

**ENTRE URBANITE ET COMMUNAUTE,
LA POLITISATION DE L'ESPACE PUBLIC URBAIN**

Présentation de la thèse d'Alexandre Piettre, soutenue le 4 décembre 2010

Composition du jury

Marie-Hélène BACQUÉ	Professeur des Universités en sociologie – UMR LAVUE, Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense (Paris 10), présidente
Nilüfer GÖLE	Directrice d'études de l'EHESS - CADIS, rapporteure
Michèle LECLERC-OLIVE	Sociologue, Chargée de Recherche 1 au CNRS (HDR) – IRIS, EHESS, rapporteure
Daniel MOUCHARD	Professeur des Universités en science politique – ICEE, EDEAGE, Université Sorbonne Nouvelle (Paris 3), suffragant
Numa MURARD	Professeur des Universités en sociologie – CSPRP, Université Paris Diderot (Paris 7), directeur
Etienne TASSIN	Professeur des Universités en philosophie politique – CSPRP, Université Paris Diderot (Paris 7), suffragant

Ma thèse, à l'origine, avait les « espaces intermédiaires » comme objet de recherche. Cet objet me semblait particulièrement pertinent pour étudier les rapports entre religion et politique dans les quartiers populaires, ce qui était mon projet de recherche à long terme. En effet, il me permettait d'aborder la question par le biais de l'espace urbain : cela me permettait d'obtenir un financement du CSTB pour ma thèse, et d'appréhender l'impact du phénomène du renouveau islamique dans l'espace public, et pas seulement dans le champ politique.

Cependant, il m'est apparu que pour pouvoir questionner l'articulation du religieux et du politique au prisme de l'espace urbain, l'objet « espaces intermédiaires » n'était pas adéquat. En effet, cet objet supposait de circonscrire dans l'espace urbain les lieux où se déploient la vie en communauté, par opposition à la vie dans l'espace public, par exemple les « locaux communs résidentiels » (halls, cages d'escaliers, etc...). Or, les espaces intermédiaires échappent toujours à l'observation ethnographique. En effet, il m'est assez vite apparu que circonscrire l'observation du phénomène religieux aux lieux de culte et aux organisations qui les gèrent, c'était se mettre volontairement des œillères par rapport à la visibilité disruptive des nouveaux acteurs islamiques dans l'espace public, qui consiste

précisément à faire prévaloir les obligations rituelles dans toutes leurs interactions sociales, donc dans l'ensemble des espaces urbains. De même, la médiation entre privé et public résiste à toute localisation : la rue est un espace intermédiaire par rapport à l'immeuble, comme le jardin privatif est un espace intermédiaire par rapport au pavillon, le vestibule par rapport au salon, le salon par rapport à la cuisine, et la cuisine par rapport à la chambre à coucher. Aussi, l'objet « espaces intermédiaires » supposait de considérer potentiellement comme tels l'ensemble de l'espace urbain. Sauf à servir la constitution d'un savoir caméral pour la « résidentialisation », celle-ci consistant précisément à localiser et à circonscrire des espaces intermédiaires de façon à « manager » les médiations qu'opère l'espace urbain. En définitive, dans un cas comme dans l'autre, cela revient à récuser le concept d'espaces communs en tant qu'ils existeraient indépendamment de ce qui se joue en public, ce que présuppose la notion d'espaces intermédiaires.

Face à cette impasse aussi bien empirique que théorique, j'ai découvert la philosophie de Roberto Esposito qui m'a conforté dans mon ambition de renouveler la problématique concernant les rapports entre l'espace public urbain et l'espace public politique par le prisme de la communauté. En premier lieu, il me semble qu'on peut envisager avec lui le rapport entre le phénomène religieux et le politique d'une façon telle qu'il ne s'exclut pas l'un l'autre, sans pour autant qu'ils cessent d'entretenir un rapport agonistique. Cela suppose de penser le religieux non comme apolitique, ni comme antipolitique, mais comme impolitique. C'est-à-dire, ne se rapportant pas au politique en termes de déni ou d'anéantissement, comme quelque chose d'extérieur au politique, mais comme à son négatif, un peu comme pour une photographie. Dans cette perspective, le religieux se situerait donc aux confins du politique, mais n'opposerait pas au politique une autre réalité qui, en tant que telle, n'existe pas. De la sorte, le mouvement de retrait du politique qu'il suppose impliquerait à la fois l'impossibilité de penser la promesse de la religion comme pouvant tenir lieu de projet politique, et sa capacité à réinterroger les frontières mêmes du politique. En second lieu, Roberto Esposito nous invite à reprendre entièrement la question de la communauté, qu'on assimile généralement au caractère, à la propriété de tel ou tel groupe humain. Or, la communauté est l'exact contraire de la propriété, elle relève fondamentalement de la logique du devoir, d'une charge vis-à-vis d'autrui. Elle est donc précisément ce qui manque à soi-même, altération, ce qui prive les sujets de leur souveraineté, ce qui les exproprie de leur subjectivité même. La logique de la communauté est donc celle-là même qui préside à toute sociation. C'est pourquoi, il convient de substituer à l'opposition entre communauté et urbanité, ou entre

communauté et société, celle entre communauté et immunité. Avec elle, l'urbanité, la société, la modernité relèvent bien du déploiement d'un paradigme immunitaire, mais elles ne peuvent plus être appréhendées comme opposées à la communauté en tant qu'elle renverrait à un passé pré-moderne.

Cette approche a eu une première conséquence importante sur le processus de recherche dans lequel j'étais engagé. Elle m'a conduit à considérer que les espaces intermédiaires étaient moins un objet de recherche qu'un problème pour les sciences sociales, impliquant de constituer le savoir caméral à la construction duquel je participais comme un objet de recherche, et de porter le questionnement à un niveau épistémologique. La première brèche que j'ai pu opérer dans le dispositif de recherche dans lequel j'étais inscrit au CSTB et pour lequel « la consultance constituait le support opérationnel », a été le retour critique que j'ai pu opérer sur une enquête effectuée par le CSTB en 1998-1999 sur le quartier de la Plaine-du-Lys à Dammarie-lès-Lys. La seconde brèche, décisive, est venue des émeutes de 2005, après lesquelles j'ai été presque seul à ne pas traiter comme un épiphénomène le lien entre l'épisode de la grenade lancées sur la mosquée de Clichy et l'extension spatio-temporelle des émeutes, sans pour autant tomber dans les caricatures faisant des émeutiers des « islamistes à barbe rasée », comme d'après Wikileaks l'a soutenu NPNS auprès de l'ambassadeur américain. C'est pourquoi l'analyse de ces émeutes constitue précisément le point de départ de ma thèse, dans une démarche que j'ai proposée d'appeler, en prenant Françoise Proust et Walter Benjamin à témoin, une sociologie politique à contre-temps de l'histoire vue comme un progrès continu. En effet, elles me permettent de poser la problématique de l'impolitique et de la communauté à l'aune de laquelle je réinterroge mon expérience dans le champ de l'expertise et l'ensemble des enquêtes que j'avais menées jusqu'alors.

Dès lors, ma thèse peut se déployer, en trois temps et cinq mouvements. Le premier temps, qui correspond au premier chapitre, consiste à prendre le contrepied de l'écologie urbaine d'Isaac Joseph. En montrant la naturalisation des processus sociaux urbains qu'il opère, j'indique combien cette écologie urbaine est centrale pour comprendre comment les politiques urbaines se déploient aujourd'hui sur fond d'une fantasmagorie de l'urbanité. Cette fantasmagorie de l'urbanité équivaut à la fantasmagorie d'intérieur du bourgeois aussi bien qu'à celle du flâneur pour qui la ville entière devient une chambre, c'est-à-dire à la « fantasmagorie de la civilisation » dont parle Walter Benjamin. Une comparaison entre des

enquêtes effectuées aux Tarterêts à Corbeil et dans le Marais à Paris au début des années 2000, montre les implications très concrètes de cette fantasmagorie : alors que les Tarterêts et les organisations de quartier qui s'y déploient représentent un support d'affiliation très important pour la moitié de ses habitants, notamment au travers de l'association des musulmans, ce qui permet à beaucoup d'autres habitants de se sentir bien chez eux tout en évitant les relations sociales à proximité, nombre de sociologues et d'acteurs publics ne cessent de voir en lui un quartier où l'urbanité fait défaut. En revanche, le Marais est perçu par ses propres habitants comme une juxtaposition de ghettos qui rend introuvable la « communauté », le village urbain qu'ils sont venus chercher en s'installant dans le quartier. Mais cela n'empêche pas l'action publique de poursuivre des opérations d'aménagement qui neutralisent les logiques communautaires, notamment en venant signifier aux jeunes juifs en provenance de quartiers populaires de Paris et de sa banlieue qui investissent volontiers la Rue des Rosiers, qu'ils n'ont « rien à faire ici ». Ainsi cette fantasmagorie de l'urbanité, bien loin de reposer sur l'association de la figure du passant à celle de l'étranger anonyme, repose sur l'exclusion de l'étranger dans la mesure où pour lui, passer inaperçu dans l'espace public relève de l'exploit.

Le second temps, qui correspond aux deuxième et troisième chapitres, consiste à revisiter la politique de la ville et les changements récents qui l'ont affectée. En effet, la rénovation urbaine a été récemment analysée par Renaud Epstein en termes de *path shifting*, de basculement d'un chemin de dépendance à un autre. Car elle renoue avec une politique, inaugurée par Haussmann, de rénovation urbaine qui, dans le passé, avait concerné les centres anciens. Au contraire, la politique de la Ville, à l'origine, avait été conçue comme une politique de développement local consistant à favoriser des dynamiques d'*empowerment* des habitants, c'est-à-dire relevant de la logique de la communauté. Toutefois, on peut se demander si le référentiel du développement local n'a pas été abandonné avant même que les instruments ne soient disponibles pour le déploiement d'une véritable politique de rénovation urbaine. De ce point de vue, les politiques locales de sécurité mises en place à partir de 1997 semblent avoir joué un rôle majeur. A la suite d'Ilaria Brocchini qui a exploré les linéaments d'une théorie de la trace chez Walter Benjamin, on peut proposer le concept de *traces de synthèse* à propos de ces politiques qui ont toutes les apparences du développement local, mais qui en ont déjà perdu toute la substance. Relativement à ce que Walter Benjamin montre à propos de l'appauvrissement de l'expérience moderne, les *traces de synthèse* se distinguent radicalement des traces qu'inscrivent dans le monde les produits de l'expérience

traditionnelle, de l'*Erfahrung*, telle « la main du potier sur le vase d'argile ». S'apparentant aux données accumulées par la mémoire, aux souvenirs qui peuvent être fixés par la photographie et qui sont autant de traces de l'expérience vécue (de l'*Erlebnis*), les *traces de synthèse* ne permettent que de parer le choc d'un retour disruptif dans le présent d'un passé refoulé, en l'occurrence celui de la rénovation urbaine, et de travestir l'entrée en action d'un nouveau référentiel, celui de la compétitivité territoriale, exactement comme le style Art nouveau a travesti et inhibé le déploiement de l'architecture moderne.

Dans le second chapitre, je montre comment, en devenant le bailleur de fond de politiques de sécurité dans le cadre de la procédure des Contrats Locaux de Sécurité, la politique de la ville a perdu son caractère de politique de développement social communautaire, en privilégiant la prévention situationnelle au détriment de la prévention sociale, et la mobilisation des « agents de première ligne » au détriment de celle des habitants. En effet, les Contrats Locaux de Sécurité se multiplient très rapidement et se reproduisent de commune en commune, au moment même où était célébrée une politique de la Ville s'étendant à l'échelle des agglomérations. Ayant eu l'occasion d'observer à l'époque l'élaboration des CLS de Viry-Chatillon et de Grigny à propos du grand quartier de la Grande Borne, j'ai été témoin de la mise en œuvre de ces traces de synthèse du développement local, par exemple la fabrication de toute pièce d'un « comité Stop la Violence » censé mobiliser les jeunes contre la violence.

Dans le troisième chapitre, je montre comment ces traces de synthèse du développement local ont masqué un texte caché des politiques publiques localement mises en œuvre à la Grande Borne autour des dispositifs de gestion urbaine de proximité. C'est le cas notamment des conseils de voisinage, cas d'autant plus significatif qu'ils ont été promus comme modèle de « bonne pratique » en matière de politique locale de sécurité. En montrant qu'ils cherchaient à mobiliser « l'ancien de la guerre d'Algérie, pas Mohamed qui a 16 ans », c'est-à-dire les habitants d'origine européenne isolés que ne parvenaient plus à encadrer les anciens réseaux de militants, ces conseils de voisinage ont tout d'un dispositif *immunitaire* et se distingue profondément du *community policing* anglo-saxon dont il prétendait s'inspirer. Par ailleurs, les projets relatifs à la gestion urbaine du bailleur social qui avaient été élaborés à l'époque, indiquent combien les dispositifs de résidentialisation étaient congruents avec ce paradigme immunitaire, notamment à travers la transformation des gardiens en agents de surveillance d'un territoire.

Dans un troisième temps, qui correspond aux deux derniers chapitres, j'analyse les mobilisations politiques locales d'habitants de quartier populaire qui émergent en regard de cette dilution de la politique de la Ville dans une nouvelle politique publique de sécurité, en émettant l'hypothèse qu'elles correspondent à un nouveau cycle des luttes de l'immigration postcoloniale. Ce nouveau cycle est congruent avec un processus de localisation du mouvement social dont le renouveau islamique constitue le support. Toutefois, bien que ce support soit très visible dans l'espace public urbain, il n'apparaît que de façon fragmentaire dans le cadre de ces mobilisations collectives. Le concept de *traces de synthèse* semble ici à nouveau opératoire pour rendre compte des changements à l'œuvre, tant par rapport à ce que fut le mouvement ouvrier que par rapport au mouvement « beur » né au début des années quatre-vingt. Il permet notamment de mettre au jour un texte public et un texte caché des luttes de l'immigration postcoloniale, texte caché qui tend précisément à se publiciser au regard des mobilisations collectives observées à Dammarie-lès-Lys et à Bondy entre 1997 et 2003. Ce texte caché a une forte dimension communautaire, notamment religieuse. L'appréhender uniquement en termes d'infrapolitique, de résistance politique à la domination tapie dans l'ombre, risque d'induire en erreur en manquant leur dimension religieuse, bien que celle-ci soit le témoignage indéniable d'une *agency*, d'une capacité d'agir des groupes dominés. La perspective de l'impolitique de Roberto Esposito semble ici plus à même de rendre compte du phénomène. Mais la question qui se pose alors est de savoir dans quelle mesure l'impolitique parvient à acquérir une portée politique à travers ces mobilisations.

Dans le quatrième chapitre, j'analyse la mobilisation politique de Bouge qui Bouge à Dammarie-lès-Lys, qui a émergé suite à de graves émeutes survenues en 1997. Ce « débouché » politique donné localement aux émeutes était un phénomène suffisamment inédit à l'époque pour avoir attiré très tôt la curiosité des observateurs et des sociologues, et a déjà été fort bien étudié. L'originalité de mon enquête consiste à mettre en regard cette mobilisation politique avec une enquête du CSTB qui s'est heurtée à un silence éloquent des habitants relativement à l'histoire du quartier. Concluant de ce silence que le quartier n'avait pas d'histoire et qu'il était fondé sur un vide imaginaire, cette enquête est directement à l'origine d'une rénovation urbaine incluant la démolition de plus de 600 logements. A l'encontre de ces conclusions, et au terme d'une enquête historique approfondie montrant le rôle majeur joué par l'espace du quartier dans la construction de l'espace social de la commune depuis les années vingt, j'ai pu montrer que ce silence des habitants au lendemain des émeutes de 1997 était relatif à un passé qui ne passe pas. Celui-ci correspond à la

dissociation de l'espace du quartier par rapport à l'espace social de la commune, suite au délitement du tissu industriel et aux choix d'action publique à l'égard du quartier, notamment une réhabilitation qui a conduit au changement de l'ensemble de la toponymie à la fin des années quatre-vingt. Aussi, la mobilisation politique de Bouge qui Bouge correspond au réveil de ce passé perdu de banlieue rouge de Melun. Cependant, le réveil de ce passé impliquant précisément que « la politique prime désormais sur l'histoire », cette mobilisation politique a eu le renouveau islamique pour support. Elle est tributaire de l'action d'entrepreneurs de morale, liés au mouvement piétiste *Tabligh* qui dispose d'une mosquée sur le quartier. En effet, ces entrepreneurs de morale, dont certains sont directement impliqués dans l'association, constituent une minorité active qui, en conférant une dimension positive et non plus seulement réactive aux normes des groupes dominés, déjoue la construction sociale de la déviance et crée les conditions de possibilité de l'action politique.

Dans le cinquième chapitre, je reviens longuement sur l'expérience politique et électorale du *Kollectif* de Bondy. Avec la liste « Rebondir » inscrite dans le réseau interlocal des listes Motivé-e-s, il a obtenu 13% des voix aux élections municipales de mars 2001. L'originalité de cette expérience politique que j'ai suivie en observation participante pendant un an et demi, est qu'il s'agit de la seule parmi les listes Motivé-e-s à avoir obtenu la majorité de ses voix dans les bureaux des quartiers d'habitat social. Ce qui explique ce succès, c'est l'ancrage de cette mobilisation politique dans les réseaux sociaux du grand quartier de Bondy Nord, dans les halls ou à la mosquée où se nouent la plupart des discussions politiques informelles. L'étude de ces réseaux où se croisent, se fréquentent et s'épaulent des individus s'inscrivant a priori dans des logiques d'action parfaitement hétérogènes, montrent que ce qui les structure, c'est une dimension communautaire et familiale qui semble être un support d'affiliation aussi important que les ressources dépendant des guichets de l'Etat social ou du travail pour la construction de l'autonomie de l'individu. Ces réseaux ont été activés suite à l'initiative de leaders d'une association de quartier (*Tous ensemble*), qui, en abandonnant toute référence à cette association dans la perspective des élections municipales, ont créé les conditions d'une mobilisation politique s'étendant des militants de quartier dissidents du Parti socialiste aux nouveaux acteurs islamiques, en passant par des « jeunes de cité » plus ou moins liés au pôle déviant. Toutefois, le passage à l'action politique organisée en vue de présenter une liste aux élections municipales s'est fait en esquivant toutes les procédures démocratiques normalement nécessaires à la réussite d'une telle entreprise. Cela illustre les difficultés des organisations de quartier à faire office d'école de la démocratie, à se dégager de la position

subalterne dans laquelle elles se retrouvent quand leurs ressources dépendent de celles que leur allouent les pouvoirs publics. Ce qui a finalement rendu possible la présentation d'une liste, c'est l'animation par le *Kollectif* de plusieurs luttes de quartier autour d'enjeux de gestion urbaine ayant rencontré de réels succès. Cette capacité de mobilisation et d'intervention a crédibilisé son statut d'organisation de quartier auprès des acteurs politiques locaux, dont certains à gauche ont proposé leur service pour monter une liste. Avec Francisco Naishtat qui a revisité la philosophie analytique du langage dans une perspective politique, on peut parler de *dispositif de force illocutionnaire* pour rendre compte d'une action collective qui ne dépend pas seulement de l'intention de ses auteurs, mais aussi du filtre du public. Cela modifie non seulement les termes de la compréhension de l'action sociale tels que les avaient définis Max Weber, mais aussi les termes de l'acte de langage lui-même, sa performativité n'étant plus tributaire de la capacité de dire, mais de la capacité d'agir. Or, comme à Dammarie, cette capacité d'agir est largement tributaire des entrepreneurs de morale islamiques. En effet, l'essentiel des controverses et des discussions qui avaient cours à la mosquée tournaient autour de points de jurisprudence concernant l'exercice du culte et l'observance des rites dans les gestes de la vie quotidienne et les interactions sociales. Cela structurait une opposition entre d'un côté un islam malékite traditionnel autour de l'association culturelle gérant la mosquée et fidèle à la majorité municipale, et de l'autre les salafis et les frères musulmans, qui affichaient volontiers leur proximité avec le *Kollectif* et qui, pour ce qui concerne les salafis, étaient organisées en une association de bienfaisance, *La Voie droite*. Ainsi, les leaders du *Kollectif* ont prêté le local de *Tous ensemble* durant toute la campagne électorale à *La Voie droite*, tandis que les salafis prenaient les piles de tract de Rebondir et les disposaient sur leur étal de livres pieux les jours de marché. A mon sens, cette dimension cachée de ce que je propose d'appeler, à la croisée de la philosophie analytique du langage revisitée par Francisco Naishtat et de la théorie de l'*agency* revisitée par Nilüfer Göle et Saba Mahmood à propos du renouveau islamique, un *dispositif d'action collective*, est à l'origine du conflit de subjectivation qui a abouti à la disjonction finale entre le *Kollectif* et ses alliés à gauche de l'échiquier politique local.

En conclusion, je souligne la congruence entre le basculement d'un sentier de dépendance à un autre dans les politiques publiques relatives aux quartiers d'habitat social et l'entrée des luttes de l'immigration postcoloniale dans un nouveau cycle qui réinterroge la synthèse entre nationalisme et réformisme islamique à laquelle les luttes anticoloniales étaient parvenues, permettant ainsi de « rouvrir la brèche - ou le temps - de la communauté » au cœur de

nouvelles logiques d'action publique entièrement tributaires du paradigme immunitaire. Ce nouveau cycle a été véritablement inauguré par l'entreprise politique des indigènes de la république et par les émeutes de 2005 qui ont conféré à cette entreprise une véritable félicité illocutionnaire. En effet, cette brèche ne peut être créée par des logiques d'action qui, bien qu'étayées sur les mêmes supports, cherchent à les laisser dans l'ombre pour ne rendre manifeste qu'une subjectivation politique « universaliste » orientée vers la question de l'égalité et de l'émancipation. C'est là l'origine de la division entre le FSQP qui s'inscrit dans l'héritage du mouvement beur, et les indigènes de la république. Alors que les premiers n'ont pas su donner un débouché politique aux émeutes de 2005, les indigènes de la république sont structurés aujourd'hui en parti qui, dans ses statuts, laisse la possibilité à des communautés « significatives du point de vue des luttes décoloniales » de s'organiser de façon autonome en son sein. Toutefois, les difficultés ne font que commencer, car il s'agit là d'une véritable gageure, comme le montre les difficultés du parti à créer des collectifs locaux inscrits dans les quartiers populaires et à agréger autour de lui les organisations musulmanes. De tels collectifs existent, mais les plus significatifs, les plus actifs au sein du parti et les plus ancrés dans des réseaux sociaux du type de ceux rencontrés à Bondy existent de façon quasi clandestine, pour ne pas tarir le soutien des institutions aux organisations de quartier, et du même coup s'aliéner le soutien de toute une partie de ces mêmes organisations. De même les organisations ou les réseaux islamiques les plus significatifs au niveau national ou régional ont tendance à rester dans une logique de groupe de pression vis-à-vis des pouvoirs publics, ou à ne se mobiliser que sur des enjeux qui intéressent directement la formation éthique du sujet pieux, tels la Palestine. Cependant, la voie étroite consistant à conférer à l'impolitique une portée politique, à rendre manifeste un conflit de subjectivation éthique orientée vers la question de la vérité dans les termes d'une subjectivation politique orientée vers la question de l'égalité, est à la mesure du défi qu'impose l'époque : celui de frayer la voie au réveil du politique au seuil de l'achèvement du paradigme immunitaire.