



HAL
open science

Ville fragile et paroles vives. Notes sur le rôle de l'oralité dans le contexte des banlieues-mondes

Virginie Milliot

► To cite this version:

Virginie Milliot. Ville fragile et paroles vives. Notes sur le rôle de l'oralité dans le contexte des banlieues-mondes. J.B. Martin et N. Decourt. Littérature orale. Paroles vivantes et mouvantes,, PUL, pp.123-138, 2003. hal-00421515

HAL Id: hal-00421515

<https://hal.science/hal-00421515>

Submitted on 2 Oct 2009

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

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

« VILLE FRAGILE¹ » ET PAROLES VIVES
NOTES SUR LE RÔLE DE L'ORALITÉ DANS LE CONTEXTE DES
BANLIEUES-MONDES

Virginie MILLIOT*

Les banlieues populaires françaises occupent une place paradoxale dans la modernité urbaine : elles en sont à la fois au cœur et à la marge... Symbole de modernisation et de progrès dans les années 70, elles ont accompagné la redéfinition de la question sociale pour devenir, une décennie plus tard, une des avant-scènes sur laquelle se jouaient les premiers « conflits d'horizontalité »². Premières touchées par la logique de la « désaffiliation »³, elles sont devenues des espaces de relégation, des « contre-mondes de la mobilité » dans un univers où les dominants sont de plus en plus en mouvement⁴. Parce qu'elles concentrent tous les problèmes du temps, l'imaginaire en a fait des espaces légendaires qui simultanément inquiètent mais rassurent en ce qu'elles permettent « d'externaliser » ces mêmes difficultés. Ces espaces sont sans cesse montrés et parlés sur le modèle de la contre-exemplarité. Stigmatisés, leurs habitants sont envahis, colonisés

* Maître de Conférences à l'Université de Paris X, Nanterre.

¹ L'expression « vie fragile » que je me permets de détourner ici a été forgée par Arlette Farge pour décrire les formes de vie d'une population urbaine et populaire qui « (...) cherche son équilibre au cœur d'une fragilité qui la définit presque entièrement ». Cette notion nous semble, au-delà des contextes historiques, avoir sa pertinence pour appréhender la sociabilité des banlieues populaires françaises. *La vie Fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII^e Siècle*, Paris, Hachette, 1986, p. 323.

² Les conflits de verticalité portaient dans la société industrielle – société de classes, verticale – sur la répartition des fruits du travail ; les « conflits d'horizontalité » annoncent une nouvelle configuration « qui serait davantage marquée par des enjeux symboliques et identitaires » : Delchambre J.P. : « Désinstitutionnalisation, vulnérabilité et enjeux de reconnaissance », dans *Recherches sociologiques*, 1999/9, p.p. 23-41.

³ Castel R. : *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris ; Fayard, 1995.

⁴ Lapeyronnie D. : « Contre-monde. Imitation, opposition, exclusion », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 83-84, p.p. 53-58.

d'images négatives d'eux-mêmes, la peur et le mépris social⁵ contribuant à renforcer cette mise au ban. Espaces d'assignation, ces quartiers où aucun citoyen ne va jamais se promener, semblent plus ouverts sur les images du monde que sur la ville-centre dont ils marquent la périphérie. Les paraboles accrochées aux fenêtres captent les flux d'images circulant à l'échelle planétaire. Le petit écran ouvre, au-delà du lieu, sur un autre espace sémantique, à partir duquel peut se construire le sens de ce qui se vit, là. Ces lieux sont ainsi paradoxalement au cœur de cette dynamique de « déterritorialisation » qui infléchit aujourd'hui les rapports entre espace, culture, société, et pouvoir⁶. Les images télévisées viennent irriguer des imaginaires identitaires, nourrir d'autres signes, la diversité des mondes qui habitent ces espaces. Diversité qui se constitue dans une tension permanente entre un ici et un ailleurs – qu'il soit régulièrement expérimenté ou imaginé, fantasmé à partir de récits familiaux ou d'images télévisées. Entre les mondes nostalgiques de l'exil et ceux que se créent les enfants de l'immigration, sur le mode de la tradition réinventée ou de l'identité réactive, se pose cette autre question cruciale de la modernité urbaine : celle de la construction d'un sens commun, partagé⁷. Le propos de cet article est d'interroger la place et le rôle de l'oralité dans ce contexte particulier. Elle sera ici appréhendée en tant que mode de communication spécifique dont la pertinence est liée à l'actualité contextuelle et intersubjective. L'oralité implique des interactions de face à face dans un espace-temps partagé. Elle caractérise une « forme de vie » qui, si elle n'est plus dominante dans le monde contemporain – où l'espace tend à perdre son rôle de liant social, où les modes de communication sont de moins

⁵ Les politiques de « discrimination positive » mises en place dans ces quartiers pour endiguer ce processus de dualisation, peuvent avoir comme effet pervers, un renforcement de cette stigmatisation. Claudia Fonseca avait déjà montré comment la politique sociale française en matière de pauvreté avait entre autres effets, en atomisant ce milieu et en renforçant le sentiment de culpabilité des individus concernés, de prévenir la constitution d'une culture autonome des pauvres (Claudia Fonseca : « faire parler la méthode : l'enquête chez les sous-prolétaires en France et au Brésil » dans *Chemins de la ville, enquêtes ethnologiques*, Paris, CTHS, 1987).

⁶ Appadurai A. : « Global ethnoscaapes. Notes and queries for a transnational anthropology », dans *Recapturing Anthropology, working in the present*, Ed by G. Fox, School of American Research Press, 1991.

⁷ La question du sens commun est au cœur des problématiques soulevées par la « complexité culturelle contemporaine » : Hannerz U. : *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning*, Columbia Press, 1992.

en moins dépendants des interactions de face à face – reste un niveau important de l'organisation sociale du sens – particulièrement dans ces espaces de relégation. Qu'est-ce qui se construit au fil des mots ? Nous suivrons la parole et les liens qu'elle contribue à nouer et à dénouer, en évoquant trois actes de langage qui nous semblent jouer un rôle essentiel dans la sociabilité des collectifs de jeunes de ces quartiers : les ragots, les vanes et la promesse. Ce seront enfin les récits par l'intermédiaire desquels ces jeunes se racontent qui retiendront notre analyse... L'objectif de cet article est tout d'abord d'analyser le rôle de la parole en situation de désaffiliation. À partir et au-delà de ce contexte urbain, l'hypothèse que nous voudrions ensuite explorer est que l'oralité – en tant que dynamique sociale et symbolique – joue un rôle clef dans les processus d'émergence culturelle dont ces villes sont le creuset.

La parole et le lien

Si chaque banlieue populaire peut être considérée dans sa singularité, si chacune a ses particularités, un certain nombre de recherches ont néanmoins démontré des similitudes significatives concernant notamment les formes de rapport à l'espace et à l'autre qui s'y sont développées⁸. La vie sociale semble partout s'être accrochée à ces espaces lisses et bétonnés, en commençant par délimiter des zones, des seuils, des quartiers. Ces espaces où personne n'a de raison de circuler, sont devenus pour ceux qui y ont grandi des espaces d'appartenance revendiquée. On est de tel ou tel quartier, racontent ces jeunes, parce qu'on y est attaché, « on connaît tout le monde, tout le monde te connaît ». Les liens qui se sont tissés à partir de ce commun de la proximité ont fini par transformer ces espaces en territoire. Et la parole a joué dans ce processus un rôle-clef.

⁸ Voir entre autres : Colette Petonnet : *On est tous dans le brouillard*, Paris, Galilée, 1983
Gérard Althabe : *La résidence comme enjeu dans : Urbanisations et enjeux quotidiens, terrains ethnologiques dans la France actuelle*, ouvrage collectif, Paris, Anthropos, 1985.
Claire Cologirou : *Sauver son honneur, rapports sociaux en milieu urbain défavorisé*, Paris L'Harmattan, 1989. David Lepoutre : *Cœur de banlieues, codes, rites et langages*, Odile Jacob, 1997.

Les ragots

L'espace vécu n'a souvent rien à voir avec celui qui est fixé sur une carte. Ce qui définit les limites de ces quartiers pour ceux qui y vivent, c'est l'espace d'interconnaissance, mais c'est aussi le périmètre du regard et de la circulation d'un certain type de parole : les ragots. Ils courent dans ces quartiers, se saisissent des allures, des comportements, des fréquentations des uns et des autres, qu'ils rapportent généralement au terme d'une circonvolution à l'un des membres du foyer concerné⁹. Qu'est ce qui est en jeu dans ce mode de communication que l'on retrouve de manière récurrente dans ces quartiers ? Le ragot permet tout d'abord de nouer un lien dans une relation interindividuelle, contre un tiers. Mais au fil des interactions, il contribue également à renforcer des frontières en énonçant ce qui est partagé. Les ragots sont ici des instruments de classement et de contrôle social. Ils construisent, des personnages types, de la mauvaise mère, du père incapable, du fils indigne, de la fille de la honte, comme de la bonne ménagère, du père exemplaire, de l'enfant prodige, etc. L'autre, en situation de démesure ou d'inconséquence, permet de dire et de construire, au même titre que les personnages édifiants, l'exemplarité et la mesure. La parole contribue ainsi à nouer des liens, à délimiter les frontières¹⁰, à l'intérieur desquelles elle classe, réaffirme les justes places, blâme et sanctionne les défaillances et transgressions. La parole transforme ainsi l'espace en région de significations. Elle en fait un territoire au sens fort du terme, non pas un espace public dans son incertitude, sa fragilité anonyme, son excentricité¹¹ mais un espace qui participe de la construction des identités. Ce que chacun

⁹ Ce phénomène dépasse les collectifs de jeunes qui nous intéressent ici, les ragots touchant et impliquant plus largement les unités familiales. Mais il est intéressant de noter le rôle central que jouent ces jeunes de par leur visibilité dans l'espace public de la cité. Ils sont tour à tour la cible et le lien des familles impliquées dans cette communication. Voir à ce sujet : Cologirou, Cl. : 1989.

¹⁰ Il existe également un autre type de ragot : celui qui colporte des nouvelles. Ce dernier est moins affaire de normes que d'orientation. Il permet à chacun de réactualiser la « carte de ses réseaux », de savoir ce que sont devenus ceux qui ne participent plus à la quotidienneté, ceux qui ne s'inscrivent plus dans la localité. Ce ne sont plus alors les frontières d'un territoire mais davantage celles d'un « monde » au sens de Becker que cette communication permet de cristalliser. Sur les ragots-nouvelles, voir : Hannerz. U. : *Explorer la ville*, les Éditions de Minuit, 1983, p. 239.

¹¹ Isaac Joseph : *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.

met en jeu, dans cette communication que Gérard Althabe a qualifié de « procès réciproques », c'est en effet la préservation de sa propre image sociale¹². Chacun observe et juge, regarde et accuse, s'ajuste au regard, pour construire et préserver sa réputation, qui a ici valeur de statut. Dans ces quartiers frappés d'une inégalité d'accessibilité et de mobilité, où le potentiel de rencontres est principalement restreint à la localité, la parole routinière entretient ainsi les frontières à l'intérieur desquelles elle se fait l'instrument des luttes de classement des habitants.

Les vannes

Il en est de même pour cet autre acte de parole rythmant la quotidienneté des jeunes de ces cités : les vannes. Fondées sur « le concept d'un savoir partagé »¹³, ces joutes verbales permettent de fortifier le lien social à l'intérieur de ces collectifs. De manière quasi-rituelle, le signe de l'acceptation d'une personne étrangère est le passage des jeux sur la peur aux jeux sur les mots. Ces vannes sont des échanges codés, des interactions réglées. La vanne d'accueil est aussitôt refermée par une relance sur le même registre. Sorte de salut, c'est une manière vive de réaffirmer un lien. Au fil des échanges, les sessions de vannes se dérouleront ensuite selon des règles précises de reprise de forme et de contenu... Elles manipulent un terme, un thème, un attribut, le déclinant dans toutes ses acceptations à mesure que tourne la parole¹⁴. Elles mobilisent des compétences d'à-propos, un art de la répartie. Et les bons mots sont toujours salués par le rire du public. La distance symbolique est ainsi maintenue par une définition du caractère fictif du contenu de l'échange et/ou par une définition de sa nature ludique... Il y a du jeu et beaucoup d'humour dans ces interactions. Mais cet échange n'est pas sans risques. Il est même à l'inverse de la politesse que l'on peut considérer comme une manière ritualisée de confirmer les places et de préserver les faces, c'est-à-dire d'entretenir sans risques la trame du tissu social. Le « je » n'est pas ici masqué par les convenances, il est protégé par la distance symbolique du jeu. Mais dans ces collectifs, il y a toujours un

¹² Althabe G. : 1985.

¹³ Labov W. : *Le parler ordinaire : la langue dans les ghettos noirs américains*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1978.

¹⁴ Voir les exemples donnés et analysés par Lepoutre D. : 1997.

meneur verbal, celui qui sait mobiliser les ressources de l'immédiateté pour rebondir et avoir le dernier mot, et celui qui, ne sachant répliquer, s'enlise un peu plus à chaque tour de parole. Les vanes sont un savant mélange de jeu et de rapport de forces. À l'inverse de la politesse qui confirme les positions de chacun, elles les remettent continuellement en jeu. Ces échanges cristallisent ainsi des hiérarchies situationnelles, elles participent d'un travail de reclassement permanent. C'est pourquoi il y a toujours un risque que l'échange ne dérape et qu'un des protagonistes, oubliant le premier message définissant la nature ludique de l'interaction, se sente humilié et en fasse une affaire personnelle. La distance symbolique étant brisée, l'enchaînement propre à l'échange de vanes sera rompu par une dénégation ou une insulte personnelle... La communication se fera alors conflictuelle. Tout comme les ragots, dont Lepoutre a noté le « pouvoir occulte », ces échanges ne sont pas dénués de violence symbolique. S'ils peuvent alimenter les spirales conflictuelles, dans lesquelles nombre de jeunes se consomment, c'est qu'ils touchent une fibranne, fragile et essentielle : la face¹⁵. Ce qui ici encore est en jeu, c'est la préservation de l'image de soi. Pour en saisir toute la portée, il faut prendre la mesure de la violence des humiliations que suscite un bon mot ou un mauvais ragot. Il faut concevoir ce pouvoir de la parole à enchaîner les individus dans des conflits où s'alimentent offenses et réparations.

La promesse

La promesse joue également un rôle prépondérant dans la sociabilité de ces mondes, où le respect de la parole donnée est un critère de classement des individus. Pour être respecté il faut savoir tenir parole, quitte à s'aliéner aux attentes de l'autre. Comment comprendre cet acte de langage ? Avoir une parole, c'est tenir ses engagements, être fidèle aux autres et à soi-même. Tenir ses promesses permet ainsi d'affirmer le maintien de soi dans le temps et se construire comme responsable. « Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur, être comptable de. Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une *réponse* à la question, "Où es-tu ?" posée par l'autre qui

¹⁵ La face peut être définie comme « l'ensemble des images valorisantes que l'on tente, dans l'interaction, de construire de soi-même et d'imposer aux autres » : Kerbrat Orecchioni C. « Théorie de la face et analyse conversationnelle » dans *Le parler frais d'Erwing Goffman*, Colloque de Cerisy, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.

me requiert. Cette réponse est : "Me voici !" Réponse qui dit le maintien de soi. (...) il n'est pas douteux que le "Me voici !" par quoi la personne se reconnaît sujet d'imputation marque un coup d'arrêt à l'égard de l'errance à laquelle peut conduire la confrontation de soi-même avec une multitude de modèles d'action et de vie, dont certains vont jusqu'à paralyser la capacité d'engagement ferme¹⁶». Le respect de la parole donnée est une affirmation de responsabilité. Mais comme cette recherche de préservation de l'image de soi peut prendre des formes extrêmes, transformant le moindre ragot, le moindre regard en humiliation, cette quête de responsabilité peut enchaîner les individus aux sollicitations permanentes d'autrui, l'atteler à ces spirales corrosives de règlement de compte par lesquelles se cherche réparation... Les jeunes ne cessent en effet de se convoquer à la responsabilité, par l'intermédiaire de cette logique de l'embrouille, qui est une manière complexe et paradoxale de réaffirmer une réciprocité¹⁷. On se bat pour un rien, notamment parce qu'on se tient en équilibre au fil de sa parole et que l'attente de l'autre nous rend responsables.

Quand pour comprendre ce que font les gens, il faut commencer par régler la focale...

Ces trois formes d'interactions verbales jouent un rôle clef dans la sociabilité des collectifs de jeunes de ces quartiers. Paroles qui classent, cassent, lient et attachent, elles participent chacune à leur manière de la construction du soi dans l'échange social. Ces interactions, sous-tendues par la recherche d'une préservation de l'image de soi, sont toutes une manière risquée d'affirmer un lien ou une place ...

Pour comprendre cette sociabilité, et le rôle qu'y joue la parole, il faut éviter le double piège qui consisterait à considérer ces mondes comme étant

¹⁶ Ricœur P. : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.p. 195-197.

¹⁷ Je ne développerai pas ce point pour l'avoir analysé ailleurs. Notons simplement ici que la logique de l'embrouille des jeunes de ces quartiers mobilise des collectifs qui prennent la forme d'une chaîne de relations dont l'emboîtement tout à la fois expose et protège : pour s'assurer d'être défendu ou vengé en cas de besoin, l'individu doit être prêt à payer à tout moment sa protection par celle des autres : Milliot V. : « Ethnographie d'une mauvaise vague : une question de regard » dans *Les aléas du lien social, Constructions identitaires et culturelles dans la ville*, ouvrage collectif coordonné par Jean Métral, Paris, Ministère de la Culture et de la Communication, Paris, 1997.

soit fondamentalement hétéronomes, soit totalement autonomes¹⁸. Éviter ce travers de la pensée sociologique qui, interrogeant les rapports sociaux, tend à penser par défaut les formes sociales dominées, et ce travers de la pensée ethnologique qui, interrogeant les logiques de sens, tend à substantifier les termes des différences observées. Une manière d'y parvenir est de ne pas construire fictivement nos terrains comme des espaces d'autonomie « indigène »¹⁹, mais de les resituer dans la trame des relations sociales dans laquelle ils s'insèrent. Appréhender chaque terrain comme une situation définie par son actualité²⁰, ce qui veut dire non pas chercher derrière les signes d'étrangeté les indices d'une singularité, mais analyser des activités sociales. Nous ne cherchons pas alors à comprendre ce que les gens sont mais ce qu'ils font²¹. Dans cette perspective, le sens des actions n'est pas à chercher dans un substrat socio-culturel mais dans un contexte socio-historique donné. Ce qui implique de prendre en considération l'ensemble des relations qui contribuent à définir le sens et la « logique de l'action plausible » dans cette situation²².

¹⁸ Ce qui reviendrait dans un cas à n'appréhender les discours de ces jeunes que comme une reprise des discours dominants (« ils sont parlés plus qu'ils ne parlent et lorsqu'ils parlent aux dominants, ils tendent à avoir un discours d'emprunt, celui que les dominants tiennent à leur propos » : P. Champagne « La vision médiatique » dans *La misère du monde*, sous la direction de P. Bourdieu, Paris Seuil 1993) et dans l'autre à rechercher une « spécificité culturelle » dans le langage des jeunes des cités (ce que font toute la série des dictionnaires des cités, récemment publiés comme celui édité par J.P. Goudailler).

¹⁹ G. Althabe a montré les risques attachés à l'application des principes de méthodes malinowskien en milieu urbain. Cela revient non seulement à créer des objets factices – les mondes que nous observons étant de fait interstitiels, traversés et connectés à d'autres – mais également à participer, de manière insidieuse, au processus même d'exclusion. G. Althabe : *Ethnologie du contemporain et pratiques de terrain*, Terrain, n° 14, Mars 90. Voir également M. Augé : *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994.

²⁰ Comme G. Balandier étudiant Brazzaville dans les années 1950.

²¹ J. Bazin : « Sciences des mœurs et description de l'action », dans *Le genre humain*, Hivers 99-Printemps 2000.

²² J. Bazin « interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique » dans : *Une école pour les Sciences Sociales*, Textes rassemblés par J. Revel et N. Wachtel, Les éditions du Cerf, 1996. J. Bazin oppose dans ce texte herméneutique et pragmatique comme deux opérations de connaissance distinctes. Cette distinction paradigmatique permet de clarifier les postures et projets ethnologiques et anthropologiques dans l'espace épistémologique des sciences humaines actuelles. Les problématiques de l'identité et de l'activité définissant des pôles opposés et structurants

Dans cette perspective, nous considérons par conséquent que le sens et la logique de ces actes de communication n'est pas à chercher du côté d'une soi-disant spécificité culturelle mais d'un ensemble de positions et de relations sociales. On ne peut comprendre ce que font ces personnes sans prendre en considération le contexte dans lequel ces activités se manifestent. Il nous faut donc prendre en considération l'actualité de la ségrégation et de la désaffiliation. Cette situation sociale génère chez ceux qui la vivent, le sentiment d'un décalage entre attentes et possibilités, aspirations et ressources, mais surtout entre identité assignée et identité pour soi. Une difficulté, voire une impossibilité à exister dans l'espace majoritaire du possible et du plausible, à se projeter dans les identités disponibles... Cette asymétrie des ordres de l'identité empêche en effet la formation lors du processus de socialisation primaire, du concept de « l'autre généralisé » : « Sa formation à l'intérieur de la conscience signifie que l'individu s'identifie maintenant non seulement à des autres concrets, mais aussi à une généralité d'autres, c'est-à-dire avec une société »²³. Cette cristallisation²⁴ marque une étape décisive dans la socialisation, impliquant l'intériorisation de la société, de la réalité objective construite en son sein et simultanément « l'établissement subjectif d'une identité continue et cohérente ». La socialisation n'est jamais ni totalement aboutie, ni parfaitement réussie, mais l'on peut estimer avec Berger et Luckmann que ce processus marque une étape décisive lorsque l'individu se trouve en possession d'un moi et d'un monde. Or les jeunes de ces quartiers sont comme emprisonnés dans une réalité objective, dans laquelle ils ont le plus grand mal à se reconnaître et à se projeter. Le vécu du racisme et de la désaffiliation génère une profonde et souvent douloureuse asymétrie : entre ce que l'on est pour soi et ce que l'on est dans le regard des autres, entre « ce qui est réel dehors » et ce qui est réel « à l'intérieur ». Le sentiment qui exprime le mieux cet état, est certainement

de notre discipline. La question du sens nous semble par contre, pouvoir être conciliée et non pas opposée, comme le fait l'auteur, à une approche en termes de situation.

²³ P. Berger et T. Luckmann : *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Kliencksieck, 1994, p. 182.

²⁴ Cette cristallisation intervenant au terme d'un mouvement d'abstraction progressive allant de la situation particulière à l'ordre des généralités. Lorsque l'enfant comprend, par exemple, que l'interdit n'est pas uniquement attaché à un ici et maintenant, mais qu'il intervient chaque fois qu'il agit de telle ou telle manière, puis, lorsqu'il prend conscience du fait que cet interdit n'est pas uniquement produit par la mère ou le père, mais que « tout le monde » se reconnaît dans la norme qu'il énonce.

cet ennui de la « rouille ». Rouiller c'est rester là, rester là des heures à ne rien faire... Le temps de la rouille est un présent dilaté, une impossible projection hors de l'ici et maintenant. C'est une temporalité suspendue, en l'attente d'un improbable événement. Un temps lourd, où se mêlent attente et nervosité, ennui et agitation. « Comme situations où l'évidence du monde s'effondre, où le temps, les activités et l'identité se désagrègent pour laisser place à une indifférenciation généralisée, l'ennui et l'agitation ne renvoient pas d'abord à un problème pragmatique (d'organisation du temps et d'activités dans le temps) mais à un problème symbolique : c'est la signification des comportements qui est en question de même que leur constitution comme comportements. En bref, l'évidence de la perception fait défaut »²⁵. La violence et l'ennui que couve ce temps de la rouille répondent à ce décalage des ordres de l'identité et de la réalité qui résultent de cette situation de désaffiliation. Ces contextes asymétriques de vie fragile génèrent ainsi des adaptations secondaires qui peuvent être paradoxales, en ce qu'elles renforcent finalement les effets de ce qu'elles visent à parer²⁶. Le sens des actes de langages que nous avons présentés, doit donc être saisi en rapport à cette situation d'aliénation spécifique : les individus sont majoritairement pris dans un système de relations sociales qui les définit par défaut – par leurs incapacités, leurs difficultés, etc. Ils sont constamment renvoyés à une image négative d'eux-mêmes. Cette institutionnalisation du rapport à autrui sous la forme du « mépris social »²⁷ génère des souffrances psychiques – qui vont de la culpabilité à la perte d'estime de soi, de la honte à la dénégation de soi²⁸. On comprend alors le rôle joué par ces interactions verbales. Toutes sont

²⁵ A. Wallemacq : *L'ennui et l'agitation. Figures du temps*, Bruxelles, De Boeck, 1991, p.p. 139-140.

²⁶ Il en est ainsi des comportements de violence autodestructive des jeunes des banlieues. Dans certaines situations extrêmes, comme dans le cas des SDF, ces adaptations prennent la forme d'un sacrifice inconscient de leur propre vie psychique : voir L. Israël : « Le mal être » dans *Revue française de psychanalyse*, 1997.

²⁷ Pour une analyse du mépris social, on pourra se reporter aux travaux d'A. Honneth, notamment : « Intégrité et mépris : principes d'une morale de la reconnaissance » dans *Recherches Sociologiques*, 1999/2. *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf 2000. Ou à l'ouvrage d'E. Renault : *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Éditions du Passant, 2000.

²⁸ Prenant en compte le fait qu'aucune « insertion » n'est possible tant que l'on a pas restauré un sentiment d'estime de soi et de capacité, les travailleurs sociaux développent de plus en plus, sur le terrain de l'action culturelle notamment, des projets qui visent à panser cette blessure narcissique de la désaffiliation.

d'abord, chacune à leur manière, des ressorts essentiels des luttes de classement animant perpétuellement les collectifs de voisinage. Et il semble tout à fait significatif que se soient développés dans ces quartiers de relégation, des modes de sociabilité mettant en jeu des luttes de reconnaissance et de distinction qui structurent ordinairement les groupes d'intérêts et de statuts du monde du travail. Toutes se révèlent ensuite, sous-tendues par une recherche de restauration de cette dimension essentielle de l'identité qu'est l'estime de soi. Il s'agit de préserver son image, en renvoyant par l'intermédiaire du ragot, l'autre au pôle négatif afin de se défendre d'une position dévaluée dans un espace de précarité stigmatisé. De sauver la face, en construisant une posture de maîtrise au cours des interactions, en contrôlant par la riposte conflictuelle, les images de soi que font circuler les ragots. Il s'agit d'affirmer sa capacité à tenir parole, en répondant aux sollicitations d'autrui. Comment comprendre que ces modes de communication ne parviennent à restaurer ce minimum d'estime de soi, et qu'ils finissent par alimenter ces spirales conflictuelles dans lesquelles le soi se perd en étouffant le « je » ? On peut supposer que cette impossibilité tient au fait que cet autre vis à vis duquel ils s'efforcent de se construire est toujours un « tu », un « visage », et qu'il manque une dimension, pour que cette estime de soi puisse véritablement se construire : celle du chacun, celle du tiers²⁹. En l'absence de cette médiation, ces différentes tactiques de protection symbolique auxquelles participent ces actes de langages, ne semblent pouvoir se développer que selon une logique paroxystique et paradoxale.

Cette institutionnalisation du rapport à autrui sous la forme du mépris social, génère enfin des situations de « flottaison sociale » dans lesquelles le monde tend à se déréaliser. Le récit prend alors une importance toute particulière, en ce qu'il permet non seulement de créer des niches réparatrices du soi mais également de réaliser des mondes dans lesquels les individus parviennent à exister. C'est ce dernier point que je voudrais à présent développer.

²⁹ Dimension que seules les « institutions », au sens de P. Ricœur, peuvent donner : « Par institution, on entendra ici la structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. –, structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elle en un sens remarquable que la notion de distribution permettra tout à l'heure d'éclairer ». Ricœur P. : 1990, p. 227.

Se la jouer... Récits légendaires d'un quotidien ordinaire

Les jeunes de ces quartiers ont une manière toute particulière de se raconter. Alors que leur quotidien semble gouverné par une sorte de loi de l'immanence, alors que leurs actions ne semblent qu'improvisations et réactions, cristallisant un monde flottant, fluctuant, imprévisible et instable ; leurs récits reconstruisent *a posteriori* la contingence des événements en principes cohérents. Ils se racontent, se la racontent disent les jeunes, en se faisant les héros de leur propre histoire, transformant l'incertitude en maîtrise, la règle situationnelle en règle absolue... Ces récits sont complexes à appréhender en ce qu'ils mêlent faits et fiction, expériences vives et fabulation. Ahmed Boubeker, étudiant la sociabilité des « zupiens » vaudais, les analysait très justement comme un moyen de « reglobaliser leur vie éclatée » : « du moins dans un imaginaire de soi ou dans un monde d'intimités complices qui fondent les relations de coulisses des zupiens sur une manière de se raconter »³⁰. Ces petites fables du quotidien peuvent en effet être rattachées de manière tout à fait éclairante à ce que Paul Ricœur définit sous le terme « d'identité narrative »³¹. L'identité narrative est constituée de l'ensemble de ces petites histoires que les gens racontent sur eux-mêmes. Ces récits sont un « modèle d'intelligibilité » nous permettant une interprétation narrative de notre propre identité. Ils permettent par la mise en intrigue de personnages, de donner une cohérence à des événements discontinus, de relier les différentes définitions de l'identité personnelle – de combler l'intervalle de sens entre « stabilité », « unicité » et « ressemblance » du caractère et le « maintien de soi » symbolisé par la promesse. Cette médiation permet ainsi de résoudre les « antinomies » et paradoxes de l'identité personnelle. Si ces petites histoires jouent le rôle de niches réparatrices du soi, c'est qu'elles permettent aux jeunes de ces quartiers de parer en partie aux dommages subis par l'assignation d'une identité assignée difficilement endossable, en reconstruisant un soi valorisé par l'intermédiaire d'une « identité de personnage ». La médiation du récit permet de s'élever au rang de « personne », comme initiateur de l'action au-delà de la contingence ou comme auteur ou narrateur de l'histoire relatée. « Se la jouer » au travers de

³⁰ Boubeker A. : « Les mises en scène d'une mémoire locale », Rapport de recherche, Lyon, ARIESE, Janvier 1995, p 54.

³¹ Ricœur P. : 1990.

récits où l'on se fait héros de sa propre histoire, ou au travers de personnages d'emprunts, permet ainsi de se réaliser comme sujet capable³². Ne plus être parlé mais construire une interprétation de soi, valorisée et maîtrisée.

L'identité narrative permet de redéployer, une cohérence entre unité et diversité, changement et continuité, identité pour soi et identité attribuée, mais elle réalise également une autre médiation essentielle : elle permet de faire un pont entre contingence et histoire. Le rapport existant dans ces mondes entre paroles et pratiques est fondamental et problématique. Car ces récits construits sur la contingence anticipent très largement l'action. « Les récits marchent devant les pratiques sociales pour leur ouvrir le champ » affirmait Michel De Certeau³³... Dans cette dialectique d'extériorisation, d'objectivation et d'intériorisation, constitutive de la réalité, le langage a un rôle et une fonction clef : il « réalise le monde, au double sens de son appréhension et de sa production »³⁴. Ces petites histoires que les jeunes des quartiers se racontent leur permettent ainsi d'édicter un certain nombre de principes –liés à la logique de l'honneur³⁵ – des « recettes » pour maîtriser les problèmes de routine de cet espace-temps, « un possible de tactiques disponibles à l'avenir ». En rendant compte d'expériences communes dans la trame de ces mises en intrigue, elles définissent un cadre d'appréhension de la réalité, qui devance ainsi les pratiques à venir... « entre décrire et prescrire : raconter » affirme Ricœur. Ces récits qui permettent de passer des situations à l'histoire, sont donc une des clefs de compréhension des processus d'émergence culturelle dont ces quartiers sont le creuset.

³² C'est donc encore une fois cette dimension fondamentale de l'identité qu'est l'estime de soi que ces fables tentent donc de recomposer. En quel sens nous estimons-nous ? « (...) En tant que capables de nous désigner comme les locuteurs de nos énonciations, les agents de nos actions, les héros et les narrateurs des histoires que nous nous racontons sur nous-mêmes. À ces capacités s'ajoutent celles qui consistent à évaluer nos actions en termes de bon et d'obligatoire » Ricœur P. : 1990, p. 98.

³³ De M. Certeau : *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.

³⁴ P. Berger et T. Luckmann : *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1994, p. 210.

³⁵ Voir D. Lepoutre : 1997 et V. Milliot : « Mon quartier, mon honneur », *Informations Sociales*, n° 45, 1995 + 1997...

Petits ajustements avec le réel...

Dans les sociétés urbaines contemporaines, les citoyens sont de plus en plus amenés à vivre cette hantise du migrant : « la perte du sens du monde »³⁶. Cette expérience est dans les banlieues populaires, tour à tour infléchie par ces processus de relégation qui engendrent des formes de vie plus enracinées dans la localité et renforcée par ces processus de ségrégation et de désaffiliation qui génèrent des contextes asymétriques de vie fragile. Dans cette situation, nous avons vu comment la parole contribuait à réduire l'incertitude en fixant des repères et en réalisant des synthèses qui permettent aux individus de se situer et de s'orienter dans le monde. Ce que nous voudrions développer pour finir, c'est cette capacité du récit à gérer l'asymétrie des ordres de l'identité et de la réalité, sur les ressorts de l'identité narrative. Il nous semble en effet que ces ajustements sont une des clefs de compréhension des dynamiques culturelles contemporaines.

La culture, le « local » sont une invention permanente, un processus constamment renouvelé. Si Georges Balandier définissait la modernité comme étant « le mouvement plus l'incertitude », il semble que ce soit moins le changement, que l'hétérogénéité, l'ouverture à une plus grande diversité de sources de sens qui caractérise le monde contemporain. Les individus sont pris dans des réseaux de signes de plus en plus divers et mouvants. Si le sens reste prioritairement créé et mis en forme par les relations sociales, les contextes de vie sont aujourd'hui irrigués par des flux de signes et d'images qui complexifient la dynamique du procès culturel. La circulation des personnes, des symboles et des objets dans le monde actuel, l'ouverture des localités sur les images du monde et cette confrontation permanente à la diversité endogène rend de plus en plus problématique la reproduction culturelle. L'ici et maintenant est plus ouvert, hétérogène et incertain. Tant et si bien que les individus partagent de manière de plus en plus équivoque une « évidence » culturelle dans un même lieu. Tant et si bien que de plus en plus d'individus sont amenés à vivre ce décalage et cette asymétrie de l'expérience de vie du migrant. Appadurai affirme que l'imagination est amenée à jouer dans ce contexte un rôle prépondérant : « Aujourd'hui nous nous servons de l'imagination pour agir, nous définir et non seulement pour nous évader »³⁷.

³⁶ I. Joseph : 1984, p. 27.

³⁷ A. Appadurai : *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

Notamment en situation d'exil et d'immigration où les individus pallient leur absence d'ancrage, en s'imaginant des mondes et des identités transnationales. Les médias sous leurs diverses formes sont utilisés comme des moyens « de nous imaginer nous-mêmes en tant que projet social » affirme l'auteur. Le travail de l'imaginaire à partir de l'ensemble de ces signes, réalise ainsi ce qu'il appelle des « sphères publiques d'exilés ». Mais ce processus est également perceptible dans les usages locaux, les différentes formes d'interprétation locale des signes et des images qui circulent à l'échelle mondiale.

C'est ce que nous avons observé sur le terrain du mouvement Hip Hop dans la région lyonnaise. Les signes flottants de ce mouvement qui circulaient dans l'espace public des médias ont été perçus comme des scénarios de vie possible. Par analogie ou homologie, en raison de leur condition sociale d'existence ou de leur sentiment de différence, des jeunes des banlieues populaires se sont identifiés à ce mouvement qu'ils percevaient comme un imaginaire possible d'eux-mêmes. Le sens qu'ils ont fixé sur ces signes se référait à leur propre expérience. Ce personnage qu'ils se sont approprié leur permettait de se dire, de se construire, en référence à un contexte donné. C'est donc sur les ressorts de l'identité narrative que ce mouvement s'est réalisé. C'est ensuite dans la trame des interactions sociales, des relations et des rapports sociaux localisés, selon une logique de répétition, d'agrégation puis de validation sociale, que le sens de ce mouvement s'est cristallisé. Cherchant à se construire en tant que personne en mobilisant sur la base d'une expérience locale, un personnage déterritorialisé, réalisant un imaginaire leur permettant de s'ancrer dans la réalité, ils ont progressivement accouché d'un monde. Les images qui transitent par les médias peuvent ainsi être considérés comme autant de récits en instance d'appropriation. Ils donnent lieu à des bricolages de l'imaginaire selon un processus d'imitation, d'appropriation et de réinvention localisé. La forme symbolique s'est progressivement faite culture... une fois expérimenté, incarné, ce mouvement s'est transmis, de la pratique à la pratique, dans une relation interindividuelle, selon une dynamique d'improvisation et de répétition créative propre aux cultures de l'oralité³⁸.

³⁸ Ce mouvement s'est ensuite développé selon une dynamique propre aux cultures de l'oralité, que nous ne pouvons dans l'espace qui nous est ici imparti, développer : voir

Sur les ressorts de l'identité narrative et selon cette dynamique de l'oralité, se réalisent ainsi des ajustements (entre contextes et flux, ici et ailleurs, soi et les autres) qui me semblent avoir une importance croissante dans la dynamique des processus culturels contemporains. Ces ajustements cristallisent ou réactivent des formes culturelles, récréant en permanence de la diversité³⁹. Tout porte ainsi à penser que les moyens et les modes de communication deviendraient dans le monde contemporain aussi déterminant que les moyens et les modes de production.

V. Milliot : « La mise en scène des cultures urbaines ou la fabrique institutionnelle du métissage » dans : *L'observatoire*, n° 22, Grenoble, 2002.

³⁹ Ce processus peut être rattaché à ce qui est aujourd'hui analysé sous le terme de « glocalisation ». Sur cette notion voir J. Assayag : « la culture comme fait social global ? Anthropologie et (post) modernité » dans *L'homme* 148, 1998, p.p. 201 à 224.