – dans les transports en commun fut abolie en 1990, et depuis le début des années 1990 des changements résidentiels et sociaux importants ont eu lieu après la restitution aux Africains de leurs droits civiques et de la liberté d'habiter les villes sans contrainte légale.

Cet exemple, correspondant à la période qui va des années 1950 à la fin des années 1980, montre à la fois l'existence d'un cantonnement urbain extrê-

26. "Moving cocoons of apartheid", selon les termes de Gordon Pirie à qui la description qui suit est empruntée (dans « Travelling under apartheid ». In: David M. Smith, *The Apartheid City and Beyond. Urbanisation and Social Change in South Africa*. London: Routledge, 1992; p. 177).

27. Gordon Pirie, op. cit., p. 176.

me et une réponse en forme d'affrontement. C'est dans les structures de l'apartheid elles-mêmes, matérielles (trains) et sociales (ségrégation résidentielle de la population noire), que sont nées la solidarité, la mobilisation et l'action politique qui contribuèrent amplement à l'élimination de l'apartheid. Quant aux trains, ils furent la base d'une confrontation à caractère politique contre l'exclusion territoriale, confrontation qui s'est construite à partir d'un lieu en partie clandestin. Entrer dans le train pour un trajet d'une heure vers la ville, ce n'était plus tout à fait entrer dans une niche de l'apartheid circulant du township à la ville, c'était s'engager dans une situation d'anti-apartheid clandestin.

Autre création culturelle dans le cadre de l'apartheid, le théâtre des townships est né de deux expériences partagées par les travailleurs-acteurs noirs. D'abord, ils vivaient des relations de travail qui les mettaient en contact, pour un moment, avec le monde dominant et excluant de la ville blanche. Puis, le soir, ils se retrouvaient dans la rue du ghetto après avoir été « battus, humiliés, traités plus bas que terre, et racontaient à leurs frères les malheurs endurés le jour même, raconte Peter Brook. Chaque horreur, chaque situation incongrue, surréaliste par sa violence même, chaque farce stupide devenait tout à coup vivante. Les gens écoutaient fascinés, ils riaient, criaient, pleuraient, protestaient, et dans ce moment partagé leur vie se réaffirmait »²⁸. Les improvisations de récits, contes et mimes étaient ressenties comme une absolue nécessité : c'est cet art de rue, immédiat, qui fut à l'origine du théâtre des townships. Il a aujourd'hui ses auteurs, metteurs en scène, acteurs.

Mais le but explicite de ces créations n'est pas d'abord esthétique ; c'est la communication au sein d'une même assemblée, où ceux qui regardent et ceux qui jouent, miment, déclament ou chantent, partagent les mêmes langages et clins d'œil, comprennent immédiatement les symboles et les farces mis en scène. Un demi-siècle plus tôt, dans les villes du *Copperbelt* colonial (dans l'actuel Zambie), des travailleurs africains inventaient la danse de Kalela, jeu mimé mélangeant la moquerie raciale à l'égard des colons blancs et les rapports à plaisanterie entre citoyens d'origine ethnique différentes²⁹. Des chants tournaient en dérision, selon un mode de plaisanterie rituelle, des groupes ethniques voisins et concurrents dans le cadre urbain et professionnel des villes construites autour des mines de cuivre, pendant que des déguisements caricaturaient les hautes fonctions professionnelles occupées par les blancs : médecins, infirmières et autres personnes « sapées » à l'occidentale.

Si le but n'est pas d'abord esthétique – il est en général relationnel ou contestataire –, la « performance », elle, peut devenir une œuvre³⁰. C'est le cas

28. Peter Brook, « Préface ». In: *Afrique du Sud, Théâtre des townships*. Actes Sud, 1999; pp.7-10.

29. Voir Clyde Mitchell. *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press (The Rhodes-Livingstone Institute Papers, 27); traduction française in *Enquête*, n° 4 (*La ville des sciences sociales*), 1996; pp. 213-243 .

30. On entend par *performance* une exhibition préparée à l'attention d'un public. Le terme est anglais mais il vient de l'ancien français *parformance*, de *parformer* : « accomplir, exécuter ».

du théâtre des townships comme on vient de le voir, mais aussi de la danse des *gumboots*. C'était à l'origine une danse des mineurs sud-africains, cadencée par le claquement de leurs bottes de travail équipées de fers et claquettes. Avant que la forme spectacle soit reprise par des associations de jeunes des townships ou par des troupes de danseurs professionnels faisant récemment des tournées mondiales, la danse *gumboot*, dans les premières décennies du siècle passé, reformait sur un mode contestataire l'équipe de mineurs travaillant en sous-sol, et jouait une satire de la discipline du travail et des relations hiérarchiques de la mine et du cantonnement³¹.

Déplaçables, exportables vers d'autres contextes que ceux qui les ont vu naître, ces performances perdent leur sens initial, mais elles peuvent aussi ne pas rester de purs produits artistiques et spectaculaires : elles peuvent faire le chemin inverse, de l'esthétique à la communauté, dès lors qu'elles sont réappropriées. La performance prend alors de nouvelles significations et favorise de nouveaux liens. Et elle est transformée par ce déplacement.

5. COMMUNAUTÉS DE L'INSTANT RITUEL

Quelle communauté s'exprime ou même se forme dans ces contextes rituelles de fêtes et danses ? La possibilité d'une expérience de la communauté dépend d'une médiation symbolique : un tiers identifiant transforme une foule d'individus sans noms en une communauté de l'instant rituel, avant que chacun ne retourne chez soi, renforcé par le rituel mais à nouveau seul face au monde et dans sa « propre » identité. Pour l'être humain défini comme individu au milieu d'une société d'individus, tout change pareillement quand il vit un court instant rituel d'identification avec la communauté, un court instant de bonheur... En France, les manifestations populaires de mai 1968 ou novembre 1995, celle du « sursaut démocratique » de l'entre-deux tours de la présidentielle de 2002 ou le long mouvement des manifestations de rue contre le « Contrat Premier Embauche » (CPE), pour ne prendre que quelques exemples parmi les plus connus, ont été en grande partie *vécus comme* des moments hors du temps, des moments à part, des périodes plus ou moins longues où chacun a modifié un peu ou beaucoup sa vie ordinaire, ses habitudes quotidiennes, passant plus de temps qu'à l'ordinaire dans la rue, dans des réunions et des rencontres, c'est-à-dire dans la conversation démocratique dont parle Hannah Arendt³². Ce sont précisément les qualités du rituel – qualités que la description rassemble dans l'idée d'état liminaire : cet état renvoie à l'idée de *marge rituelle*, entre les états pré- et post-liminaires. C'est un flottement, un entre-deux ouvert à toute création.

31. Voir Carol Muller, « Bottes en caoutchouc, migrants et Fred Astaire : danse ouvrière et style musical en Afrique du Sud ». In: M. Agier et A. Ricard (eds.). *Les arts de la rue dans les sociétés du Sud*. Autrepart, n° 1, 1997; pp.71-89.

32. Au sein de la *polis* (« le système le plus bavard de tous »), être politique c'est vivre « une existence dans laquelle les citoyens avaient tous pour premier souci la conversation », à l'opposé de la contrainte et du commandement « pré-politique », nota Hannah Arendt (*Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983, 1^e édition 1961; p. 65).

Il me semble possible de rapprocher la liminarité sociale des marges urbaines, évoquée plus haut, et la situation liminaire du rituel, pour comprendre comment la première peut devenir le lieu d'un exercice de la liberté qui caractérise la seconde. Le rituel peut aussi être le lieu d'émergence de la créativité théâtrale ou chorégraphique : ainsi de la théâtralité du rituel de possession des divinités *zâr* en Éthiopie, ou de la « danse des *orixás* » (divinités afro-brésiliennes) à Salvador de Bahia³³. Se mettre hors de soi pour pouvoir s'identifier à une position dans une communauté rituelle, c'est s'extraire de son « soi » et se dédoubler dans un personnage païen ou dans une parodie de personnage païen, ou simplement *autre*, qui permette une seconde vie : revêtir les habits du monde des *orixás*, les travestissements des hommes en femmes, les peintures des êtres blancs, noirs ou métis réunis en défilés de « petits noirs » (*negritos*), les masques et déguisements du cortège des diabolins, du bloc des « indiens », etc. C'est la désidentification de chacun à son « soi » qui produit la possibilité de l'espace et de l'instant communs, partagés, de la communauté. Ce monde est rituel mais il n'est pas irréel. De même, lorsque ces métamorphoses s'accomplissent effectivement dans les instants de la *conversation démocratique* ou de la manifestation de rue, c'est le moment réel de la politique qui commence à exister, celui de la rencontre entre égaux émancipés de la contrainte de leurs assignations sociales et identitaires. C'est un court instant de politique.

C'est ce qui fait de toute fête une occupation de la rue, et de tout carnaval une possibilité de sédition.

33. Voir Arnold Van Gennep, *Les rites de passage* (1909). Paris: Picard, 1981; Victor Turner. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris: PUF, 1990; Michel Leiris. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. Paris: Plon (*Cahiers de L'Homme*, n°1), 1958; Michel Agier. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille/Paris: Parenthèses / IRD, 2000.