École des Hautes Études en Sciences Sociales

Université du Québec - Institut National de la Recherche Scientifique

École docotrale - Anthropologie sociale et Ethnologie

Centre – Urbanisation Culture Société

LAMOTTE MARTIN

Le *Monde* des Ñetas

Un "gang" global entre New York, Barcelone et Guayaquil

Thèse dirigé par :

Michel Agier, Directeur de Recherche de Classe Exceptionnelle à l'Institut de Recherche pour le Développement et Directeur d'Études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, co-directeur de thèse

Julie-Anne Boudreau, Professeur à l'Institut National pour la Recherche Scientifique, co-directrice de thèse

Date de soutenance prévue le 10 novembre 2015

Thèse présenté pour obtenir le grade de

Docteur en anthropologie sociale et ethnologie – École des Hautes Études en Sciences Sociales

Philosophiae doctor, Ph.D., doctorat en études urbaines, programme offert conjointement par l'INRS et l'UQAM

Cette thèse intitulée

Le *Monde* des Ñetas
Un « gang » global entre New York, Barcelone et Guayaquil

est présentée par

Martin Lamotte

Jury composé de :

Michel Agier, EHESS, co-directeur
Julie-Anne Boudreau, INRS, co-directrice

Marc Abélès, EHESS
Philippe Bourgois, UCLA
Anne Raulin, Paris Ouest-Nanterre
Annick Germain, INRS

À maman

À Laura

Pour Bebo

et le Padrino

« Qu'est-ce qu'un homme révolté ?
un homme qui dit non. Mais s'il refuse,
il ne renonce pas : c'est aussi un homme
qui dit oui.
(…)
l'affirmation de la révolte s'étend à quelque chose
qui transcende l'individu, qui le tire de sa solitude
supposée, et qui fonde une valeur.
(…)
le mouvement de révolte le porte plus loin qu'il n'était
dans le simple refus. Il prend de la distance par
rapport à son passé, il transcende sa propre histoire.

L'homme révolté, Albert Camus

Remerciement

Écrire les remerciements s'accompagne de la tristesse du point final. Je suis sec de mots et ceux qui me viennent ne sont pas à la hauteur des personnes à qui ils sont destinés.

-

Mes remerciements vont à Michel Agier et à Julie-Anne Boudreau. À Michel Agier et à nos conversations qui chaque fois m'ont bousculé, mais surtout donné l'élan créatif nécessaire. Je lui dois la découverte de l'anthropologie. À Julie-Anne Boudreau qui m'a accueilli à Montréal, a su chaque fois être présente et m'a toujours poussé à aller plus loin. C'est à elle que je dois l'ouverture sur les études urbaines.

Je remercie Ann Stoler de la New School for Social Research, qui m'a fait confiance et m'a permis de passer la tête dans le monde de l'anthropologie américaine en m'associant aux activités du centre. Je remercie particulièrement Stéphane Michonneau, directeur des études à la Casa de Velázquez, qui a toujours été un soutien attentif et qui a su accompagner mes besoins de liberté pendant mes deux années de terrains.

Merci aussi à Michel Naepels pour le temps de discussion qu'il m'a accordé, à Mathieu Aguilera, Andrée Bacqué, Stefan Le Courant, Carolina Kobelinsky, Anne-Laure Rebreyend et Romy Sanchez pour leur lecture attentive et leurs encouragements. À Fabienne Wateau qui a su au moment opportun me faire prendre conscience du besoin de poser les briques avant de construire le toit. À Giulia Mensitieri, Thomas Perrot et Julie Castro pour nos séances de relectures nourries de chaleur et de *pasta alla Sorrentina*.

À l'EHESS, je remercie les membres du Laboratoire d'Anthropologie Contemporaine ainsi Véronique Poullet, Elisabeth Dubois et Carole Craz que j'ai embêtées trop souvent. À l'INRS, je remercie les professeurs qui m'ont accompagné, Wassila Foul et les personnes qui ont permis mes échanges trans-atlantiques compliqués, l'équipe Vespa, Joana, Nathalie, Laurence et Alexia. Merci aussi au groupe de relecture encadré par Jean-Pierre Collin, dont l'écoute généreuse me manquera, à Ioav, Isabelle et Bochra pour leur douce présence.

Je dois aussi beaucoup à Chloé Buire, Frédéric Dufaux, Sophie Didier, Ric Curtis, Laurraine Montenegro, Janette et Ruben, José Morandi et Luca Queirolo Palma, Stéphane Tonnelat,

Deborah Puccio-Den. Merci Eddy, ou que tu sois, sur le fleuve Mississippi ou à écrire sur quelque canapé.

Cette recherche a été possible grâce à une allocation doctorale de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, une bourse Fulbright et deux années comme membre à l'École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques-Casa de Velázquez, ainsi qu'une bourse de mobilité pour la co-tutelle de l'EHESS. Je suis redevable à ces institutions pour la confiance et le support qu'elles m'ont accordés.

-

Il y a ceux qui ont toujours été là. Pour cela, merci Yves. Je remercie ma famille et mes amis, qui supportent mes départs et accueillent mes retours.

-

Et finalement, bien entendu, je remercie les gens qui peuplent cet ouvrage de leur histoire. S'ils sont placés en dernier, c'est qu'ils occupent le reste de cette thèse. On peut se demander les raisons qui expliquent la relative bienveillance des Ñetas à mon égard. Présomptueusement, j'ai pu penser que c'était parce que j'ai été un bon compagnon de route. Je ne peux les remercier suffisamment pour l'accueil qu'ils m'ont fait dans leur vie remplie.

Résumé et Mots Clefs

À partir de l'histoire d'un « gang »**,** *Los Ñetas*, de sa transplantation et de son évolution entre New York, Barcelone et Guayaquil, ma recherche appréhende la façon dont se construit un collectif, ses rapports à l'Etat et sa « présence au monde » dans un contexte de circulation globale et dans différentes situations politiques. Comment un groupe marginalisé vit il à la fois une période de déclin et de globalisation et arrive à construire un collectif ? Plus généralement, il s'agit de construire une ethnographie du *Monde Ñeta*, dans laquelle le monde est conceptualisé comme créateur et révélateur d'un sens partagé et lieu commun de la relation. Je cherche à comprendre à la fois de quoi le *Monde Ñeta* est fait, la façon dont il se construit et les modalités de son appropriation. Cette thèse s'appuie sur approche multi-située et situationnelle. Elle repose sur une ethnographie de longue durée et sur une immersion dans le gang étalée sur quatre années, à New York, Barcelone et Guayaquil.

Mots clefs : Ethnographie multi-située, Globalisation, Criminalisation. États-Unis, Europe, Amérique Latine. Anthropologie urbaine, Ghetto. Anthropologie des mouvements sociaux, circulations globales.

Abstract and keywords

This study of the "gang" *Los Ñetas*, its history and its evolution from New York to Barcelona and Guayaquil aims to understand the way the collective constructs itself in different parts of the world and still maintains a coherence. Adopting a historical and ethnographic perspective, I discuss the relations of *Los Ñetas*, with their respective States.
This research is based on four years of fieldwork within the "gang" in New York, Barcelona and Guayaquil city. Tracing their circulation has helped me to conceptualize a "Ñeta world". My approach borrows from urban situational analysis, and multi-sited methodology.

Keywords: Multi-sited ethnography, Globalization, Criminalization. United States, Europe, Latin America. Urban Anthropology, Ghetto. Social Movement Anthropology and Global circulation.

Table des matières

Remerciement vi

Résumé et Mots Clefs viii

Abstract and keywords ix

Présentation des personnages 15

Introduction 22

Première Partie : Lutte 44

Interlude 45

Introduction de partie 1 49

Chapitre 1 : Gang, Pandillas, Banda Latina : « We are Revolutionaries » 51

1) Bebo (1992-2006) 53

2) Mikey (2011-2013) 62

3) Le Padrino (2006-2014) 68

Conclusion : logiques et itinéraires de lutte 71

Chapitre 2: Solidarité et marginalité : Le Fondo 84

1) L'organisation du Fondo 87

2) Vivre à la marge du monde du travail 93

Conclusion 107

Chapitre 3 : *El Pueblo*. Du *cypher* dans la ville au *Pueblo Monde* 115

Introduction : Les multiples sens du mot Pueblo 115

1) Le Hood, le Cypher et le Chapter 117

2) Du chapter/capítulo à la *Junta central* : centralisation et circulation 126

Conclusion : un Pueblo Monde 143

Conclusion de partie : 148

Foreclosure ou l'inconfort anthropologique face au déclin 148

Deuxième Partie : Histoire..... 154

Interlude.....155
Introduction de partie 2.....157
Chapitre 4 : Non-Profit, For-Profit et organisations de quartier.....159
1) BFC : de la critique radicale à l'organisation managériale.....160
2) SEBCO : du Non-Profit au for-Profit.....176
3) CCFY : le non-profit sous l'effet du profit.....187
Conclusion.....191
Chapitre 5 : Ethnographie des écrits Ñetas. Découverte et secret.....196
Introduction : Les paper works.....196
1) Suivre le livre, découvrir le secret.....197
2) Actes d'autorités et écriture : usages et circulations des écrits.....210
Conclusion : De la marge au centre du Monde. Ce que fait l'écrit.....223
Chapitre 6 : Ce qui fait histoire. Ce que fait l'histoire.....225
Introduction : L'expérience de l'histoire.....225
1) Les Fils de Carlos : entrer dans la lignée de connaissance.....228
2) Le *liderato* et les rapports à l'histoire.....230
3) L'absence dans le passé : construction et « invisibilisation » de La Asociación.....246
Conclusion : Crise de sens et désenchantement du monde ?.....251
Conclusion de partie 2:.....256
Crise et transformation.....256

Troisième partie : Transformation..... 260

Interlude.....261
Introduction de partie 3.....264
Chapitre 7 : Le *Grito*.....266
Introduction.....266
1) Un rituel.....266
2) L'origine du mot *Grito*.....271
3) Le rapport au lieu.....272
4) Spiritualité.....277
5) Du collectif au public.....282
6) Sens politique du *Grito*.....285
Conclusion.....287

Chapitre 8 : Droit et règle de vie....289
1) Règle et loi (le problème de la nature juridique ou non des règles Ñetas)....290
2) Constitution et Koinos Bios : le contrat social....297
3) Herméneutique et ascètisme Ñeta ? Du texte à la vie....301
Conclusion : Crise et transformation : mouvement existentiel et éthique/morale....309
Chapitre 9 : *De Corazón* ! « Au cœur du sens »....317
Introduction : « De Corazón mis hermanitos »....317
1) L'amour dont le cœur est empli....319
2) Une Colère politique ? Pacification et contrôle....331
3) Récupérer sa vie : frustration et valorisation de soi....337
Conclusion....343
Conclusion de partie 3 :....348
Les *moyens* de la vie *juste*. Éthique et critique politique....348
Epilogue....353

Conclusion....355

Dictionnaire....373
Bibliographie....376

Liste des Cartes :

Carte 1: Le Monde Ñeta....14
Carte 2: 15 plus importants gangs dans le Bronx- années 1970....119
Carte 3: chapters Ñeta ouverts en 1992 et 1993 dans le Bronx....128
Carte 4: unification des chapters Ñeta en 1994 et 1995 dans le Bronx....132
Carte 5: Répartition des shelters dans le South Bronx....186

Liste des figures :

Figure 1: Arbre généalogique des 8 chapters ouverts entre 1992, des 9 chapters ouverts en 1993 et de leur unification en 1994-95....114

Liste des Tableaux :

Tableau 1: comparaison entre le comté du Bronx et la ville de New York....185

Carte 1: Le *Monde Ñeta*

Présentation des personnages

Ce livre se voudrait un reflet de lumière.
Mais je m'aperçois que le papier ne réfléchit pas,
il absorbe.
(...) À vous de trouver l'illumination
dans cette surface de papier blanc.
Lorenzo Mattotti

Bebo

Lorsque je le rencontre, la quarantaine approchant, Bebo est obèse. Hospitalisé en avril 2013 pour un diabète de stade 2 après être tombé dans le coma, il est mis au régime. Sur son ventre énorme sont tatouées trois têtes. Carlos la Sombra, Ernesto Che Guevara, Ramon Betances, père du nationalisme portoricain. D'autres tatouages recouvrent presque entièrement son corps. Cheveux noirs de jais, bouclés mais qu'il coupe courts et qu'il cache souvent sous une casquette de baseball. La peau matte, métisse. Un double menton, de petites lunettes posées sur le nez. Vêtements amples, jean, hoody, T-Shirt, baskets. Un air doux, gentil presque. Bebo a été pendant plus de 10 ans l'un des chefs les plus importants des Ñetas. Il a commencé sa longue ascension depuis le Bronx, le quartier où il a passé la majeure partie de son existence, à l'exception d'une période de jeunesse où la famille s'est installée à Porto Rico, et de quelques années où lui et sa femme sont retournés vivre dans l'île, à la suite de la mort de leur premier enfant. Bebo et Kayla, qui elle-même a été une présidente des Ñetas dans le South Bronx, ont eu deux enfants, Maria et Don, 14 et 18 ans aujourd'hui. C'est son frère, incarcéré à la prison d'État de Rickers Island, qui lui a suggéré au début des années 1990 de monter un *chapter* dans le South Bronx. En quelques années, il a réussi à devenir le secrétaire du South Bronx, puis l'un des présidents de la *Junta central* de New York, la structure chapotant l'ensemble des Ñetas de l'État. Finalement, à partir de 2006, il a été nommé par le leader suprême portoricain comme son porte parole au niveau mondial, dans le même temps où la *Junta central* incorporait sous sa direction l'ensemble des groupes organisés sur le territoire américain. Il est, en l'espace d'une dizaine d'années, devenu l'un des plus influents Ñetas aux Etats-Unis, mais aussi sur la scène internationale. Sa chute n'en a été que plus douloureuse. En 2008, il est exclu de *La Asociacion* qu'il a fait grandir et prospérer. Il garde cependant des

liens, plus amicaux qu'associatifs, avec certains amis, en Espagne, en Italie, et quelques uns, rares, à New York. Il a réussi, pendant toutes ces années où il était encore puissant et bien en vue, à devenir incontournable et compte bien jouer là-dessus maintenant qu'il est mis au ban.
En 2012, Bebo accepte de me faire rencontrer les dirigeants de *La Asociación* à New York, avec qui il n'est pas encore en guerre ouverte. C'est alors que je commence vraiment mon terrain auprès des Ñetas, notamment grâce à Mikey, Tony et Smokey.

Mikey, Tony et Smokey

Mickey a passé la plus grande partie de sa vie d'adulte enfermé dans $9m^2$, et sa vie d'adolescent dans les rues. Il a été un jeune membre des Power Money Rule, un gang du Bronx où il vivait avec sa mère, son frère plus âgé et sa sœur. Il n'a jamais vraiment exercé d'emploi, mis à part les petits boulots de dépannage que lui trouve de temps à autres Tony. Il a vendu de la drogue pour le compte d'un importateur dominicain. Il est entré chez les Ñetas comme le font la plupart, par la prison à Rickers Island, où il a été incarcéré pendant plus de 9 ans. Il a alors loupé la plupart des événements des années 1990, quand les Ñetas se sont reconvertis en une force politique dans les rues de New York. À sa sortie, il a intégré le *chapter* de Bebo où il a réussi à faire sa place. Il est ainsi devenu l'un des personnages clefs, assurant après le départ de Bebo la maintenance du groupe. Mikey vit avec sa femme, Jaselina, et trois de ses sept enfants, dans un shelter, un logement pour familles pauvres, près de Morrissiana, dans le South Bronx. Avec Jaselina, Mikey n'a eu que Pipo, mais a hérité de six autres enfants, en plus de ses demi-sœurs qu'il considère, depuis la défection de leur père, comme ses filles. Une grosse famille en somme, qui constitue en nombre la majorité du *chapter*. Le crâne rasé, il arbore la barbe. Il a un rire tonitruant, de ceux qui vous surprennent et qui vous mettent à l'aise, et accompagne le tout d'une démarche souple, enjouée, charmeuse. Il sait se rendre agréable, presque attentionné. Les bras couverts de tatouages, dont deux visages de femmes que l'on pourrait croire tout droit sorties des dessins de Roy Lichtenstein. Mis à part ces derniers, Mikey n'est pas particulièrement épris de *pop art*, mais il a un goût prononcé pour la photo dont il rêve de faire son métier. Il est présent à toutes les manifestations où se rendent les Ñetas, derrière la table de mixage quand l'occasion s'y prête, ce qui fait de lui l'un des membres les plus impliqués et le dj attitré des soirées. D'où son élection à la présidence et la désertion des salles occupées par les enceintes sonores.

Tony est grand, fortement bâti malgré un ventre qui tend à s'émanciper de la volonté de son propriétaire. Il arbore un calme serein, complété une carrure qui impose le respect. Elevé par une mère portoricaine et un père guatémaltèque, il a grandi à l'ombre du Williamsburg Bridge, dans un quartier du même nom, aujourd'hui fer de lance de la gentrification des classes moyennes blanches venues de Manhattan. Adolescent, il a décidé de se lancer dans le vol de voitures. Avec quelques amis, il dévalisait les rues de Green Point, le quartier polonais plus au Nord, avant de se rendre compte du gain économique que pouvait représenter la vente de la drogue. Il est finalement tombé sous le coup des Rockefeller Drug Laws et a été expédié en prison pour 12 années, mettant fin à sa carrière de petit délinquant. Arrivé à l'âge de 15 ans, il en est ressorti à 27. Il est alors devenu le chef de la discipline, s'occupant de gérer les débordements des membres et la collecte de la cotisation, poste qu'il a obtenu sans grande peine, à en croire les autres membres, vu le petit nombre de postulants. Il est constamment en recherche d'un endroit convenable pour vivre et alterne entre l'appartement de sa mère, celui d'amies et une colocation qui a mal fini. Il a un fils, qu'il ne voit que très rarement.

Approchant la cinquantaine, Smokey est l'un des plus anciens Ñetas encore actifs. Il porte avec lui en permanence des souvenirs aussi vieux que précieux, certains remontant presque aux origines de *La Asociación* à Porto Rico. Aussi jouit-il d'une certaine notoriété, qui suffit au moins à faire accepter ses frasques et débordements, son addiction et ses absences répétées. Il est de ces membres qui ne disparaîtront jamais complétement, précisément à cause de leur façon de disparaître. Il revient toujours au devant des luttes, aux réunions et aux cérémonies spirituelles, transportant son corps sec et son visage creusé, baladant son regard sur les membres présents. C'est à lui que l'on demande de parler les soirs de réunion, après Mickey. S'élève de lui une voix puissante, et quelque chose comme de la hargne. Les muscles serrés, le corps tendu qui suit avec grâce les soubresauts de ses appels à la révolution, il sait faire se lever les foules. Adolescent, il a rencontré les Ñetas dans les centres de rétention pour mineurs à Porto Rico, dont il s'est maintes fois échappé, vivant de hold-up et hantant les baraquements vides des *barios*. Il a fini par s'enfuir de l'île, lassé par les parties de cache-cache avec la police et a rejoint une tante dans Brooklyn. Dans le New York des années 1990, la ville est prise d'une rumeur furieuse, celle du Hip Hop et des soirées dansantes ; celle des trains tagués aux noms improbables, de jeunes criant leur existence sous les harcèlements d'un système judiciaire répressif ; celle de la drogue. Surtout, celle de la drogue. Smokey l'a vendue pendant un temps, avant d'y plonger. En pleine « guerre contre la drogue », il est tombé comme beaucoup. À Rickers Island, il a retrouvé finalement de vieilles connaissances,

qui se sont faite elles aussi une place à l'ombre pour plusieurs années. Il est là, quand les Ñetas s'y reforment. De prison, il a fini par sortir cassé, le corps délesté de tout superflu graisseux, et dont les tatouages à l'encre verte de mauvaise qualité parviennent à grand peine à cacher la maigreur. Smokey a vu ce que le monde de la rue peut donner à voir. Il a tout pris, tout stocké dans le corps. Il est puissant au milieu des siens et redevient malade, vieux et fatigué après, happé par les nuages de blanc de *weed* qui font parti de son lot quotidien. Sans enfant, avec une femme avec qui il se dispute souvent, Smokey passe son temps entre le *project* de sa mère et celui de sa conjointe. Sans travail, il arpente les rues pour vendre des pâtisseries qu'il confectionne chez lui le weekend.

À eux trois, Mikey, Tony et Smokey constituent le corps des Ñetas à New York, sur lequel viennent se greffer aléatoirement d'autres membres tels Braulio, sa femme et ses trois enfants, Jorge et sa femme et enfin Yandel. Les trois familles sont le centre du groupe, et la maison de *La Vieja*, la mère de Mikey, est le lieu dans lequel la plupart se retrouvent lors des fêtes familiales. Gravitent autour de ce groupe restreint composé de 6-7 hommes avec leurs épouses et leurs enfants, une petite vingtaine de membres qui viennent aux réunions les plus importantes et parfois lors des activités militantes telles les manifestations.
Pour accélérer mon entrée dans le South Bronx, je décide de suivre les cours de boxe amateurs donnés dans la salle délabrée de *El Maestro*. Après quelques mois et une sévère tendinite au genou, je remise au placard les gants et mon courage. Mais cela me vaut le surnom de *frenchy* auprès des Ñetas et, étonnamment, un certain respect pour mes connaissances pugilistiques. Je suis dès lors invité à tous les matchs de boxe que dispute Miguel Cotto, le boxeur portoricain héro des Ñetas, et peux dépasser le simple stade des réunions. C'est lors d'une de ces soirées que je suis pris à parti pour danser une *bachata* avec la *Vieja*, la mère de Mikey. Je ne sais pas si c'est mon mouvement de hanche absolument arythmique ou le succès des bouteilles de corona que j'ai amenées avec moi, mais je suis réinvité plusieurs fois.

-

En Septembre 2013, après deux années de terrain à New York, j'arrive finalement en Espagne. Par l'intermédiaire de Bebo, je rencontre le Padrino à Barcelone.

Le Padrino

Quelque chose de doux se dégage de son regard. Pourtant, le Padrino n'est pas connu pour sa douceur, lorsqu'en Président du *Capítulos* des quartiers sud de Guayaquil, il impose sa réputation. Il se balade alors avec un gilet pare-balle sur le torse, habitude bientôt reprise par ses successeurs. Il n'a aucun mal à charmer hommes et femmes qui l'entourent, mais c'est un tout autre homme lorsqu'il s'énerve. Il est, à Barcelone, l'un des Ñetas les plus chevronnés qui a fait ses preuves en Équateur, et dont le nom a traversé l'océan atlantique en même temps que son propriétaire. Il a été l'un des acteurs de la *Junta central* qui a réuni les Ñetas de Barcelone et des environs en 2006, après le passage de Bebo. Il est à ce titre respecté. De taille moyenne, il a le corps d'un ancien athlète de fond qui aurait arrêté l'entrainement et forcé sur la nourriture. Il habite avec sa femme et son enfant de 2 ans, dans un petit village à 2h en train de Barcelone, trajet qu'il emprunte quotidiennement pour aller travailler dans les cuisines d'un restaurant jusqu'à ce qu'il se fasse remercier. Il n'a pas de permis de travail, donc pas de moyens de protester mêmes si les raisons abondent. Il a un autre enfant de 18 ans qui vit avec les parents de son ancienne femme. Après l'échec de la *Junta central* de Barcelone, il a transité par plusieurs capítulos puis a décidé d'organiser le sien en s'entourant de Ñetas nouvellement assermentés, parmi lesquels Charlie et Juli. Il a de bons contacts avec les Ñetas madrilènes qui voient en lui un mentor et il garde d'excellentes relations avec Bebo, devenu un ami proche à la suite de son voyage en Espagne et qu'il appelle fréquemment, via Skype, afin d'avoir ses conseils. Par son statut, ses contacts, son histoire et ses connaissances, il occupe une place centrale dans les Ñetas barcelonais, et rêve de les organiser à nouveau en une *Junta central* afin de faire progresser le travail entamé en 2006.

Il me fait rencontrer plusieurs capítulos de Barcelone, dont *Toro Aladao*, le plus ancien de la ville, dirigé par Edison secondé par *La Jeffa*.

Edison et *La Jeffa*

Edison est aussi calme et en retrait que *La Jeffa* est volubile et occupe l'espace. Il a été élu président du plus anciens capítulo de Barcelone, situé à l'Ouest de la ville. Il est de petite taille, trapu et costaud. Le regard rieur, comme celui d'un gamin qui vient de faire une grosse blague, il est gentil, presque timide. Il se tait la plupart du temps mais semble s'imposer lorsqu'il faut faire entendre sa voix. Il est, de son groupe, celui dont l'emploi est le plus stable, travaillant comme manutentionnaire sur des chantiers en dehors de la ville. Il vit à une heure de voiture de Barcelone, chez ses parents, malgré sa trentaine approchant. Son capítulo

est composé d'une vingtaine de personne et jouit de la réputation de ceux qui sont les premiers, historiquement. Ils « détiennent » les droits sur un parc plus au centre de Barcelone, étendant leur territoire vers le centre. Effacé, Edison est pourtant aimé de tous.

La Jeffa est une Ñetas formée à la guerre des gangs en Équateur, où elle a détroussé les touristes avant de devenir membre de *La Asociación*. Petite, la peau métissée presque noire, les cheveux longs, noirs de jais qu'elle fait retomber avec nonchalance le long de son dos. Elle a une petite voix, mais parle très, très, vite, avec insistance. Elle ne rate pas une occasion de se moquer, avec gentillesses, des hommes qui l'entourent (et surtout de moi) et de parler, avec moins de gentillesse, de ceux qui l'énervent. Elle a passé 9 années dans une prison espagnole pour vente de drogue et vient juste de sortir quand elle s'installe dans un ancien local à coiffure. Elle y héberge la plupart des membres du capítulo et le local fait souvent office de salle de réunion pendant les froides soirées d'hivers. Elle contrôle son monde et s'assure qu'elle touche à tout et à tout le monde, ce qui ne manque pas d'exaspérer certains dont Steven, un jeune en passe de devenir Ñetas, qui finit par s'en aller du groupe. Elle sait user des ses charmes comme de son prestige, mais peut entrer dans une forte colère. À eux deux, Edison et *La Jeffa* font une paire étrange. Alors qu'Edison fait figure de tenue morale, *La Jeffa* s'assure des sorties en boîte, des histoires à raconter le lendemain et des tracasseries comme lots quotidiens.

-

En 2013, je pars pour un court séjour de deux semaines en Équateur, où je suis accueilli à Guayaquil, par Léon, un ami du Padrino. J'y rencontre plusieurs membres, dont Daniel.

Léon et Daniel

Léon a connu le voyage outre-Atlantique en aller-retour. Un aller quand il s'est résolu à vivre en Espagne, partant seul à la conquête de l'Europe. Un retour lorsqu'il est renvoyé manu-militari après avoir été inculpé de vente de drogue et avoir passé plusieurs années dans une prison de Barcelone. Il se retrouve ainsi à vivre depuis 3 ans dans le modeste appartement que sa mère occupe et où vivent déjà sa sœur et ses 5 enfants ainsi que son frère cadet. Ce dernier a connu un parcours en tout point similaire, si ce n'est que ce n'est pas de Barcelone qu'il s'était fait réexpédier, mais de Miami où vit leur père qu'il est allé rejoindre il y a dix années. Devenu ouvrier dans le bâtiment, il arrondit ses fins de mois en convoyant, depuis la Floride, une voiture pleine de cocaïne en provenance d'Équateur, qu'il vend en petite quantité à New York. Lors de son dernier voyage, il s'est non seulement fait arrêter pour possession et

revente de stupéfiants, mais a aggravé son cas avec une tentative de corruption sur agent de police. Les deux frères ont laissé derrière eux femmes et enfants et ne rêvent que de repartir une fois avoir accumulé suffisamment d'argent. Les deux sont des Ñetas de la première heure en Équateur, et Léon a joué un rôle important à Barcelone lors de la *Junta central*. À Guayaquil, ils se tiennent loin des activités des Ñetas préférant se concentrer sur leur voyage de retour. Léon a gardé le gabarit de l'haltérophile qu'il a été dans ses années de collège. Le crâne rasé et un visage dépourvu d'autres expressions que celle de la méfiance, il semble sans cesse sur le qui-vive, parle peu, et répond par un silence plus qu'expressif. Mais derrière cette apparence peu avenante, se dégage de lui un réel sens de l'amitié, une petite lueur au fond des yeux et un amour tendre pour sa fille laissée en Espagne. Il est attentionné avec ses neveux et avec sa mère qu'il aide, les weekends, dans les tâches ménagères. L'appartement, constitué d'une salle commune regroupant salon et cuisine et de deux chambres séparées n'a pas d'air conditionné, ce qui pour Guayaquil est à la fois un luxe et une nécessité. La famille vit dans un *barrios* de la zone Sud, dangereux la nuit, constitué de petites maisons d'un ou deux étages pas plus.

Daniel quant à lui vit plus au Sud, dans ce qui semble être un quartier encore plus dangereux. Petit avec un corps étrangement composé, le regard enjoué et rieur, il est devenu le secrétaire attitré de la Asociacion à Guayaquil en collectionnant, depuis l'origine du groupe en Équateur, tout ce qui a trait aux Ñetas : articles de presse, règles de conduite, messages de conscience interne, lettres de détenus. Il entretient à ce titre des relations épistolaires avec Bebo et Smokey et avec certains Ñetas à Porto Rico ou en Europe. Il a participé aux guerres de gangs entre Latin Kings et Ñetas avant que la trêve ne soit déclarée, et se consacre aujourd'hui à son travail de gardien de sécurité dans un Mall.

-

Ecrire sur quelqu'un revient à l'épuiser, à le réduire en mots. Des instants sont capturés et en même temps vidés de leur vie. J'ai essayé de rendre compte le plus fidèlement possible dans les pages qui suivent de mon expérience au sein de *La Asociación*. Je doute y avoir réellement réussi. Les personnages de cette histoire seront peut-être déçus de se voir ainsi décrits. Lorsque je les rencontre en 2011, Bebo a 37 ans, Mikey 34, Tony 37 et Smokey 46. Le Padrino en 2013 en a 33, comme Léon alors que Daniel a 36 ans.

Introduction

« De Corazón Hermanito.
C'est avec tout le respect que je t'écris ... »[1]

La lettre

New York, mai 2014. J'arrive dans l'appartement de Bebo dans le South Bronx. Cela fait six mois que je ne l'ai pas revu, depuis mon départ pour l'Espagne. Je connais Bebo depuis maintenant quatre ans, le début de ma recherche. C'est lui qui m'a parlé pour la première fois des Ñeta dont il a été, jusqu'en 2010, un des leaders les plus haut placés à New York, même s'il est aujourd'hui en disgrâce. C'est aussi lui qui a téléphoné au Padrino, l'un des leaders de Barcelone, pour le prévenir de ma venue et de mon travail. Ils m'ont à eux deux introduit tour à tour dans le monde Ñetas.

Bebo occupe avec sa femme et sa fille un trois pièces dans un *project*[2] du South Bronx. Après m'avoir mis au courant des dernières nouvelles, il me parle de la lettre que le Padrino lui a envoyée il y a quelques mois par Facebook. Cette lettre est destinée au leader international des Ñetas, le *leader máximo*, qui est emprisonné à Porto Rico. Mais le Padrino l'a d'abord envoyée à Bebo, dont il attend des conseils, une relecture avisée et un rôle d'intermédiaire car, malgré sa mise à l'écart, ce dernier a gardé des contacts dans la hiérarchie Ñeta.
La lettre pose une série de questions et remet en cause certaines règles Ñetas, parmi lesquelles les châtiments corporels, la peine de mort à l'intérieur du groupe, la place des homosexuels qui, s'ils peuvent devenir membres des Ñetas, n'ont pas le droit de vote et enfin l'interdiction d'interagir avec la police. Le Padrino exprime ses doutes et ses critiques sur ces règles qui lui semblent dépassées mais qui restent inscrites dans le *liderato*, le livre des Ñetas. Accoudé à la table de la cuisine, Bebo rédige une réponse que je devrai transmettre en main propre au Padrino. Selon lui, sa lettre est bien trop polémique pour être envoyée à Porto Rico, raison pour laquelle il n'a pas rempli sa tâche d'intermédiaire.
Cet échange de lettres n'est que la poursuite des rapports que le Padrino et Bebo entretiennent depuis quelques mois et auxquels j'ai pu participer. Il rend compte d'un moment dans

[1] Premières phrases de la lettre qu'adresse le Padrino à Bebo en 2014.
[2] Les *project* sont les logements sociaux de la ville de New York.

l'histoire des Ñetas, du processus de circulation, des modalités d'échanges entre différents groupes Ñetas dans des rapports hiérarchisés et des discussions autour des règles qui ordonnent le fonctionnement des groupes.

Dans ce travail de thèse j'ai cherché à comprendre comment s'opère ce processus de circulation, ce qu'il produit comme collectif multi-situé à la fois dans les imaginaires et dans les pratiques des membres et des groupes. Que dit-il du rapport au monde d'un groupe marginalisé mais organisé ? Et donc de la place de ce groupe dans le monde, de sa capacité à se transformer et à transformer le monde ?

Mon entrée dans l'histoire Ñetas s'est faite à un moment paradoxal pour le groupe, celui d'une tentative de réorganisation « mondiale » alors que le groupe est affaibli, tout au moins en nombre. Cette situation s'accompagne d'une marginalisation et d'une paupérisation accrues des membres de *La Asociación* depuis la crise économique qui a frappé les États Unis et plus durement encore l'Espagne en 2008. Lorsque je rencontre les Ñetas en 2011 à New York, puis en 2013 à Barcelone et encore en 2014 à Guayaquil, *La Asociación* est entrée dans une forme de crise de sens, d'organisation, d'image et d'interprétation. Mon point de vue d'observation sur ce monde est ainsi celui d'une crise[3]. Mais, cette crise ne se résume pas au conflit pour les Ñetas. Elle peut être aussi un point de tension et de passage ; elle ouvre des potentialités et de multiples possibilités.

Au cours de mon enquête, j'ai été aux prises de deux discours et de deux images qui me semblaient contradictoires. Ceux d'un groupe mondial, puissant par ses nombreuses ramifications, et en même temps ceux d'un groupe en déclin, dont les auto-narrations semblaient être la seule trace de l'existence réelle. Pendant longtemps, je fus ainsi mal à l'aise quant à mon objet de recherche, me demandant si ma seule présence ne faisait pas exister cet objet[4]. Comment en effet travailler sur un groupe qui ne semblait parfois ne plus être que son ombre, dont on me cachait les effectifs, qui ne semblait vivre que dans un passé sans cesse raconté mais dont, en même temps, je percevais les engagements, les échanges, les valeurs ?

[3] En ce sens, la crise est le point d'observation épistémologique sur ce terrain et la situation par laquelle je suis entré sur celui-ci. La crise forme la situation Ñeta de mon enquête. Elle permet de révéler, rendre compte et donner du sens aux actions et pratiques que j'ai pu observer. Je reviendrai sur ce point dans le chapitre 6 et dans la troisième partie, en prenant appui sur les travaux de Janet Roitman et Henrik Vigh.

[4] D'un point de vue pratique, c'est le cas, puisque sans la présence de l'anthropologue, le sujet de l'enquête n'est pas objectivé. Cependant, je fus longtemps poursuivi par l'idée que les Ñetas mettaient en scène pour moi une communauté d'existence et que ma présence leur servait à se revaloriser.

De fait, le sujet de mon enquête a autant été le monde Ñetas que son déclin ou son entrée en crise. Je tente donc dans ce travail de saisir ce qui se défait, se recompose ou se prolonge.

1) Les Ñetas. Histoire, circulations, déclin

- *Carlos et la genèse de La Asociación*

L'histoire des Ñetas ou *La Asociación*[5], comme l'appellent aussi ses membres, débute dans les années 1980 à l'intérieur du système carcéral portoricain. Leur fondateur mythique (assassiné avant la constitution du groupe mais considéré comme son fondateur dans l'histoire interne), Carlos Torres Iriarte, alias Carlos La Sombra, prisonnier de droit commun, côtoie les prisonniers politiques pro indépendantistes incarcérés en même temps que lui. Directement ou indirectement, ceux-ci contribuent à sa formation politique. Carlos lutte pour les droits des prisonniers et participe activement à plusieurs soulèvements et grèves dont, en 1974, la révolte de la prison La Princesa qui représente pour les Ñetas l'acte fondateur de leur mouvement. Le 30 mars 1981, Carlos La Sombra est assassiné par le leader d'un groupe rival, dans la prison fédérale de Oso Blanco, à Rio Piedras. C'est alors que nait réellement *La Asociación*. Le groupe se développe comme organisation politique carcérale informelle et il adopte les principes politiques des prisonniers pro-indépendantistes portoricains. S'imposant par la force, *La Asociación* devient le premier groupe organisé dans les prisons portoricaines.
Après ce moment fondateur, l'histoire des Ñetas est marquée par des transformations successives liées à différentes étapes d'exportation du groupe, au passage d'une organisation de prison à un gang de rue puis aux tentatives de pacification.

[5] Plusieurs histoires circulent autour de la provenance du mot Ñeta. Selon l'une de ces histoires, le mot appartient à la langue des Tainos, les habitants précolombiens des Antilles décimés par l'arrivée des européens. Lorsqu'un homme venait d'avoir un enfant mâle, il allait au sommet d'une montagne crier « Ñeta » en guise d'accueil du nouveau né. Une autre histoire circule selon laquelle le mot aurait été prononcé par un chef Taino, toujours au sommet d'une montagne, pour appeler à la révolte contre l'occupant espagnol. Cette histoire et la mise en relation avec les Tainos a circulé puisque le Padrino a tatoué sur la quasi entièreté de son dos l'image d'un homme Taino –c'est lui qui me décrira l'image-, torse nu et vêtu d'une sorte de robe en feuilles, criant du haut d'une montagne. Selon Bebo pourtant, le « Ñ » n'appartient pas à l'alphabet précolombien, et le mot « Ñeta » ne peut donc être Taino. Il s'agirait du diminutif de « puñeta », une insulte utilisée dans les prisons de Porto Rico. Les insultes étant interdites par l'administration carcérale, les prisonniers auraient alors utilisé ce diminutif.

- De Porto Rico aux Etats-Unis, des prisons aux rues de la ville

Suite aux vagues d'immigrations successives de portoricains sur la côte Est des Etats-Unis et aux politiques de tolérance zéro mises en place dans les années 1990 à New York, les Ñetas s'implantent dans le système carcéral new-yorkais à partir de l'île-prison de Rikers Island. *La Asociación* se développe, pour la première fois de son histoire, en dehors du système carcéral, dans les rues de New York d'abord, puis le long de la côte Est, lorsque certains de ces prisonniers sont relâchés. Les années 1990 sont marquées par un recul de la dimension politique du groupe et par son évolution vers la criminalité de rue. Les conflits font rage avec d'autres groupes de rue tels les Latin Kings, les Bloods et les Crips. C'est au cours de cette période que *La Asociación* est catégorisée comme gang, tant par les pouvoirs publics, par les médias que par ses membres. Dans la même période pourtant, certains des leaders des différents groupes Ñetas organisent des ateliers d'auto-éducation et des pèlerinages à Porto Rico, afin de renouer avec les principes et avec l'histoire du mouvement. Cette transformation est facilitée par l'appui d'anciens membres du Young Lords Party, l'équivalent portoricain du Black Panthers Party dans le South Bronx, ainsi que celui d'anciens membres de gangs des années 1970. Elle se fait aussi en réaction à la répression policière qui s'abat dans les quartiers populaires à l'occasion de la politique de tolérance Zéro du maire Giuliani. En se réorientant vers différentes actions politiques, les Ñetas de New York se réorganisent et centralisent leur structure. C'est à cette période qu'est écrit le *liderato*, le livre rédigé par les Ñetas qui regroupe le récit de l'histoire de Carlos et de *La Asociación*, les règles internes, la philosophie et les messages de membres importants. Les Ñetas de New York sont bientôt rejoints par les Ñetas de plusieurs États limitrophes, comme le New Jersey et plus loin encore le Connecticut ou la Floride. Au milieu des années 1990, le groupe comprend plusieurs milliers de membres, tous réunis sous le même commandement, la *Junta central*. Cette redirection des actions du groupe vers des formes plus pacifiques et tournées vers son histoire politique crée cependant une guerre fratricide qui mènera à sa scission et à la diminution drastique du nombre des membres qui passe alors à quelques centaines.

Par ailleurs, vers 1993, suite à l'expulsion des États-Unis de deux prisonniers équatoriens membres des Ñetas, le groupe s'étend en Amérique Latine (Chili, Pérou, Bolivie) de l'Équateur où il est aujourd'hui fortement implanté. À Guayaquil, lieu de l'enracinement de *La Asociación* en Amérique du Sud, le groupe entre en guerre contre les Latin Kings qui ont suivi la même circulation.

- Immigration, légalisation, déclin

Arrivés en Espagne par le biais de l'immigration équatorienne dans les années 2000, les Ñetas s'implantent à Barcelone et à Madrid. Rapidement, une guerre éclate avec d'autres groupes ayant suivi le même type de circulation depuis New York, notamment les Latin Kings et les Dominicans Don't Play. Mais en 2006, à la suite de tractations avec les autorités catalanes et grâce à la médiation de Luis Barrios, un prêtre new-yorkais influent parmi les Latin Kings, et celle de Bebo, alors porte parole des Ñetas, un traité de paix est signé entre les groupes. Dans ce processus, les membres acceptent de se transformer en une association socio-culturelle, sportive et musicale, légalement reconnue par le gouvernement catalan. À Madrid cependant, les Ñetas sont toujours illégaux et passibles d'incarcération pour association de malfaiteurs, voire d'expulsion du territoire espagnol. À Barcelone, depuis le passage de Bebo, les Ñetas se sont organisés sous le même modèle que les Ñetas à New York, centralisant leur organisation sous le même commandement, la *Junta central*. Cependant, suite aux malversations du leader d'alors et aux conflits internes, la structure se délite. Car si une partie des Ñetas accepte de rentrer dans le rang et de suivre la ligne de Bebo, une autre partie décide de continuer ses activités de gangstérisme.
Outre l'Espagne et l'Équateur, les Ñetas sont aussi présents en Italie, en République Dominicaine, au Canada et encore en Russie. Poussés par la crise économique de 2008, certains équatoriens Ñetas vivant en Espagne émigrent vers le Chili où ils développent *La Asociación*.

- Une organisation multi-située

L'histoire des Ñetas croise ainsi des histoires migratoires et s'inscrit dans des contextes sociaux, urbains et politiques différents. La réalité Ñetas est donc loin d'être homogène et elle s'inscrit dans des dynamiques diverses. À New York, au moment de l'enquête, *La Asociación* évolue essentiellement autour de quatre familles portoricaines. Celle de Mikey, le président du groupe, qui est centrale puisqu'il a avec sa compagne Jaselina sept enfants, tous membres des Ñetas. Celle de Smokey, dont la compagne est aussi membre des Ñetas. Celle de Braulio et de sa conjointe, avec leurs trois enfants, et celle de Jorge, qui vit avec sa femme, Ñetas elle aussi. Autour de ce noyau gravitent Tony et Yandel, qui sont parmi les membres les plus actifs. Au-delà de ce cercle restreint, il arrive que plusieurs Ñetas viennent prêter main forte ponctuellement, faisant ainsi monter à une petite trentaine le nombre des membres. De fait, à

New York, le recrutement de nouveaux membres peine à sortir de la zone familiale. Peu de jeunes (15-20 ans), mis à part les enfants des membres, participent aux activités. Les Ñetas ne sont pratiquement plus présents dans les prisons, où ils ont été débordés et remplacés par les Crips et le Bloods d'abord, puis par les Muslims[6]. En l'espace de dix ans, les Ñetas sont ainsi passés, selon ce qu'en disent les membres à New York, de plusieurs milliers à moins de cinquante membres. Il semble cependant qu'ils soient un peu plus nombreux dans le New Jersey où Bebo est devenu conseiller de l'actuel leader[7].

À Barcelone, les Ñetas, en majorité immigrés ou fils d'immigrés équatoriens, sont éclatés et isolés en *capítulos*, les sous-groupes Ñetas. Le *capítulo* Toro Alado, l'un des plus vieux sous-groupe de Barcelone, ne comprend pas plus d'une petite dizaine de membres. Les trois autres *capítulos* alliés que fréquente le Padrino connaissent la même situation. Par contre, le recrutement est plus actif qu'il ne l'est à New York et les membres plus jeunes (15-25 ans, contre 30-35 ans à New York). En 2013, lorsque je le rencontre, le Padrino vient juste d'ouvrir son propre groupe qui ne compte encore que quatre personnes. Selon lui, il n'y aurait plus que cent à cent cinquante Ñetas actifs dans la ville, alors qu'ils étaient vraisemblablement plus de trois cent entre 2003 et 2006. À Madrid, les Ñetas sont plus nombreux (chacun des six *capítulos* que j'ai rencontrés compte entre quarante et cinquante membres) et continuent à se développer. Dans l'ensemble de l'Espagne, *La Asociación* reste extrêmement présente dans le système carcéral.

En Équateur enfin, le retour des Ñetas émigrés en Espagne participe à l'augmentation du nombre des membres et transforme la dynamique interne de *La Asociación*. Malgré tout, lors de mon séjour à Guayaquil, il ne m'a pas semblé que *La Asociación* était particulièrement active en dehors de ses réunions internes, comme c'est le cas à Barcelone

Enfin, à Porto Rico, les Ñetas existent toujours dans les prisons mais ne sont jamais devenus une organisation de rue.

Pour autant, dans ces différents sites, les Ñetas suivent la même organisation en *chapters*, en anglais, ou *capítulos*, en espagnol, qui correspondent à des sous-groupes[8]. Il est arrivé à

[6] C'est ainsi que les Ñetas nomment les prisonniers musulmans qui forment, selon eux, un gang de prisonniers au même titre que les Bloods et les Crips.

[7] Qu'il s'agisse de New York, Barcelone ou Guayaquil, il est impossible de savoir avec exactitude le nombre de membres Ñetas. Il existe pourtant un document, *la matricula,* conservé par chaque leader, qui recense les membres de son groupe. Il ne m'a jamais été donné l'occasion de consulter ces archives. Ces informations se basent sur mes conversations avec certains membres, sur leurs propres approximations ainsi que sur mes observations quotidiennes et fréquentations des fêtes, activités et manifestations.

[8] Dans la suite de cette thèse, je nommerai *chapters* les groupes Ñetas à New York et capítulos ceux qui sont en Espagne ou en Équateur.

plusieurs reprises dans l'histoire de *La Asociación* que plusieurs c*hapters* se réunissent pour former une *Junta central*, une structure centralisant et dirigeant les actions. Chaque *chapter*/ *capítulo* est dirigé par un président, le *primero*, élu par les membres. Ce dernier est parfois assisté par un *secundo* et aidé dans ses décisions par un *asesor*, souvent un des membres les plus anciens du groupe, réputé pour sa sagesse. En fonction de l'importance numérique du *chapter/capítulo*, il peut y avoir un secrétaire chargé de prendre les notes dans les réunions, de conserver les écrits du groupe et de rendre compte des actions du groupe. Il peut y avoir enfin un trésorier, un responsable de la discipline (*moderador de disciplina*) et éventuellement un *vocale*, qui assure le lien entre le groupe et les autres *chapters/capítulos* voire la *Junta central* si elle existe. Chaque position est élective, votée par l'ensemble des membres du groupe, appelés *guerreros*. Chaque *guerrero* a le droit de parole aux réunions collectives et celui de proposer la destitution des responsables élus. Il n'y a pas de discrimination de principe envers les femmes ; plusieurs d'entre elles ont été *primero* de *chapters/capítulos* par ailleurs majoritairement masculins. Les homosexuels ont le droit d'être membres mais pas celui de voter. Formellement, le *leader máximo* portoricain dirige ce monde Ñeta même si cette autorité est aujourd'hui discutée.

À partir de 2006 et du voyage de Bebo en Espagne, Ñetas espagnols, américains et équatoriens sont en contact, s'échangent des lettres, plus rarement de l'argent et organisent des actions communes à distance. Bebo transmet ses informations au *leader máximo* et s'en fait le porte parole. Des Ñetas en Équateur ou en Espagne joignent les leaders de la *Junta central* à New York pour leur poser des questions sur Carlos ou sur tel ou tel aspect du *liderato*. Cependant, à la suite de la mise l'écart de Bebo, les connexions qui étaient établies de part et d'autres se font plus rares alors que certains rapports se tendent.

Comment qualifier et définir les Ñetas à partir de cette histoire et des contradictions du présent? Ce sera une des questions à laquelle cette thèse tente de répondre. On peut ici, *a minima*, avancer que les Ñetas sont un mouvement de personnes marginalisé/es, né en prison puis développé dans des quartiers ghettoisés, qui s'est *globalisé* tout en entrant dans une dynamique d'affaiblissement. Les Ñetas sont à la fois à la marge de la société, économiquement, territorialement, parfois du point de vue de la loi et politiquement ; leur mouvement est à la marge des mouvements sociaux car non reconnu comme tel. Cette thèse interroge pourtant les capacités transformatrices, du collectif et de l'individu, que développent les Ñetas. Alors que le groupe semble en déclin, éclaté en divers points du monde, tiraillé entre la reconnaissance ou au contraire la défiance vis à vis de l'État, comment expliquer que

La Asociación existe encore ? La notion de *Monde* me permet d'appréhender les modalités de construction et d'existence d'un « nous » Ñetas, et ses capacités de résistance et de transformation.

2) Un *Monde* Ñeta

À Barcelone, assis à même le sol de son petit appartement, le Padrino se concentre sur la lecture de la lettre que Bebo m'a demandé de lui transmettre quelques semaines plus tôt. Ne me laissant pas le temps de lui expliquer le détail de ma discussion avec ce dernier, il me gratifie d'un sourire.

LE PADRINO : Merci.

MARTIN : Mais…

LE PADRINO : Tout va bien. Il ne reste plus qu'à se mettre au travail.

J'ai mis plusieurs mois à comprendre la réaction si positive du Padrino. Il me semblait que l'échange n'avait pas donné de réponse satisfaisante aux questions qu'il avait posées. De fait, si les questions du Padrino n'ont pas été transmises au leader portoricain, le lien entre les Ñetas -véritable sens de la correspondance - a été établi. Cet échange permet au Padrino de montrer à Bebo son désir de réunifier les Ñetas « au niveau mondial », tout en se dégageant plus ou moins de la tutelle de Porto Rico. Si Bebo est plus frileux sur ce dernier point, il répond positivement au désir d'unification. Par son rôle de médiateur, il cherche par ailleurs à s'assurer des deux côtés de l'Atlantique une position de conseiller, sinon de leader, en tout cas d'intermédiaire obligatoire.

- La métaphore du Monde

Ce que laisse supposer cette correspondance entre Bebo et le Padrino est l'existence d'un *Monde*[9] Ñetas. Je prends ici la métaphore du *Monde* du point de vue de l'approche interactionniste que développe le sociologue américain Howard Becker dans son livre, *Les monde de l'art*[10]. Selon lui, le monde est extensible et fondé sur la prise de conscience de l'existence des autres par les différents acteurs[11]. Ce *Monde* n'« est » pas, comme l'indique le philosophe américain Nelson Goodman[12], mais il se fabrique. Cette insistance sur la composition oblige le chercheur à se demander de quoi les mondes sont faits, quels sont les processus –historiques- de leur composition –ou de leur décomposition-, leurs pondérations ou leurs différents agencements. Ainsi, le *Monde* s'appréhende comme une construction –ou plutôt une perpétuelle reconstruction- et non comme un donné. Cependant, j'ajoute à l'approche de Becker deux dimensions. Une dimension territoriale, car le monde que j'analyse se construit dans des territoires marginalisés et dans la mise en relation de ces territoires. Cette approche urbaine est importante et sera discutée tout particulièrement dans la première partie de cette thèse. La deuxième dimension est celle d'un vecteur propositionnel. Dans son exploration du terme « monde » en anthropologie, l'anthropologue portugais João de Pina-Cabral[13] indique qu'habiter le monde en tant qu'humain ne revient pas seulement à être dans le monde ou à être dirigé par le monde, mais à le confronter formellement, dans le sens de le penser en termes propositionnel. Habiter le monde serait avoir sur lui des opinions et des propositions. Une façon de découvrir ce que le monde est, serait alors de ne pas se limiter à une collecte des différentes compositions, mais de voir comment le monde se présente dans les vies historiquement situées des gens qui l'habitent et qui le pensent.

La métaphore du monde ouvre chez Becker sur une sociologie du possible, où l'action de chacun des acteurs n'est pas déterminée par « quelque chose comme la structure globale du monde en question »[14]. L'anthropologue anglais Tim Ingold formule la même critique du

[9] Dans la suite de cette thèse, j'indique *Monde* en italique et avec une majuscule lorsque je me réfère à ma proposition théorique d'un *Monde* Ñeta.

[10] Becker, Howard Saul, Pierre-Michel Menger, and Jeanne Bouniort. *Les mondes de l'art*. Paris: Flammarion, 1988.

[11] Chez Becker, la métaphore du monde n'est ni spatiale ni culturelle, mais porte sur l'activité collective, ce quelque chose que des gens sont en train de faire ensemble.

[12] Goodman, Nelson. *Manières de faire des mondes*. [Paris]: Gallimard, 2006.

[13] Pina-Cabral, João de. "World an anthropological examination (part 1)" *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 4, no. 1 (2013): 49–73.

[14] Dans un entretien réalisé avec Alain Pessin, Becker oppose la notion de « monde » à celle de « champ » de Bourdieu sur deux points. Tout d'abord, la notion de champ se base selon lui sur les relations de dominations où les acteurs seraient contraints d'agir selon un « champ de force » alors que la notion de monde prend en compte

structuralisme[15]. Il propose de s'intéresser aux ontogénies[16], -« c'est-à-dire au développement, à la maturation d'un être humain et au processus grâce auquel celui-ci vient au monde et se développe »-, plutôt qu'aux ontologies -« c'est-à-dire aux manières d'être au monde que les société humaines ont inventées ». L'être humain est alors moins placé dans un monde auquel il doit obéir (*« agent de structures qui le dépassent et l'entourent* »), mais il existe avec le monde. Cette attention au possible est au cœur même de la notion de *worlding* développée par Ananya Roy et Aiwha Ong dans leur ouvrage « *Worlding cities* »[17]. Ces auteures développent une approche du « *worlding* »[18], ou « l'art d'être global », comme pratiques quotidiennes et situées d'imagination et de formulation de configurations sociales alternatives du monde[19]. Elles lient le *worlding* à la notion d'émergence et à l'idée que les situations globales sont sans cesse en formation. Ainsi, le *worlding* ne se réfère pas à un processus politique unifié ou à une vision binaire du monde comme un ordre stabilisé[20], mais à des pratiques spatiales diverses et à l'émergence d'espaces liés à des flux d'idées, d'actions et d'objets.

Les Ñetas n'utilisent pas le terme de *Monde*, bien que le Padrino parle d'un « plan mondial ». Pour autant, le *Monde Ñeta* existe dans la pratique, comme le montre l'usage de l'écrit, qu'il s'agisse de correspondances, comme celle échangée par le Padrino, Bebo et le *leader máximo,* ou du *liderato* qui voyage entre Barcelone, New York, Porto Rico et Guayaquil. Il existe aussi

---

« plusieurs personnes faisant quelque chose ensemble ». Ensuite, l'idée de champ relèverait plus, selon Becker, de la métaphore que de la simple tentative de description et d'une approche *philosophico-sociologique* conduisant à la recherche de l'essence du social. Au contraire, la notion de monde se base sur une approche de type *sociologico-ethnographique* essayant de découvrir de manière empirique les diverses possibilités de la vie sociale. Voir : "Howard S. Becker et Alain Pessin: Dialogue sur les notions de Monde et de Champ." *SOART Sociologie de l'art* 8, no. 1 (2006): 163–80.

[15] Ingold, Tim, Philippe Descola, Michel Lussault, and Benjamin Fau. *Être au monde, quelle expérience commune ? débat*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2014.

[16] À défaut d'utiliser le terme de monde, Tim Ingold utilise celui d'environnement, qui me semble assez proche et qui permet de concevoir le monde comme une zone d'interprétation à l'intérieur de laquelle « nos vie et celles des autres s'entremêlent ». p19, Ingold, Tim, Philippe Descola, Michel Lussault, and Benjamin Fau., (2014) *Op. Cit.* Voir aussi : Ingold, Tim, and Routledge. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London; New York: Routledge, 2011. Voir aussi : Ingold, Tim, and Pierre Madelin. *Marcher avec les dragons*. [Bruxelles]: Zones sensibles, 2013.

[17] Roy, Ananya, and Aihwa Ong. *Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global*. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

[18] Il n'existe pas de traduction du concept de « worlding » qui est de plus en plus utilisé en études urbaines. Je l'utilise ici comme la capacité à être global, pour un individus ou un groupe.

[19] Dans le syllabus de son cours, intitulé *Worlding*, Kathleen Stewart indique que le terme « worlding » recoupe une façon d'approcher les ensembles, les systèmes, les réseaux ou la culture d'une manière qui prend en compte l'émergence, l'assemblage d'entités disparates et l'expérience ou la situation d'être « dans » quelque chose. Voir : https://www.utexas.edu/cola/depts/anthropology/faculty/kcs.

[20] Dans leur introduction, les auteures font référence aux travaux de Hardt et Negri sur la « multitude ». Elles leur reprochent une vision trop binaire des processus de *worlding* et des transformations globales qui ne rendrait pas compte de l'hétérogénéité des pratiques de *worlding*. Voir aussi Collier, S.J. and Ong, A. (2005) Global assemblages, anthropological problems. In A. Ong and S. Collier (eds.) *Global Assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Malden, MA: Blackwell, pp. 3–21.

à travers une forme d'imagination collective qui s'appuie sur une histoire dont Porto Rico reste le centre. Si la présence de l'île Porto Rico est spectrale, le *leader máximo* reste incontournable. La proposition du Padrino d'un *plan de trabajo* (plan de travail) montre que le monde est aussi projections et propositions. Et enfin, il existe comme expérience. La plupart des trajectoires personnelles des membres s'inscrivent dans une histoire de migration, qu'elle soit transnationale –entre l'Équateur et l'Espagne par exemple- ou trans-États fédérés –entre Porto Rico et New York par exemple-. En se déplaçant, chaque membre a le monde en tête et participe à son existence. Mais en devenant Ñetas, c'est à bien plus que l'expérience d'être dans le monde –ce qui peut être dit de l'expérience migratoire-, que le *Monde Ñeta* se réfère, mais à la mise en place collective, en plusieurs points du globe, d'une cartographie du *Monde* propre aux Ñetas, qu'ils parcourent sinon connaissent. Il s'agit de la conscience de cette condition d'être dans un monde partagé, commun. C'est ce que Michel Agier nomme la conscience cosmopolite, le fait de « vivre ici et maintenant (localement) ave le monde en tête, à la fois contexte et projection »[21]. C'est cette « perception empirique » que mentionne Marc Abélès « chez les individus, par-delà leurs attaches territoriales et leurs identités culturelles, d'une appartenance à un monde global »[22]. Sauf qu'ici cette conscience, cette perception empirique, est partagée, délimitée géographiquement, et ne concerne qu'un groupe qu'elle contribue à faire exister.

La lettre du Padrino fait entrevoir un *Monde Ñetas* à partir de trois pôles : New York, Barcelone et Porto Rico, mais il faudrait y ajouter Guayaquil d'où vient le Padrino. Les Ñetas partagent une cartographie de leur monde, faite de nœuds, de lieux d'intersections et de moments de croisements. Guayaquil est l'un de ces nœuds qui n'a pas la même force pour les Ñetas de Barcelone, en majorité originaires d'Equateur, ou pour les Ñetas new-yorkais, n'ayant pris connaissance de l'existence du groupe sud-américain que tardivement. Le voyage au cours duquel Bebo rencontre le Padrino à Barcelone en 2006 constitue un nœud temporel important, tant pour les Ñetas de Barcelone, d'Équateur que pour ceux de New York.

Cette thèse cherche à rendre compte de la constitution de ce *Monde* et de la manière dont les Ñetas habitent ce *Monde*. Plusieurs travaux ont déjà appréhendé la globalisation des structures

[21] Agier, Michel. *La condition cosmopolite: l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris: la Découverte, 2013.
[22] Abélès, Marc. *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Payot, 2008. p8

criminelles[23] du point de vue des enjeux des politiques publiques ou de l'organisation du crime. Je chercherai ici, à partir d'une approche ethnographique, à rendre compte de ce que la globalisation de *La Asociación* veut dire pour ses membres en l'analysant à partir des contextes et du moment de ma recherche. Il ne s'agira donc pas seulement de montrer que le groupe s'est globalisé, qu'il s'agit d'un *gang* global, mais de comprendre quelle expérience individuelle et collective, sociale, politique et urbaine cette globalité produit. À partir de l'histoire des Ñetas, de leur transplantation et de leur évolution entre New York, Barcelone et Guayaquil, l'objectif est d'appréhender la façon dont se construit et se transforme ce collectif, ses relations aux autres -pensés comme autres-, sa « présence au monde » et ses rapports au territoire vécu ou imaginé. Ce *Monde* n'est pas uniforme ; il est aussi fait de conflits et de discordances. Le Padrino se réfère à Bebo au lieu d'envoyer directement sa lettre au leader suprême de Porto Rico, faisant entrevoir les stratégies et les hiérarchies qui le parcourent. Il est mouvant, fait de nœuds de gravitations ; certains lieux sont plus importants que d'autres et attirent comme des aimants. Ces conflits, ces forces de gravitations se sont forgés dans l'histoire. Le *Monde* conserve une histoire de ses différents mouvements d'expansion ou de rétraction et je m'attache dans cette thèse à reconstruire les processus à l'œuvre. Je chercherai donc à mettre en lumière la teneur et les valeurs de ce *Monde Ñetas*. Il s'agit de rendre compte de la constitution de ce *Monde*, de comprendre de quoi il est fait sans toutefois oublier d'en saisir l'extérieur, à savoir les relations qu'entretiennent les Ñetas avec les différents *autres* à ce monde.

- Le monde global

Décrire ce *Monde Ñetas* oblige l'anthropologue à réfléchir au monde et à la capacité de l'anthropologie à comprendre et faire sens de l'engagement et de la présence des Ñetas dans un monde globalisé. Dans leur introduction à l'ouvrage collectif, *Le tournant global des sciences sociales*, Alain Caillé et Stéphane Dufoix indiquent que le *moment global*[24]

[23] Voir Hagedorn, John. *A World of Gangs: Armed Young Men and Gangsta Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. ; Flynn, Michael, and David Brotherton, eds. *Globalizing the Streets: Cross-Cultural Perspectives on Youth, Social Control, and Empowerment*. New York: Columbia University Press, 2008. ; Hazlehurst, Kayleen M, and Cameron Hazlehurst. *Gangs and Youth Subcultures International Explorations*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998. ; Klein, Malcolm W, ed. *The Eurogang Paradox: Street Gangs and Youth Groups in the US and Europe*. Dordrecht [u.a.]: Kluwer Acad. Publ., 2001.

[24] Les auteurs différencient un moment global des nombreux tournants disciplinaires en ce que la force et « la simultanéité dans plusieurs disciplines est moins l'effet d'une mode passagère que d'une transformation en profondeur de certaines fractions de la discipline », p10-11. Caillé, Alain, and Stéphane Dufoix. *Le tournant global des sciences sociales*. Paris: Découverte, 2013.

commence véritablement à se structurer à la fin des années 1980 et au début des années 1990, sous l'effet d'une convergence de transformations radicales (éclatement de l'URSS, indépendance de nombreux pays, apparition de nouvelles techniques de communication). La référence à la globalisation, expliquent ces deux auteurs, désigne la prise en compte de ces changements ainsi que leurs explications.

Comme le note l'anthropologue portugais João de Pina-Cabral, la signification du mot « monde » n'est pas évidente malgré son usage accru en sciences sociales. Le mot lui-même est polysémique. Le dictionnaire Larousse le définit ainsi : « ensemble de tout ce qui existe, de façon réelle et concrète », alors que l'appréciation courante renverrait à la planète terre. Etymologiquement, le mot « monde » vient du latin *mundus*, signifiant l'ordre, la propreté ou la netteté. Il peut être comparé au terme du grec ancien *kosmos* portant lui aussi la signification de « en ordre », dans le sens moral du bon ordre (convenance et discipline) et de l'organisation ou de la construction. Ainsi, le mot « monde » parle autant de « tout ce qui existe », de la « planète » et de la façon dont l'humanité habite et ordonne l'espace. Par ailleurs, comme le rappelle João de Pina-Cabral, le mot « monde » porte un important héritage chrétien dans la tradition scientifique occidentale. Le monde humain y est opposé au monde à venir, celui du Christ. Le terme de « monde » induit ainsi l'idée de temporalité et de dualité.

Marc Abélès note que la distinction entre globalisation et mondialisation ne se réduit pas à une distinction d'ordre strictement linguistique. Les tenants de la mondialisation insistent sur le caractère non novateur de ce phénomène, alors que les tenants de la globalisation décrivent une mutation radicale et avancent que le « niveau d'intégration et d'interconnexion qui est désormais atteint »[25]. J'ai pour ma part choisi de m'inscrire dans ce deuxième courant en décrivant un *Monde Ñeta* qui se globalise, préférant préciser qu'il s'agit d'une cartographie particulière de cette globalisation.

Un des grands débats de ce « moment global » s'est fait autour de la disparition, ou non, de la figure des États-Nations. Des ouvrages tels que celui de Susan Strange[26] postulent ainsi dès 1996 le retrait de l'État, sous l'effet de la diffusion globale du pouvoir économique. Du côté des études urbaines, la prise en compte de la globalisation permet d'appréhender l'expansion

[25] Abélès, Marc. *Op. Cit*. 2008. p8
[26] Susan. *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. New York: Cambridge University Press, 1996.

des métropoles du capitalisme transnational et la concentration, dans certaines villes, d'une part importante du pouvoir économique global[27]. Pour Saskia Sassen, par exemple, le capitalisme global s'appuie sur les nœuds de haute densité que sont les villes globales, où sont concentrées les ressources et où la « politique » est caractérisée par un mouvement de dénationalisation. Des auteurs comme Brenner ou Jessop[28] montrent comment, sous l'effet de la globalisation du capitalisme, les États sont soumis à des formes nouvelles de tensions et à des forces les obligeant à investir l'échelle des villes, qui deviennent un nouveau locus de pouvoir.

On retrouve cette critique de l'échelle étatique chez Urry[29] qui, dans ses travaux sur la mobilité, défend qu'il ne faudrait plus considérer les sociétés comme démarquées par des frontières clairement définies mais plutôt s'intéresser aux mouvements –de personnes, d'images, de devises, d'idées, etc.- entre celles-ci. Les tenants de ce « nouveau paradigme de la mobilité », indique Julie-Anne Boudreau[30], conçoivent l'espace de manière réticulaire - comme une succession de lieux en réseau -, remettant ainsi en cause une conception aréolaire de l'espace –caractérisée par des territoires clairement délimités et statiques-. Des auteurs comme Amin[31] par exemple suggèrent que les actions politiques excédent désormais les lieux classiques de pouvoir (mairies, parlements nationaux, États-Nations) qui sont dépassés par les forces globales que constituent les compagnies transnationales, les mouvements sociaux globaux ou les diasporas qui mettent en compétition leurs projets politiques.

La perspective qui se dégage de ces études pointe d'un côté le bouleversement de l'échelle étatique, qui ne correspondrait plus à une réalité suffisante pour cadrer les études empiriques ; de l'autre, la montée en puissance des villes, elles-mêmes submergées par des forces globales, la multiplication des formes de gouvernance qui s'y développent et rendent l'analyse complexe.

---

[27] Voir, Sassen, Saskia. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991. Et Harvey, David W. *Géographie de la domination*. Paris: les Prairies ordinaires, 2008.

[28] Jessop B, Brenner N, and Jones M.S. "Theorizing Sociospatial Relations." *Environ. Plann. D Soc. Space Environment and Planning D: Society and Space* 26, no. 3 (2008): 389–401. *dans* Boudreau, JA. (à paraître), *Global Urban Politics: Informalisation of the State*. Cambridge: Polity Press.

[29] Urry, John. *Sociology beyond Societies Mobilities for the Twenty-First Century*. London; New York: Routledge, 2000. *dans* Boudreau, JA. (à paraître), *Op. Cit.*

[30] Boudreau, JA. (à paraître), *Op. Cit.*

[31] Amin, Ash. "Regions Unbound: Towards a New Politics of Place." *Geografiska Annaler B Geografiska Annaler, Series B: Human Geography* 86, no. 1 (2004): 33–44. *dans* Boudreau, JA. (à paraître), *Op. Cit.*

Malgré leurs différentes conceptions des politiques urbaines[32], tous ces auteurs s'accordent ainsi sur le constat que, sous l'effet de la globalisation, le local se transforme, se fragmente, se diversifie. L'entité du local de l'anthropologie classique tend à devenir plus diffuse. De même, si la globalisation est un phénomène qui touche l'ensemble des localités, ses effets ont des impacts différents sur les groupes. La globalisation peut en effet être contestée, négociée ou même détournée par certains groupes. S'il existe un phénomène de « déterritorialisation », il va de pair avec un autre phénomène de « re-territorialisation », qui s'exerce de diverses manières selon le contexte local[33]. De toute évidence, la globalisation instaure de nouvelles dynamiques et de nouveaux espaces. L'étude de la globalisation nous confronte donc au problème de l'adéquation des outils de l'anthropologie et des études urbaines. La question est de savoir comment aborder les nouveaux espaces qu'ouvre la globalisation, et comment les méthodes ethnographiques peuvent être repensées afin de prendre en compte ces nouvelles dynamiques.

Dès 1996, Arjun Appadurai[34] remettait en cause l'organisation de la recherche en *Area Studies*. Selon lui, la circulation, les flux, les phénomènes diasporiques et les effets de métissage rendent caduque la division en aires géographiques et culturelles qui a orienté la recherche classique. Cette division artificielle tendrait à favoriser un certain ethnocentrisme. Il postulait d'autre part que le phénomène de constitution de diasporas, liée à celui de migrations de masse, met à mal les frontières territoriales sur lesquelles repose la figure de l'État-nation. Reposant sur l'isomorphisme entre peuple, territoire et souveraineté légitime, cette figure serait, selon Appadurai, profondément remise en cause par la globalisation.

Pourtant, notent Caillé et Dufoix, si une première phase de travaux s'est intéressée à la surimpression du niveau global sur le local, il est apparu assez rapidement que le local - comme le national ou le régional d'ailleurs- ne pouvait être complétement laissé de côté. D'ailleurs, dès le milieu des années 1990, le sociologue Roland Robertson propose le terme de *glocal* pour prendre en compte l'interaction réciproque entre des dynamiques locales, nationales et transnationales et réévaluer le global à la lumière du local, et inversement.

---

[32] Julie-Anne Boudreau montre ainsi que d'un côté, les tenants d'une vision néo-marxiste conçoivent les politiques urbaines comme une lutte de pouvoir entre des forces capitalistes globales et des besoins locaux, correspondant une vision hiérarchique et scalaire. De l'autre, les tenant de la théorie de l'acteur réseau, conçoivent les politiques urbaines à travers les connections entre des espaces en réseaux, favorisant une vision horizontale et plane. Je reviendrai en conclusion sur ce débat. Boudreau, JA. (à paraître), *Op. Cit.*

[33] Selon Inda et Rosaldo, il ne peut en effet y avoir de de/territorialisation sans forme de re/territorialisation. Voir INDA J.X. et ROSALDO R., « Introduction : A world in Motion », dans Inda, Jonathan Xavier, and Renato Rosaldo. *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002.

[34] Appadurai, Arjun. *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot, 2001. ; Appadurai, Arjun. *Globalization*. Durham, NC: Duke University Press, 2001.

Dans une posture critique vis-à-vis d'une vision idéalisée d'un monde sans frontière, Michael Burarow, l'un des derniers étudiants de l'École de Manchester[35], appelle à une *Global ethnography*[36] qui permettrait de repenser le sens du terrain pour sortir de sa limite monographique et de s'occuper des déplacements des objets. Selon lui, tout terrain inclut nécessairement le monde, ou quelque chose du monde, si bien que le monde est inclus dans la méthode ethnographique. Prenant en compte le contexte global dans lequel l'anthropologie doit désormais définir ses objets de recherche et effectuer ses collectes de données, Burawoy propose d'en revenir aux apports d'une approche situationnelle telle que définie par Max Gluckman ou Clyde Mitchel, attentive au contexte (*stetting*) et à la situation et d'étendre l'enquête par delà les espaces et les temporalités. Il propose ainsi une grille s'articulant autour de trois points : premièrement, une analyse du local, consistant à examiner les modes de domination globale et ses formes subséquentes : résistance, négociation et évitement ; deuxièmement, une analyse du global, privilégiant une étude des connexions globales insistant sur la constitution des liens globaux ; et enfin troisièmement, une analyse intégrant ces deux dimensions, où les différentes représentations de la globalisation sont analysées.

En s'inscrivant dans cette approche situationnelle, Michel Agier dégage trois pistes pour la saisie du global en situation. La *monographie cosmopolite* vise à observer et à donner à voir le monde à travers un lieu. Il ne s'agit alors pas tant de décrire un lieu qui existerait en tant que tel, mais de faire la description, en situation, des pratiques et des acteurs qui le constituent. Les *études des organisations internationales* « ont le global comme cadre épistémique et la planète comme régime d'action »[37], ce qui permet de réintroduire du local dans le global, et de décrire la constitution de réseaux à l'échelle globale. Enfin, la description de *Paysages globaux*, permet de mettre à jour les processus, les circulations (de personnes, d'organisations, de savoirs, de régimes de pensée) qui se déploient dans ce monde là.

[35] Comme l'indiquent Evens et Handelman, l'approche situationnelle de l'École de Manchester était déjà à l'écoute des transformations de la société par la globalisation et en proposait les premières ouvertures théoriques et méthodologiques. Evens, T. M. S, and Don Handelman. *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. New York: Berghahn Books, 2006. Mais l'École de Chicago indique Marc Abélès avait, dès 1920, à travers les recherches de William Thomas et Florian Znaniecki, pris en compte l'influence des flux et des connexions d'un bord à l'autre de l'Atlantique. Elle est cependant restée par la suite peu soucieuse de mettre en avant la perspective globale, préférant se concentrer sur une approche d'écologie urbaine isolant par aires restreintes ses objets d'études. Burawoy en fournit d'ailleurs une critique en parlant de pratique d'introversion à l'égard de l'École de Chicago. Thomas, William Isaac, and Florian Znaniecki. *The Polish Peasant in Europe and America,*. New York: Dover Publications, 1958.

[36] Burawoy, Michael. *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California Press, 2000.

[37] Cours de Michel Agier, EHESS, 12 janvier 2015.

L'idée de *Monde Ñeta* que j'ai avancée plus haut est très similaire à cette troisième piste des *paysages globaux* proposée par Michel Agier. Seulement l'image de paysage induit des visiteurs –globaux-, qui peuvent s'y promener, regarder à droite et à gauche, agrandir le paysage en se reculant, ou au contraire le rétrécir en se rapprochant. Le *Monde Ñeta* lui est secret. C'est d'ailleurs l'un des éléments qui le fait tenir. Si j'en fus un visiteur pratiquant ses chemins, il reste pour l'essentiel fermé. Par ailleurs l'idée de *Monde* donne une attention particulière et explicite à la perception même des individus qui vivent, pensent, critiquent et agissent dans ce même monde. Il s'agit de rendre compte de la « perception empirique » qu'ont les Ñetas de leur appartenance à un monde global. La différence entre les deux images est une distinction, minime, de perspective. Car l'image de paysage n'induit pas nécessairement que l'on –le chercheur, le promeneur,- fasse parti de celui-ci, ce qui pourrait conduire à une posture transcendantale. L'image induirait l'impression que le chercheur est extérieur à ce qui se passe dans le paysage.

Par ailleurs, le *Monde* est un terme relatif à ceux pour qui il est un *Monde*. Il naît et poursuit son développement avec les Ñetas et autour des Ñetas. Il faut donc à la fois décrire le *Monde Ñeta* -comment il se constitue, comment il évolue- et décrire les Ñetas –comment ils se constituent et évoluent-. Le *Monde* n'est donc jamais achevé et est fondamentalement historique. Cependant, à des fins analytiques, ce *Monde* observable en situation doit être fixé (*congealed*), séparé dans sa propre formation et son développement géohistorique.

- *Un Monde pour qui ?*

Dans sa contribution à l'ouvrage *Le tournant global des sciences sociales*, S. Dufoix[38] indique que la grille de lecture de la globalisation qui se met en place à partir des années 1990 correspond à la mise en place d'un « macro scénario » qui a la particularité de décrire une réalité en même temps qu'il dessine les contours conceptuels de celle-ci. En somme, si les Ñetas ne parlent pas eux-mêmes de *monde*, pourquoi l'utiliser ? Ou plus précisément, est-ce que parler de *Monde Ñeta* ne contribue pas à le créer alors que j'essaie de le décrire ? Il me semble que création et description ne sont pas contradictoires. Ce que je décris dans la métaphore du *Monde* c'est la perception empirique, l'expérience et les représentations qu'ont les Ñetas d'une géographie particulière qui, s'ils ne la nomment pas expressément, n'en constitue pas moins une réalité. Le *Monde* est une interprétation théorique que je soumets et

[38] Dufoix, Stéphane, « Les naissances académiques du global » dans Caillé, Alain, and Dufoix Stéphane. *Op. Cit.,* 2013.

qui fut d'ailleurs largement discutée avec les acteurs de ce *Monde*. Je participe moi-même de ce *Monde*, en le parcourant et en faisant danser les histoires d'un point à un autre, lorsque par exemple Bebo me donne une lettre à transmettre au Padrino.

Au projet d'une approche situationnelle globale telle que l'a formulée Michel Agier pour étudier les paysages globaux et à celui du programme méthodologique et théorique de la *Global Ethnography* de Burawoy, il faut donc attacher l'approche multi-située telle que la définit l'anthropologue américain George Marcus (1995). Or, comme le note Marc Abélès, l'ethnographie multi-située de Marcus ne se contente pas d'être *seulement* la mise en relation du « micro » et du « macro » dont l'observation en plusieurs sites est l'instrument méthodologique. Son approche promeut un décentrement non seulement du chercheur mais aussi de son mode de relation ethnographique. « En suivant ce fil conducteur » note Marc Abélès, « l'anthropologue se transforme lui-même : il se trouve directement impliqué dans une forme de collaboration avec des interlocuteurs qui participent d'un processus global »[39]. Cette transformation est au cœur même de l'observation participante, note Tim Ingold, qui s'apparente à un processus d'éducation visant l'ouverture des possibilités et du sens de la réflexion (*sense of wonder*) du novice. Or, ce processus se fait en co-construction dans une forme de « *correspondence* », le fait de vivre avec attention avec et auprès des autres. On retrouve la double exigence de George Marcus : méthodologique et épistémologique.

3) Anthropologie urbaine multi-située et situation-monde

Cette recherche repose à la fois sur une analyse des transferts et des circulations d'un gang et sur la prise en compte de trois contextes locaux. Il s'agit de suivre la diversité des routes de circulation entre les villes de l'enquête, New York, Barcelone et Guayaquil, d'appréhender chaque situation dans son contexte local et de comprendre ce qui fait « *Monde* ».

La métaphore du monde et des mondes ne tient que lorsque ceux-ci sont pris en tant que situation, au sens ou quelque chose de commun est créé et où les parties s'accordent pour dire que quelque chose de commun se passe. Le monde est la situation de conscience de

[39] Abélès, Marc. *Op. Cit*. p 111

l'existence des autres et de la formation d'un commun (*Sheared Meaning*[40]). À la différence de la rencontre en face-à-face décrite par Romain Bertrand, dans le cas de la zone de l'Océan Indien au XVIe siècle - le lieu commun de la rencontre est, pour les Ñetas, pluriel et étalé à l'échelle du globe. Le *Monde Ñeta* est donc cette situation-monde de co-présence où se crée du commun à travers plusieurs sites. Cette situation n'implique pas de coordonnées spatiales stables, mais des coordonnées imaginaires et temporelles qui sont intelligibles par les acteurs en présence. L'échange épistolaire évoqué plus haut décrit bien cette situation d'inter compréhension, de mutuelle connaissance. Les règles qui régissent la correspondance, par exemple, sont connues en toutes parts du *Monde Ñeta*. La connaissance est donc l'un des facteurs de ce monde et son secret un enjeu même de l'ethnographie. Connaître dès lors c'est aussi voir, rendre visible et lisible un monde qui se dessine sous les yeux de l'observateur.
Cette conscience du *Monde* est pratique et situationnelle. Les processus de mise en circulation globale sont étudiés en même temps que la formation d'une conscience d'appartenance à un *Monde*, dans des situations politiques particulières.

Pour cela, plus qu'une comparaison termes à termes entre mes terrains, une problématique à une échelle globale, faisant usage de la transversalité, est nécessaire[41]. En suivant Roy[42], j'avance que la globalisation constitue une technique d'interrogation en même temps qu'un objet d'étude. J'ai donc choisi de privilégier une comparaison des processus et une analyse des inter-connections, en m'attachant à décrire les processus locaux. Ce programme se rapproche de celui de Romain Bertrand[43] pour qui étudier les situations de contact exige le développement d'une « exploration thématique souple », allant au-delà d'une comparaison structurelle rigide, surplombante, pour chercher à comprendre et retracer les univers de sens et de pratiques. Je m'appuie sur la démarche de *description astronomique*[44] qui tente de cartographier le mouvement et de décrire les forces de gravitation impliquées. Il s'agit donc

[40] Mitchell, J. Clyde, and Rhodes-Livingstone Institute. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. [Manchester]: Published on behalf of the Rhodes-Livingstone Institute by the Manchester University Press, 1956.
[41] Peter John, Karen Mossberger, Susan E. Clarke, Margit Mayer, and Julie-Anne Boudreau. "Social Movements in Urban Politics: Trends in Research and Practice" dans Mossberger, Karen, Susan E Clarke, and Peter John. *The Oxford Handbook of Urban Politics*. New York: Oxford University Press, 2012.
[42] Dans son texte, Roy fait référence au « transnationalisme », mais pour les raisons expliquées plus haut, j'utilise le terme de globalisation. Voir Ananya Roy. "Paradigms Of Propertied Citizenship: Transnational Techniques of Analysis." *Urban Affairs Review* 38, no. 4 (2003): 463–91. Et Roy, Ananya, and Aihwa Ong. *Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global*. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.
[43] Bertrand, Romain. *L'histoire à parts égales: récits d'une rencontre Orient-Occident, XVIe-XVIIe siècle*. Paris: Éd. du Seuil, 2011.
[44] Anderson, Benedict R. O'G. *Les bannières de la révolte: anarchisme, littérature et imaginaire anticolonial : la naissance d'une autre mondialisation*. Paris: La Découverte, 2009.

de décrire ces espaces communs de la relation qui se mettent en mouvement, pour dérouler des histoires qui se ré-enroulent un peu plus loin, déplacent images et lieux communs de New York à Guayaquil et Barcelone. La ville est ici prise comme le lieu d'intersection[45] et comme lieu commun de la relation.

Les récents travaux en études urbaines sur les *Theory from the South*[46] appellent à s'intéresser à ces processus de *world-making* et demandent que soient pris en compte divers contextes et la circulation entre ces derniers. Pour éviter une interprétation parfois très lyrique et une romanticisation de ces circulations[47] (Ferguson 2006 ; Fourchard 2006 ; Choplin 2012) j'essaierai de prolonger ces travaux en appréhendant les temporalités et les échelles par une ethnographie de ces processus et de ces objets.

- Enquêter sur trois terrains

Ma recherche repose sur une ethnographie de longue durée et sur une immersion dans les Ñetas étalée sur quatre ans. J'ai passé deux années auprès de l'unique *chapter* new yorkais. J'ai fréquenté les soirées organisées par le groupe ainsi que ses activités politiques (manifestations, mobilisations de quartier) et sociales (redistribution de nourriture, aide lors de conflits dans le quartier). Au fur et à mesure, je me suis ainsi rapproché de certains membres avec lesquels j'ai pu conduire des entretiens plus formels et enregistrés, où je leur ai demandé de retracer leur trajectoire. Certains ont accepté puis fait en sorte par plusieurs rendez-vous manqués que les entretiens ne se fassent pas. Avec Bebo, j'ai réalisé vingt entretiens, d'une durée variable de une à deux heures. Je lui rendais ainsi régulièrement visite sur son lieu de travail où nous buvions une tasse de café. Parfois, nous faisions un entretien, parfois nous parlions d'autres choses. Avant la fin de la première année, il m'invita plusieurs fois à venir chez lui, boire des bières, jouer aux dominos et fumer la pipe à *chicha*. Malgré ses conflits ouverts avec les Ñetas de New York, nous avons conservé une relation proche. Il

[45] Simone, A. M. *For the City yet to Come: Changing African Life in Four Cities*. Durham: Duke University Press, 2004.

[46] Voir Robinson, Jennifer. *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*. London; New York: Routledge, 2006. ; Comaroff, Jean, and John L Comaroff. *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving toward Africa*. Boulder, Colo.; London: Paradigm Publishers, 2012. ; Vanessa Watson. "Seeing from the South: Refocusing Urban Planning on the Globe's Central Urban Issues." *Urban Studies* 46, no. 11 (2009): 2259–75.

[47] Voir la critique de Armelle Choplin : Choplin Armelle, « Désoccidentaliser la pensée urbaine », *Métropolitiques,* novembre 2012: http://www.metropolitiques.eu/Desoccidentaliser-la-pensee.html *et aussi* Ferguson, James. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2006. ou Fourchard, Laurent. "Les rues de Lagos: espaces disputés/espaces partagés." *FLUX Flux: Cahiers scientifiques internationaux* 66/67, no. 4–1 (2006): 062–072.

savait que je passais mes journées avec les Ñetas qui l'avaient exclu, et ces derniers savaient que je voyais régulièrement Bebo. Je me suis souvent étonné que l'on ne me demande pas de rendre des comptes, mais cette double vie ne me fut jamais reprochée. Mes contacts avec Bebo ont peut-être biaisé certaines de mes discussions avec les membres du *chapter* new yorkais, mais elles ont aussi été une source précieuse d'informations. C'est encore grâce à Bebo que j'ai pu réaliser des entretiens avec d'anciens membres Ñetas, comme Spade et Splinter, les leaders du groupe dans les années 1990. A New York j'ai par ailleurs travaillé comme bénévole dans diverses associations de quartiers et *Non profit*.

J'ai ensuite passé deux années en Espagne. Vivant à Madrid, j'ai fait des allers et retours à Barcelone où je dormais chez le Padrino. Cette relative distance vis-à-vis du terrain barcelonais me permettait de faire des séjours plus intensifs, de partager l'intimité du Padrino et de certains Ñetas avec qui nous passions nos journées. J'ai ainsi pu entrer plus rapidement dans la vie quotidienne des Ñetas, ce qui avait été plus difficile à New York.

Le cas équatorien, recentré sur la ville de Guayaquil, a fait l'objet d'une incursion plus courte de deux semaines, me permettant de récolter des histoires de vies et de vérifier certaines informations. Pour des raisons de sécurité et de manque de temps, je n'ai pas pu poursuivre au-delà mon étude en Equateur.

Mon entrée dans le monde Ñetas s'est faite principalement par le biais de deux personnes, Le Padrino et Bebo, qui ont garanti ma sécurité et ont été des sources précieuses en informations et en contacts. Si j'ai vérifié ces informations et diversifié les contacts, mon analyse reste nourrie et influencée par ces deux relations. J'ai essayé, par l'écriture, de rendre compte de ce biais, en mettant le plus possible en scène les conditions de recherche qui m'ont permis de construire mon regard et mon analyse. Je ne prétends pas présenter ici « la réalité » du *monde Ñeta* refusant une ethnographie totalisatrice, mais je propose une interprétation en essayant de donner les clefs de sa construction.

Les retranscriptions de discussions présentées dans le texte sont faites à partir de mes notes de carnets de terrains, alors que les exergues de citations sont des extraits d'entretiens. Les noms ont tous été changés, afin de garantir l'anonymat des personnes de mon enquête. Je reste parfois imprécis sur les lieux évoqués pour les mêmes raisons.

Cette thèse est organisée en trois parties, entrecoupées chacune d'un interlude en lien avec ce qui suit. La première partie décrit et explicite les raisons du déclin des Ñetas. Pour cela, je reviens d'abord sur les notions problématiques de *gang*, *pandilla* et *Banda Latina* par

lesquelles ils sont souvent désignés. J'y analyse les logiques de lutte de *La Asociación*, notamment dans le climat actuel d'insécurité et dans le contexte de tensions sociales que connaissent les Etats-Unis depuis les émeutes de Ferguson, en août 2014. Quels sens donner à ces luttes dans le contexte de paupérisation, de crise et de relégation économique dans lequel vivent les Ñetas et comment apprécier les tactiques ou arrangements que ces derniers mettent en œuvre pour faire face aux processus de désaffiliation sociale et de marginalisation vis à vis du monde du travail ? Comment la constitution d'un *Monde* a-t-elle permis l'élargissement des combats politiques et la dé-contextualisation des principes philosophique de *La Asociación* et quels sont les rapports aux territoires et à l'espace de la ville qui se sont alors re-constitués ?

La deuxième partie est l'occasion d'analyser la façon dont l'Histoire –sa mise en récit, son écriture, son incorporation- permet de préserver une forme de cohésion à l'intérieur du groupe alors même que ce dernier est exclu de l'histoire de luttes des mouvements sociaux dans le South Bronx. Comment s'est faite l'écriture de l'histoire Ñeta à travers la constitution du *liderato*, le livre Ñeta ? De quel type de rapports à l'histoire et d'expériences ce *liderato* rend-il compte ? Et enfin, comment cette histoire Ñeta se constitue-t-elle en marge d'une histoire plus officielle des portoricains de New York, et plus largement des mouvements sociaux ? Ce n'est pas à une ethnographie de l'écriture que je m'attacherai mais plutôt à une ethnographie des écrits, en interrogeant les types de pouvoir que ces écrits portent, transportent, et transmettent. Les conditions de création d'une connaissance historique, de sa traduction dans l'écrit et de la circulation de ces mêmes écrits en disent autant sur la marginalisation des Ñetas que sur leur circulation. L'histoire de ces histoires et de leur circulation constitue le point d'observation privilégié de cette deuxième partie sur le *Monde* Ñeta.

La troisième partie s'intéresse à ce que font les Ñetas aujourd'hui et elle ouvre vers une compréhension plus approfondie de ce qu'être Ñetas peut vouloir dire. J'y effectue un décentrement de l'analyse pour interroger ce qui fait politique au sein de *La Asociación* et quel est le lieu de la politique, en m'appuyant sur les pratiques de transformation mises en place collectivement. Comment les normes et leurs interprétations sont-elles le point de départ d'une pratique de transformation et de perfectionnement tendant vers la définition d'une forme de vie, collective et individuelle ? Comment cette dernière est-elle un préalable à une critique politique radicale de la condition d'être humain et comment définit-elle les luttes politiques du groupe et l'adaptation de *La Asociación* à la société ? À quel point finalement peut-on parler de lutte et non pas d'adaptation aux sociétés dans lesquelles les Ñetas évoluent ?

Première Partie : Lutte

Interlude

2003_Mort de Ronny Tapias : chronique médiatique

Le mardi 28 octobre 2003, Ronny Tapias, un jeune de 17 ans d'origine Colombienne est poignardé à mort dans le district de Sant Marti, Barcelone. Ce qui suit est la chronique de la couverture de cet événement par les médias espagnol.

Jeudi 30 octobre 2003 : « *Mon fils n'était pas un pandillero* »[48].

> « *Quelque 300 personnes, (...) se sont réunies à la mi journée et à la fin de la journée devant l'institut (où étudiait Ronny et où il a été assassiné) et ont observé une minute de silence.*
>
> *« Le conseiller scolaire de l'institut se lamentait hier du tragique événement. Il considère que c'est le fruit de la violence généralisée dans la société, mais que c'est dans tous les cas étranger à l'institut ». « La police, qui n'a pas encore attrapé les agresseurs, n'écarte aucune hypothèse, mais se montre prudente à parler de bande. Ce qu'elle confirme par contre est que, selon les témoignages, les agresseurs sont aussi d'Amérique du Sud* ».

Vendredi 31 octobre

1er article : « *Les Institutions exigent plus de sécurité après la mort de Ronny Tapias* »[49].

> « *Bien que la police continue de chercher les agresseurs, la Generalitat a affirmé hier que ceux-ci ne font pas partie d'une bande juvénile organisée ». La conseillère de Justice et de l'intérieur, Nuria De Gispert, déclare « qu'il n'y a pas de raison de créer un climat d'incertitude social ». « La police soutient que, selon les témoignages, les agresseurs sont cinq jeunes aussi d'Amérique Latine ». « Trois élèves, (...) ont assuré hier que les agresseurs faisaient partie d'une bande très violente d'Américain du Sud appelé los Nietas* »[50].

2nd article : « *Une multitude de tribus urbaines* »[51].

> « *Ce sont des jeunes qui ont l'habitudes de se vêtir d'une forme similaire, qui déambulent dans les grandes villes et qui ont des habitudes déterminées. Ce sont des tribus urbaines qui sont nées il y a plusieurs décennies dans des villes étasuniennes et britanniques et qui se sont étendues dans certains des grands centres urbains de plusieurs pays ». « Il s'agit des Nietas, des Rancunia et des Latin Kings, les trois d'origine Sud-américaine* ».

---

[48] País, Ediciones El. "Mi hijo no era pandillero." *EL PAÍS*, October 30, 2003. http://elpais.com/diario/2003/10/30/catalunya/1067479658_850215.html.

[49] País, Ediciones El. "Los institutos exigen más seguridad tras la muerte de Ronny Tapias." *EL PAÍS*, October 31, 2003. http://elpais.com/diario/2003/10/31/catalunya/1067566055_850215.html.

[50] Je garde l'orthographe du journaliste.

[51] País, Ediciones El. "Una multitud de tribus urbanas." *EL PAÍS*, October 31, 2003. http://elpais.com/diario/2003/10/31/catalunya/1067566054_850215.html.

Samedi 1 novembre : « *Arrestation d'un mineur colombien pour la mort de Ronny Tapias* »[52].

Mercredi 5 novembre : « *Une quatrième personne arrêtée pour son implication dans le décès de Ronny Tapias à Barcelone* »[53].

Jeudi 6 novembre 2003 : « *Arrestation d'un équatorien de 23 ans qui pourrait être directement impliqué dans la mort de Ronny Tapias* »[54].

> Jusqu'à présent, la police déclare détenir en garde à vue ou en mise en prison préventive quatre suspects, « un équatorien de 20 ans arrêté le lundi à Terrassa » ; « un autre équatorien du même âge arrêté quelque jours plus tôt » ; « un équatorien de 23 ans arrêté dans la nuit du mardi » ; et « un colombien de 17 ans envoyé dans un centre pour mineurs de la Genrealitat ». « Les deux jeunes assurent ne pas se connaître, et de ne pas faire partie d'une bande juvénile violente et qu'ils n'ont aucune relation avec le crime (…) ».

Vendredi 7 novembre

1er article : « *La fiscalia réquisitionne plus de Mossos pour étudier les bandes juvéniles violentes* »[55].

> « *Après l'assassinat de Tapias et les soupçons sur l'appartenance des suspects aux bandes de latino-américains violentes, le Jefe Fiscal de Catalogne, José Maria Mena, a sollicité le département de la justice et de l'intérieur afin qu'il augmente le nombre de Mossos assigné aux mineurs pour l'enquête sur les bandes juvéniles violentes. » « Actuellement, les Mossos sont en train d'élaborer une radiographie exacte de la distributions des bandes juvéniles formées de latino-américain (...)* ».

2nd article : « *Arrestation d'un autre mineur pour la mort de Ronny Tapias* »[56].

> « *Les agents du corps national de police détiennent depuis hier un mineur dominicain pour son implication suspectée dans la mort de (...) Ronny Tapias ». « Le chef de la police de Catalogne,*

[52] País, Ediciones El. "Detenido un menor colombiano por la muerte de Ronny Tapias." *EL PAÍS*, November 1, 2003. http://elpais.com/diario/2003/11/01/catalunya/1067652439_850215.html.
[53] País, Ediciones El. "Detenida una cuarta persona por su implicación en la muerte del joven Ronny Tapias en Barcelona." *EL PAÍS*, November 5, 2003. http://elpais.com/elpais/2003/11/05/actualidad/1068023822_850215.html.
[54] País, Ediciones El. "Detenido un ecuatoriano de 23 años que podría estar implicado directamente en la muerte de Ronny Tapias." *EL PAÍS*, November 6, 2003. http://elpais.com/diario/2003/11/06/catalunya/1068084461_850215.html.
[55] País, Ediciones El. "La fiscalía pide más 'mossos' para investigar a las bandas juveniles violentas." *EL PAÍS*, November 7, 2003. http://elpais.com/diario/2003/11/07/catalunya/1068170859_850215.html.
[56] País, Ediciones El. "Otro menor es el quinto detenido por la muerte de Ronny Tapias." *EL PAÍS*, November 7, 2003. http://elpais.com/diario/2003/11/07/catalunya/1068170860_850215.html.

José Irene Lopez, a admis hier que certains des agresseurs ont un profil correspondant aux membres de bandes juvéniles, telle que les Latin King ».

21 novembre : « *Entrent en prison deux autres détenus pour la mort de Ronny Tapias* »[57].

Le crime pourrait avoir été exécuté par « *une des bandes formées par de jeunes fils d'immigrants latino-américain qui, dans les derniers mois, se sont établit dans la ville de Barcelone (…)*».

22 novembre : « *Les bandes qui sont arrivées d'Amérique* »[58].

Premier article « de fond » sur les bandes latines.

« *Un des neuf détenus pour le crime- et l'auteur présumé du coup mortel-, un dominicain de 16 ans, a confessé être membre d'une de ces bandes, los Ñetas* »[59].

« *Il a reconnu, de même, que la mort de Tapias est due à une confusion et qu'ils voulaient seulement donner une leçon à un autre Ronny, membre des Latin King, avec qui ils avaient eu une querelle dans un discothèque de l'Hospitalet ».*

« Les corps de sécurité, qui ont noté la présence de ces groupes à la fin de l'année passée (fin 2002), ont activé toutes les alarmes pour faire face à ce nouveau type de délinquance juvénile de rue dans la ville de Barcelone ». Déjà en octobre 2003, « un affrontement entre bandes dans le parc Clot c'est soldé par trois arrestations et plusieurs blessés par armes blanches. Les arrêtés étaient équatoriens et membres des Latin King qui sont arrivés depuis Madrid, où la présence de tels groupes est antérieure à son apparition à Barcelone ».

« Bien que la présence de ces groupes soit relativement nouvelle en Espagne, leur structure ne l'est pas. Ils reproduisent les schémas de bandes latines étasuniennes. (…) Plus tard, ils ont exporté leur organisation en Équateur et en Colombie, (puis) à Madrid en premier et plus tard Barcelone ». « Un informateur de l'escadron des Mossos chiffre à 400 le nombre de personnes qui pourraient faire partie des Latin King ou des Ñetas à Barcelone ».

« *Leurs membres, fils d'immigrants latino-américains, se distinguent généralement par la façon de se vêtir… la façon de se saluer, qui fait aussi partie de leur rituel… leur territoire, pour lequel ils ne reculent pas devant les méthodes violentes pour le défendre ». « Leur organisation interne est très hiérarchique et quasi sectaire. Des gens proches de celles-ci assurent qu'une fois à l'intérieur, en sortir est quasiment impossible. L'informateur de la police autonome a détecté que ces groupes à Barcelone dépendant directement de ceux de Madrid, et ceux-ci, de chefs des bandes en Équateur ».*

[57] País, Ediciones El. "Ingresan en prisión otros dos detenidos por la muerte de Ronny Tapias." *EL PAÍS*, November 21, 2003. http://elpais.com/diario/2003/11/21/catalunya/1069380446_850215.html.
[58] País, Ediciones El. "Las bandas que llegaron de América." *EL PAÍS*, November 22, 2003. http://elpais.com/diario/2003/11/22/espana/1069455622_850215.html.
[59] Première fois que le nom est bien orthographié par les journalistes.

« Les Mossos sont convaincus que l'action policière est la clef pour éviter le prolifération des bandes ».

6 décembre : « *Bandes latines, la fin de leur impunité* »[60].

Il est maintenant établi par les médias que le meurtre de Ronny Tapias était une erreur de casting. Tous les suspects ont été arrêtés et attendent leur procès, à l'exception de l'auteur présumé du coup mortel, qui se serait échappé en Hollande. Deuxième article sur les bandes latines.

« *Dans certaines sociétés où l'État, son autorité et sa sécurité économique, se désintègrent, surgissent des groupe qui offrent une cohésion et un refuge à l'individu qui se sent sans défense ». « Et il se nourrissent de jeunes d'un lumpen urbain désireux de se faire respecter ». « En Équateur, il y a quatre années de cela, alors traversé par une crise économique persistante et « dollarisé », le pays a subi une nouvelle détérioration économique et institutionnelle. La société s'est désintégrée… » « Et de cette crise économique imparable, couplée à l'insécurité, est nait une vague d'immigration en direction de l'Europe ». « Trois années après qu'ait commencé cette migration massive en Espagne d'Équatoriens, et d'autre pays latino-américains (…), ont commencé à apparaître à Barcelone et l'Hospitalet ces bandes qui imitent celles déjà existantes*. »

« *La société catalane n'a pas pris conscience de la gravité de cette violence jusqu'à ce que des groupes comme les Ñetas et les Latin Kings aient commencé à extorquer les étudiants non latino-américains… ». Il faut combattre et poursuivre ces groupes « d'autant plus qu'ils sont en phase d'implantation et n'ont pas les causes sociales qui ont généré dans d'autres temps certaines des bandes précédentes de quartier avec des problèmes endémiques de marginalisation (…)* ».

« *Heureusement, en Catalogne, les administrations gouvernent et ne produisent pas le vide qui leur a fourni l'impunité dans leur pays d'origine* ».

27 avril 2004 : « *Condamnation de 17 ans de prison pour les trois auteurs de l'assassinat de Ronny Tapias* »[61].

[60] País, Ediciones El. "Bandas latinas, el fin de su impunidad." *EL PAÍS*, December 6, 2003. http://elpais.com/diario/2003/12/06/catalunya/1070676442_850215.html.

[61] Ediciones, La Vanguardia. "Dos de los menores juzgados por el caso de Ronny Tapias se acusan de asestar la cuchillada mortal." *LA VANGUARDIA*, April 2, 2004. http://www.lavanguardia.com/sucesos/20040402/51262790571/dos-de-los-menores-juzgados-por-el-caso-de-ronny-tapias-se-acusan-de-asestar-la-cuchillada-mortal.html.

Introduction de partie 1

All we want to do is break the chains off
All we want to do is be free (x2)
2014[62]

We shall all be free some day
1960'[63]

« *I don't have a gun, stop shooting* »[64]. Le 9 aout 2014, Michael Brown est abattu de 6 balles par les policiers de la ville de Ferguson. Après une semaine de violents affrontement, le gouverneur de l'État du Missouri annonce l'instauration d'un couvre feu pour les habitants de la ville et déclare l'état d'urgence en appelant la garde nationale en renfort. Fin août 2014, le Professeur Eddie Glaude Jr. de l'Université de Princeton tweete « *Nous nous réveillons de cet état de somnambulisme induit par l'élection d'Obama* ». Dans un entretien accordé au journal en ligne Médiapart[65], Glaude associe les tensions de Ferguson à l'écart entre l'euphorie suscitée par l'élection de Obama et la réalité du déclin économique et social des minorités raciales, tout en se félicitant de l'implication de nombreuses associations et organisations politiques lors du drame. Pourtant, c'est un portrait bien plus sombre que dresse l'anthropologue Steven Gregory dans une édition spéciale de la revue *Anthropology News* consacrée aux émeutes de Ferguson. Si en effet le retour à la paix et à la normalité à la fin août est célébré à Ferguson par des histoires d'espoir, de guérison et de compréhension, « c'est bien cette paix et cette normalité qui ont tué Michael Brown »[66], montrant l'incapacité des mouvements sociaux au cours des dernières décennies à transformer les conditions sociales des populations marginalisées. Ce "réveil de Fergusson" rend compte de l'ambiance de "statut quo" mais aussi d'abattement que j'ai pu observer durant mes deux années de terrain dans le South Bronx.

---

[62] J Cole, *Be Free*. Rappeur africain-américain de New York, J Cole a été l'une des premières personnalités du monde du Hip Hop à se prononcer publiquement, lors d'une chanson intitulé *Be Free*, sur les évènements de Ferguson.

[63] Chanson de protestation tirée du gospel de Charles Albert Tindely et chantée lors des marches du mouvement des droits civiques. Il est intéressant de noter que 44 ans plus tard, le slogan n'a pas beaucoup changé.

[64] Voir le projet artistique reprenant les derniers mots des personnes tuées lors d'une interpellation policière : http://goodmenproject.com/featured-content/lastwords-tribute-victims-police-brutality-jvinc/

[65] http://www.mediapart.fr/journal/international/240814/etats-unis-depuis-2008-la-situation-des-noirs-ne-fait-que-se-deteriorer

[66] http://www.anthropology-news.org/index.php/2014/09/15/ferguson-and-the-right-to-black-life/

Cette première partie permet de décrire cette ambiance d'abattement voire de déclin des mouvements sociaux en posant la question de ce que sont les Ñetas à partir de trois dimensions qui apparaissent essentielles. Comment définir les Ñetas ? Le terme de gang qui leur a souvent été accolé ne rend pas compte de la dimension politique et de lutte du groupe même si celle-ci reste peu entendue. Dans la situation de crise économique et sociale qui frappe les Etats-Unis en 2008 puis, rapidement après, l'Europe, et qui contribue à accentuer les situations de précarité et de marginalité des membres des Ñetas, quelle est la place des logiques de survie et de solidarité au sein du groupe ? Enfin, quels rapports au territoire développent les Ñetas et comment ceux-ci évoluent-ils selon les contextes locaux et dès lors que le groupe s'internationalise ? Pour répondre à ces trois questions, je fais varier les échelles et la temporalité, en revenant sur plus de 30 ans d'existence, de luttes, et de transformations des Ñetas

Le chapitre 1 retrace, à travers la reconstitution de trois parcours individuels et collectifs, l'émergence des Ñetas dans le New York de la fin des années 1980 et l'évolution du groupe en un gang de rue puis en un mouvement politique, posant la question de la difficile définition de ce groupe. Il s'intéresse aux logiques de lutte des Ñetas, aux répertoires d'actions et aux stratégies qu'ils mobilisent aux Etats-Unis, en Équateur et en Espagne. Comment ces stratégies se sont-elles construites, aux confluences de plusieurs mouvements radicaux existant dans les années 1960 et 1970 à New York ? Comment se sont-elles transmises et ont-elles pu circuler dans le M*onde Ñetas*, tout en s'adaptant aux différentes réalités de celui-ci.
Le chapitre 2 décrit le système du *Fondo*, un système de solidarité économique interne à *la Asociación*. J'y retrace trois parcours de vie qui correspondent à trois rapports différents au monde du travail et à trois paliers de marginalisation. Au regard de la situation économique et sociale qui touche les populations les plus marginalisées, j'analyse le *Fondo* comme une stratégie de lutte économique et sociale. Cette entrée par l'économie me permet aussi de m'intéresser aux dynamiques de genre qui existent au sein du groupe.
Enfin, le chapitre 3, à partir d'une discussion du concept de *Pueblo*, évoque le rapport des Ñetas aux territoires de la ville. Comment ces rapports se transforment-ils à mesure que les Ñetas s'internationalisent ? J'essaie ainsi de retracer le processus de mise en circulation de *la Asociación* et la conception de ce que j'appelle le *Pueblo Monde*. C'est donc la lutte du point de vue territorial que j'aborde dans ce chapitre.

Chapitre 1 : Gang, Pandillas, Banda Latina : « We are Revolutionaries »

Naissance du mot Ñetas
(…)
Le mot Ñeta naquit dans les entrailles d'une montagne
Où un humble paysan cria trois fois pour exprimer sa joie
Ñeta, Ñeta, Ñeta
Né d'un paysan humble
Ñeta n'est pas un symbole de guerre
Mais bien de Révolution
Comme le dit notre frère
Carlos Torres Iriarte
Il ne faut pas confondre les humbles avec une pandilla…
(…)
De Corazón

Poème de Sammy Crea 1.50[67]

La première fois que j'ai entendu parler des Ñetas, c'était presque un hasard.

Un soir de novembre 2011, Bebo et moi remontons dans le noir vers la station de métro « 167th Street » dans le South Bronx, suivis de la dizaine de jeunes de l'organisation communautaire dans laquelle Bebo travaille. Plus tôt dans la soirée, nous sommes tous allés fêter la fin du semestre dans un *fast-food* Tex-Mex à l'Ouest du South Bronx, dans le quartier de Highbridge dont les rues se jettent dans la Harlem River. Sur le chemin, nous passons près d'un petit parc de jeux, entouré d'imposantes tours des *projects* qui dominent en bloc le reste du quartier. Bebo s'arrête là, un peu essoufflé par la montée, et lance au petit groupe qui l'entoure :

> BEBO : Ici, il y a de ça 5-6 ans, je me rappelle qu'il y a eu une fusillade. Un groupe était venu pour me tuer. Et les gars m'ont protégé de leur corps pour me faire monter dans la voiture et se casser. C'était chaud.

[67] *El Nacimiento de La Palabra Ñeta - Sammy Crea Video Por DennisFlores.com*, 2013. https://www.youtube.com/watch?v=k1PrQrXo8TI&feature=youtube_gdata_player.

MARTIN : Mais c'était qui « tes gars » ?

BEBO : Ah mais tu savais pas ? J'ai été chef de gang il y a un bout de temps. Et ici, on a eu une bagarre quoi. J'avais ma tête mise à prix à ce moment.

Presque par hasard, les Ñetas font leur apparition dans ma vie. J'avais rencontré Bebo au début de l'automne 2011, par l'intermédiaire de Horacio, le directeur d'une organisation communautaire intervenant auprès des jeunes du South Bronx dans laquelle Bebo travaille. J'avais assisté à plusieurs de leurs activités et avais fini par me lier avec lui. Quelques jours après la sortie au restaurant, nous convenons de nous revoir dans son bureau pour qu'il me parle des Ñetas. C'est lui qui me donnera accès au groupe à New York, à ses anciens membres et leaders. C'est aussi par lui que j'entre en contact avec les membres à Barcelone, grâce aux quelques coups de fil qu'il passe de son appartement du South Bronx pour préparer ma venue en Espagne. Pendant deux ans, je lui rends visite presque toutes les semaines au centre communautaire où il travaille et il me parle de sa vie, de son implication dans les Ñetas mais aussi du fondateur Carlos La Sombra et de la lutte portoricaine. Nous devenons assez vite amis et remplaçons les rencontres dans son bureau par des discussions tardives chez lui, accompagnées de bière et de *hooka*, la pipe à eau d'origine persane avec laquelle il fume du tabac. Il sera, avec quelques autres *Original Gangsters (OG)*[68], mon intermédiaire et celui qui m'initiera à l'histoire Ñeta, qu'il s'agisse de celle, plus ancienne, de Carlos sur l'île, ou de celle des luttes des années 1990-début 2000. Mon initiation Ñetas a commencé avec lui, une tasse de café ou une bière à la main. Puisqu'un des éléments clefs des Ñetas est l'éducation et l'apprentissage de l'histoire de la lutte de Carlos, Bebo n'a fait avec moi que ce qu'il a fait durant plus de vingt ans avec d'autres. Faire mon éducation.

La première fois que Bebo m'a parlé des Ñetas, il a utilisé le terme de gang. Gang, *bandas latinas*, *pandillas*, *Asociación*, organisation de rue, révolutionnaires, les Ñetas sont un objet difficile à identifier. Cela vient en partie de leur histoire, faite de ruptures et de continuités avec le passé des villes où ils se sont développés. Les trajectoires individuelles des membres

[68] L'*Urban Dictionary* donne pour définition : « quelqu'un qui a été dans le coin, un gangster de la vieille école ». Plus génériquement, les OG sont toutes personnes qui ont vécu suffisamment longtemps, dans le gang, pour raconter des histoires. A priori, le OG n'est plus impliqué dans le gang ou la structure en question. Le terme s'est popularisé pour être appliqué, avec bienveillance souvent, à d'autres situations que celles liées au gang. "OG."
Urban Dictionary. 18 mars, 2015. http://www.urbandictionary.com/define.php?term=OG&defid=507502.

et les principes politiques de Carlos se mêlent et parfois se heurtent aux politiques publiques qui visent à les encadrer et qui les mobilisent autant qu'elles les définissent.

En trois temps, qui correspondent à trois trajectoires individuelles et collectives, je reviens dans ce chapitre sur le parcours de *La Asociación* en ses divers lieux. J'ai reconstitué ces trajectoires à la fois grâce à des entretiens, des observations ethnographiques et de la documentation parfois fournie par les Ñetas eux-mêmes (articles de journaux, écrits personnels). Il s'agit de comprendre les logiques de luttes des Ñetas, leurs répertoires d'actions (manifestations, grèves, etc. observées sur le terrain), la construction de ces répertoires à partir de diverses références (Young Lord, Black Panthers) et leur transformation dans leurs revendications actuelles (contre la violence policière et les procédures « Stop & Frisk » [69]). L'atmosphère plutôt sombre qui se dégage de ce reflète le climat de marginalisation, de paupérisation et de violence accompagnant le déclin des Ñetas.

1) Bebo (1992-2006)

- *Début des années 1990*

Bebo a 15 ans lorsqu'il se fait arrêter par la police près de San Juan, la ville de Porto Rico où sa famille est revenue vivre peu de temps après sa naissance dans le South Bronx. Suite à une bagarre dans un club de danse, il est envoyé en prison pour mineurs pendant six mois. C'est là qu'il rencontre pour la première fois des Ñetas qui lui parlent du mouvement et de leurs règles. Mais ce n'est que six ans plus tard, alors qu'il revient vivre à New York, que les Ñetas resurgissent dans sa vie. Son frère, incarcéré à Rickers Island, fait partie de *La Asociación* et le persuade d'ouvrir un *chapter* dans le quartier de Castle Hill dans le South Bronx. À cette époque, en 1992, les Ñetas font une percée dans les rues de la ville. Jusqu'alors, le groupe n'avait d'existence que dans le système carcéral de Porto Rico ou de l'État de New York. C'est une véritable transition à laquelle Bebo prend part au début des années 1990. Obtenant des lettres de soutien de son frère et d'un autre leader Ñetas en prison, il ouvre son propre

[69] Interpellations et Fouilles : méthode de profilage permettant aux policiers new-yorkais d'interpeller, de contrôler et de fouiller toute personne soupçonnée d'avoir commis ou d'être sur le point de commettre un crime.

chapter qui réunit treize personnes. Les Ñetas ne sont pas encore organisés et centralisés, et plusieurs groupes naissent de manière relativement isolée les uns des autres. À partir de 1992, certains leaders se contactent et organisent des *Universals*, réunions générales entre *chapters*. Remarqué dans une de ces réunions à Hunts Point, Bebo reçoit quelques jours plus tard la visite de plusieurs leaders qui lui demandent de devenir secrétaire de la *Junta central* du Bronx –la structure qui chapeaute l'ensemble des *chapters* du Bronx–. Pour Bebo, les choses vont vite. En deux mois, il devient numéro trois du commandement du Bronx qui réunit trente-trois *chapters*. Les rangs de la *Junta central* du South Bronx grossissent, ceux des autres quartiers aussi : East Harlem, Buswick, Red Hook, Washington Height. Selon Bebo, ils seraient au total entre trois et quatre mille membres. Les *chapters* se réunissent en une *Junta central* à l'échelle de la ville, appelée Tri State, où Bebo rencontre Spade et Splinter.
Spade a rejoint les Ñetas deux années plus tôt, en 1990, à Bushwick, un quartier de Brooklyn. Son *chapter* est composé de portoricains qui, à leur sortie de prison, ont décidé de reformer un groupe. Tous ont été Ñetas à Porto Rico avant d'immigrer à New York. Il a alors dix-neuf ans et il travaille dans une organisation de quartier à Washington Heights, à l'autre bout de la ville. Au début des années 1990, Splinter, sous l'impulsion d'un de ses cousins, s'initie auprès des Latin Kings. Mais après une rencontre avec un ami tout juste sorti de prison qui lui parle des Ñetas et du lien du groupe avec Porto Rico, il décide de devenir Ñetas. Il a 18 ans et son *chapter* réunit cent à deux cent personnes. Entre 1990 et 1995, les Ñetas sont en guerre avec plusieurs autres gangs dans le South Bronx. La Familia, la Zulu Nation et plus tard les Crips, les Bloods et les Latin Kings. À Brooklyn, les Norteños et les Sudeños s'ajoutent à la liste des ennemis. Selon Bebo, les Ñetas deviennent rapidement le gang latino le plus violent de la ville, imposant leur présence par la force.

Lorsqu'en 1990, David Dinkins succède à Edward Koch au poste de maire de New York, il devient le premier homme politique noir à occuper cette fonction. À la fin des années 1980, la ville de New York, gouvernée depuis 1978 par le maire républicain Edward Koch, fait face à une récession économique d'ampleur nationale, à un taux de chômage le plus élevé depuis 1980, à l'augmentation de la toxicomanie, à la prolifération de nouvelles maladies transmises par l'usage de seringues lors de la prise de drogue et à une augmentation rapide des homicides dans les quartiers pauvres. En réponse à ce pic de violence, le maire Koch étend le pouvoir et les prérogatives du New York Police Department (NYPD). Cette politique de lutte contre la criminalité s'accompagne au niveau national de la guerre contre la drogue, mise en place par l'administration Reagan et qui a des effets sans précédent sur les quartiers afro-américains et

portoricains. Investi en janvier 1990, David Dinkins bénéficie lors de sa campagne électorale d'une vaste base multiraciale, ralliant nombres d'activistes portoricains et africain-américains à ses côtés. Entrant en fonction au plus fort des guerres du crack, qui voient s'affronter les gangs autour d'enjeux de territoires de deal, Dinkins met en place un programme appelé « *Safe Cities, Safe Streets* » augmentant de 40% le nombre de policiers dans le NYPD. En 1993, David Dinkins perd les élections contre Rudolph Giuliani, ancien procureur général sous l'administration Reagan.

- 1994-1998

À partir de 1994, les Ñetas opèrent une transformation interne sans précédent. C'est Spade qui établira la connexion la plus importante pour le futur du groupe. Vers 1994-1993 -Spade n'est plus très sûr des dates- il est approché par Panama Alba et Richie Perez, deux anciens membres des Young Lords, qui participent au Justice Committee (JC)[70] où ils organisent des marches contre la brutalité policière. Par l'intermédiaire de Spade, Panama et Richie sont introduits dans les réunions du *chapter* de Bushwick et y rencontrent Splinter. Ils racontent aux Ñetas la lutte qui fut la leur, vingt ans plus tôt, de 1969 à 1973 : membres du Young Lord Party, équivalent portoricain des Black Panthers, ils ont organisé des programmes de petits déjeuners gratuits, ont lancé des campagnes de dépistage de la tuberculose, distribué des vêtements et monté des cours d'histoire sur Porto Rico à East Harlem et dans le South Bronx. En septembre 1971, le groupe s'était aussi porté volontaire pour parler avec les détenus en grève lors de la mutinerie dans la prison d'Attica[71].

SPLINTER : Du coup, Richie… je devais aller dans son bureau au moins une ou deux fois par semaine…. Je m'asseyais dans son bureau et il me faisait lire des livres sur la responsabilité policière [*police accountability*], sur l'organisation des mouvements sociaux… c'était comme une éducation. Je n'étais pas à l'école à ce moment là. Il m'a enseigné des choses

[70] Le *Justice Committee* (JC) est un comité organisé au sein du *National Congress for Puerto Rican Rights* (NCPRR), une organisation fondée en 1981 et composée de militants tels que Richie Perez et Panama Alba (voir infra). Le JC, qui est devenu une organisation indépendante en 2005 (http://www.justicecommittee.org/#!jc-jobs/ciw3), a été constitué par le NCPRR pour s'occuper en priorité des violences policières.

[71] Soulèvement de prisonniers du centre correctionnel d'Attica dans l'État de New York entre le 9 et le 13 septembre 1971, majoritairement organisé par des détenus noirs à la suite de l'assassinat du militant des Black Panthers George Jackson ; les prisonniers dénoncent les conditions de détention et le racisme des gardiens. La mutinerie prit fin lorsque les militaires prirent d'assaut la prison. Bilan : 10 gardiens et 29 prisonniers tués.
Times, Fred Ferrettispecial To The New York. "LIKE A WAR ZONE'; Air and Ground Attack Follows Refusal of Convicts to Yield 9 Hostages and 28 Prisoners Die as 1,000 Storm Attica." *The New York Times*, September 14, 1971. http://query.nytimes.com/gst/abstract.html?res=9F02E5DE1F3FE63ABC4C52DFBF66838A669EDE.

sur… sur le mouvement dans lequel il était, sur les trucs qu'il faisait, il m'a encouragé à retourner à l'école[72].

Par l'intermédiaire des deux hommes, Spade et Splinter sont initiés aux questions de justice sociale et à la lutte contre la brutalité policière. À partir de 1994, Spade est élu à la *Junta central* de New York, où il rencontre Bebo. Il sera remplacé par Splinter lorsqu'il décidera de prendre du recul et de se retirer momentanément. En attendant, il pousse les Ñetas à s'impliquer dans la lutte pour la justice sociale et à participer aux marches annuelles contre la brutalité policière. L'assassinat de Anthony Baez, le 22 décembre 1994, par le policier Francis Livoti, donne aux Ñetas la première occasion de participer à une mobilisation à l'échelle de New York, lors des premiers Racial Justice Days. C'est aussi la première fois que Latin Kings et Ñetas collaborent et fournissent le service d'ordre des grandes manifestations de rue contre les violences policières, aux côtés des Mother's Against Police Brutality ou du National Congress for Puerto Rican Rights (NCPPR) où siègent Panama et Richie. La coalition regroupe aussi des personnalités religieuses, tels le révérend Luis Barrios, le révérend Al Sharpton de la National Action Network, le révérend Eddy Lopez ou encore des membres de la Nation of Islam dirigée par Louis Farrakhan. Des membres de diverses organisations communautaires sont aussi présents et aident à l'organisation de la coalition.

Richie Perez réussit le tour de force de réunir à la même table, au centre du Community Service Society (CSS) où il travaille et au NCPPR où il milite, les principales « familles de rues » (*street families*)[73] : Ñetas, Latin Kings, Zulu Nation, New Black Panthers, La familia, puis plus tard Bloods et Crips. C'est le début de l'UFC, pour United Family Coalition, un environnement où les leaders des différentes familles peuvent régler ensemble les problèmes, mais surtout trouver des façons de promouvoir le combat pour la justice sociale.

BEBO : On a commencé à se rencontrer, avec tous les autres leaders des *street organisations* ou des gangs. Latin King, Zulu Nation, la familia…. Tout cela, sous Giuliani, qui était déjà le dictateur de New York. Sous son régime, c'était le moment où notre organisation était la mieux structurée et où l'on faisait le plus d'actions sur plusieurs problèmes : la violence à l'école, les tensions raciales dans les prisons, les guerres de territoire dans les quartiers… En même temps, on travaillait à internaliser ce type d'organisation, organisant les frères et les sœurs, et avec différentes personnes, d'anciens Young Lord, d'anciens Black Panthers, des

[72] Entretien avec Splinter- 2 mai 2013.

[73] C'est ainsi que les appelle Spade lors de notre entretien. Il est étonnant que peu de littérature soit consacrée à ce sujet. Voir Curtis Branch qui y consacre quelques pages (p27 à 38) : Branch, Curtis W. *Adolescent Gangs: Old Issues, New Approaches*. Philadelphia, PA: Brunner/Mazel, 1999.

> *organizer*[74]… ils nous aidaient dans ce processus. Parce qu'on savait que quelque chose n'allait pas bien.[75]

Lorsqu'en 1995-1996 des tensions raciales éclatent à Rickers Island entre Latin King et Ñetas d'un côté et Bloods et Crips de l'autre, les Ñetas parviennent à entrer dans la prison, avec l'aide de curés et de pasteurs qui les déguisent en leurs assistants personnels. Ils peuvent ainsi parler avec leurs membres incarcérés et empêcher une montée de la violence. À la même époque, les Ñetas interviennent dans les écoles auprès des membres plus jeunes pour faire baisser les violentes guerres qui y surgissent. À Sunset Park, ils sont invités par le lycée pour intervenir dans les programmes post scolaires et assurer la sécurité.

Cette redirection de *La Asociación* dans les mouvements contre la brutalité policière se fait en parallèle avec une recherche par les Ñetas de leur origine politique dans l'île de Porto Rico. Richie Perez et Panama Alba aident les Ñetas, comme les Latin King, à redécouvrir leur passé, celui de Carlos et de sa lutte. Ils lient cette histoire à l'histoire raciale des latinos, et plus particulièrement des portoricains à New York et à leur lutte identitaire. À partir de ce moment, les Ñetas organisent des réunions d'éducation informelle dans les caves, les parcs et les halls d'entrée, où ils s'éduquent aux principes politiques de la lutte de Carlos mais aussi des groupes qui les ont précédés, les Young Lords : indépendantisme, anticolonialisme, anti-impérialisme, socialisme, démocratie directe et actions collectives.

> SPADE : À partir de ce moment, on a intensifié, car on était capable de toucher tous les *chapters* qui étaient avec nous… on a atteint un niveau plus profond, un niveau plus éducatif… on a commencé à avoir des classes, enseigner aux gens... pas seulement l'histoire de Porto Rico en fonction de *La Asociación*, mais aussi l'histoire ici... sur *La Asociación* mais aussi la lutte de la communauté latino, et celle de la communauté de couleur en général. Juste pour être capable de faciliter la transition des individus entre une mentalité strictement de rue à une mentalité de justice sociale. Donc… c'était ça notre but.[76]

À John Jay College, Spade rencontre un professeur, Luis Barrios, prêtre à East Harlem, qui met son église de la 125e rue et St Marys à disposition des Ñetas et des Latin King. Les deux groupes y organisent leurs réunions et leurs cérémonies spirituelles[77]. Plusieurs fois, les Ñetas

[74] Voir le chapitre 4 sur les organisations communautaires. À défaut de traduction adéquate, je laisse le terme anglais. Il s'agit d'une personne travaillant pour organiser la communauté ou les syndicats.
[75] Entretien avec Bebo- 26 mars 2012
[76] Entretien avec Spade- 15 mai 2013.
[77] Sur la cérémonie spirituelle, le *Grito*, voir chapitre 7.

travaillent directement pour des partis politiques. Ils participent ainsi à la campagne électorale de Al Sharpton[78] aux élections municipales de New York en 1997. Richie Perez fournit à plusieurs reprises du travail à certains membres Ñetas, comme Splinter, qui inscrivent les habitants du South Bronx sur les listes électorales en 1993 puis en 1997. Richie Perez convainc les Ñetas de s'organiser et de fournir une main d'œuvre tout en leur garantissant un emploi.

Mais la transition est difficile. Spade d'abord, Splinter puis Bebo ensuite, font face à des oppositions internes et subissent de fortes pressions. Certains *chapters* refusent la nouvelle voie donnée par les leaders alors que d'autres ne soutiennent pas la nouvelle politique médiatique du groupe. S'engage une lutte de pouvoir interne, qui se solde par plusieurs élections et enfin par une scission d'avec le groupe du Queens et le reste. C'est le « Split ».

En 1993, la ville de New York se dote d'un nouveau maire. Rudolph Giuliani inaugure une politique de tolérance zéro et de guerre contre la drogue. Nommé procureur du district sud de New York en 1983, Giuliani s'est déjà fait connaître pour sa traque des différents chefs des familles mafieuses. A la tête de la mairie de New York, il déclare la guerre aux gangs de rues, basant sa stratégie sur le modèle qu'il a utilisé en tant que procureur.

> SPLITER : Et puis, ils ont commencé le *RICO*, une investigation, et je savais que j'étais l'objet d'une enquête à ce moment-là…[79]

Décrété en 1970 afin de combattre le crime organisé (et surtout les mafias), le Racketeer Influenced and Corrupt Organizations (RICO) Act permet aux autorités fédérales d'atteindre plus facilement les gangs de rue. Grâce à cette procédure, une personne ayant commis deux des trente cinq crimes listés sur une période de 10 ans peut être arrêtée pour racket, et son organisation suspectée.

En 1994, le maire Giuliani nomme William Bratton préfet de police de la ville (NYPD Chief Commissioner). Bratton augmente le nombre de policiers patrouillant dans les rues de New York et met en place le système CompStat, un dispositif de management quantitatif de la police poussant à réaliser le plus d'actions possible[80]. Le système centralise les activités

[78] Ministre du culte protestant et homme politique africain-américain, Al Sharpton a été candidat à l'investiture démocrate pour l'élection présidentielle américaine de 2004. Il a été hué lors manifestations à Ferguson en 2014 par des manifestants dénonçant une tentative de récupération politique.

[79] Entretien avec Splinter- 2 mai 2013

[80] Bratton, William J, and Peter Knobler. *Turnaround: How America's Top Cop Reversed the Crime Epidemic*. New York: Random House, 1998.

policières répertoriées de tous les *preccincts* (commissariats). CompStat s'inspire du *Reengineering*, théorie de management provenant du monde marchand et visant à la réorganisation d'un processus industriel pour le rendre plus efficient. L'adoption de ce système pousse les policiers à une logique du chiffre. Parallèlement, Giuliani et Bratton inaugurent une politique de « qualité de vie » (*quality of life*) baptisée plus tard « *Tolérance zéro* ». Se basant sur la « théorie de la vitre cassée » (*Broken Window Theory*), explication statistique établissant un lien direct de cause à effet entre le taux de criminalité et la détérioration de l'espace public, de George Kelling et James Wilson, le travail policier s'articule autour de la prévention des désordres dans les quartiers les plus pauvres. Dans les fait, comme le note Cathy Schneider[81], cette politique policière a encouragé la police à cibler les résidents de ces quartiers de manière systématique. En 1999, un rapport de Human Rights Watch déclarait que la *Tolérance Zéro* avait donné aux officiers de police la liberté de décider qui arrêter et avait augmenté le potentiel de brutalité policière[82].

Dès 1994, Rudolph Giuliani et William Bratton mettent en place une unité anti-gang qui traque Ñetas et Latin King, entre autres. Les arrestations se font plus fréquentes, remplissent la prison de Rikers Island et vident les rues. Au moment où les Ñetas opèrent une transformation interne, un climat de peur et de répression policière s'abat brutalement sur leurs leaders[83]. Splinter échappe à deux tentatives de meurtre qu'il pense commanditées par le FBI alors que Bebo soupçonne une infiltration policière du groupe. La peur de subir le même sort que les Blacks Panthers ou le Young Lord Party –qui ont tous fait l'objet d'une enquête par le FBI dans le *Counter Intelligence Program* (COINTELPRO)- pousse certains leaders Ñetas à prendre leur distance avec *La Asociación.*

Novembre 1999 marque un nouveau tournant dans la guerre contre les gangs déclarée par la Police de New York (NYPD). Une équipe spécialisée dans l'anti-gang est crée au sein du NYPD et chargée de diriger les opérations sur toute la ville. Quelque deux cent cinquante policiers sont alors appelés en renfort. Chez les Ñetas, beaucoup des plus anciens quittent le groupe, lassés des luttes intestines ou rappelés par leurs devoirs familiaux. Fatigués par les frictions avec les factions rivales, les principaux leaders à la tête de la *Junta central* de New York démissionnent. L'organisation centrale se délite et les *chapters* se désunissent. Pour un

[81] Schneider, Cathy Lisa. *Police Power and Race Riots: Urban Unrest in Paris and New York*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
[82] Dans Johnson, Marilynn S. *Street Justice: A History of Police Violence in New York City*. Boston, Mass.: Beacon Press, 2003 *dans* Schneider, Cathy Lisa. 2014. *Op. Cit.*
[83] Voir Brotherton, David, and Luis Barrios. *The Almighty Latin King and Queen Nation Street Politics and the Transformation of a New York City Gang*. New York: Columbia University Press, 2004.

temps l'association semble se replier et elle passe de 10 000 membres à 2 000[84] en quelques mois.

Fin d'une première période. Bebo retourne à Porto Rico, avec sa femme, à la suite de décès dans sa famille. Spade et Splinter quittent le groupe. Ils se reconvertissent dans le *Community Organizing*, Spade dans la structure où il travaillait déjà, Splinter acceptant un poste que lui trouve Richie Perez dans son organisation.

- 2001-2006

Après deux années à Porto Rico, Bebo est revenu à New York avec le poids de la culpabilité d'avoir abandonné ses amis et le goût amer de l'échec de sa retraite sur l'île.

> BEBO : Quand je suis revenu à New York, le leadership avait été démantelé, le président avait démissionné trois mois après mon départ. Le vice président s'était fait coffrer. (…) Il n'y avait plus de structure et tous les *boroughs* [arrondissements] étaient partis chacun de leur côté, puis petit à petit, les *chapters* dans leur coin. Le travail était perdu. On était l'ombre de ce que nous avions été. Douloureux, terrifiant. On avait perdu notre temps.[85]

Entre temps, Joana Pimentel, *La Madrina* [la marraine], leader du Queens, a été condamnée à perpétuité pour avoir commandité le meurtre de Galiat Santiago, son rival et leader de Brooklyn. À son retour dans le South Bronx, de jeunes Ñetas viennent demander à Bebo sa protection. Ils se sont fait maltraiter par des Ñetas plus âgés. Bebo hésite puis appelle quelques anciens comme Spade. Ils intègrent le *chapter* des jeunes, changent le nom et se lient avec ceux de East Harlem. Le *chapter* prend une soudaine importance, en nombre, en poids, en pouvoir. Bientôt, les *chapters* de Newark et du New Jersey demandent à se joindre à eux. Bebo bannit l'usage des *colors*, les colliers de perles blanches et noires et des bandanas censés représenter les Ñetas. Il faut se démarquer à tout prix de l'image de gang et rejeter ses symboles. Les *chapters* du Connecticut, de Virginie et de Floride les contactent. Une nouvelle *Junta central* est créée. Bebo y poursuit son travail de redécouverte de la lutte politique de Carlos engagée avant son départ pour Porto Rico. Avec d'autres leaders Ñetas, il organise à partir de 2001 plusieurs voyages à Porto Rico, qu'il appelle *pilgrimage* (pèlerinage). Le petit

[84] Estimation grossière faite par Bebo, entretien du 9 avril 2012. Mes conversations informelles avec d'autres membres confirment l'estimation.
[85] Entretien Bebo- 5 avril

groupe composé des leaders de la Junta se rend sur la tombe de Carlos et dans son ancien quartier, rencontre des proches, sa fille, sa femme et son avocat. Ils essaient de reconstituer le passé de Carlos, posent des questions. De retour à New York, les leaders insistent sur l'éducation et sur la transmission de ce passé.

Dans le même temps, Bebo est contacté par des équatoriens qui se prétendent Ñetas, en Équateur et en Espagne. C'est la première fois que ceux de New York en entendent parler. Puis ce sera au tour des Ñetas en Italie, au Canada et en République Dominicaine de se faire connaître. Les leaders de Porto Rico nomment Bebo responsable des relations avec l'étranger, et porte-parole de *La Asociación* au niveau international. Son *capítulo* est l'un des plus puissants de New York, sinon le plus puissant, et la plupart de ses membres occupent des places importantes dans la *Junta central*. Sa femme, Kayla, est élue présidente du *capítulo* quand Bebo devient leader de la Junta. Tous les *capítulos* rendent des comptes à Bebo, qui lui-même fait des rapports à « Porto Rico ». En 2006, Bebo est invité par l'université de Lleida et la municipalité de Barcelone à se rendre en Espagne, avec Luis Barrios et King X des Latin King. Ils interviennent auprès de leurs membres affiliés respectifs afin de faire cesser la violence de rue. C'est lors de ce voyage que Bebo établit des liens forts avec les groupes barcelonais et madrilènes. Il se rend aussi en Italie et prend contact avec les Ñetas de Gênes. Mais de retour à New York, Bebo fatigue. Il a déjà une trentaine d'années, une femme et un fils qu'il n'a jamais pu emmener jouer au baseball. Naît un deuxième enfant, une fille.

> BEBO : Et puis, il y a cinq ans, j'ai touché un gros mur. J'avais de grosses divergences avec le leadership de Porto Rico, des différences philosophiques. J'arrivais plus à représenter une organisation activement, quand j'avais des désaccords… des questions sans réponses. Donc je suis parti, en espérant continuer le travail et qu'ils poursuivraient mes connections. Malheureusement, ce n'est pas arrivé. Le travail continue mais chacun de son côté. Ce n'était pas l'idée.[86]

Bebo s'en va. Il a été précédé par Splinter puis par Spade quelques années plus tôt. Quitter les Ñetas est une décision difficile, et la situation est inédite quand, pour la première fois, Splinter la prend.

> SPLINTER : J'en étais arrivé au point où il n'y avait personne pour questionner ce que je faisais, personne au dessus de moi. J'ai donné cette opportunité aux gens qui pensaient qu'ils

[86] Entretien avec Bebo, 26 mars 2012

n'avaient aucun moyen de sortir. Parce que, concrètement, je me suis ouvert la voie [*give the golden gate*]. La voie par laquelle tu peux juste sortir.

MARTIN : Avant, c'était impossible ?

SPLINTER : Non, il y avait des répercussions. La croyance à cette époque c'était qu'il y avait seulement quelques exceptions, une bible dans la main, parce que tu t'es tourné vers une vie dans l'Église, ou dans un sac mortuaire…

MARTIN : Tu étais le premier ?

SPLINTER : J'ai juste pris sur moi de me l'autoriser, parce que j'avais envie de partir. Pour montrer que ceux qui ne voulaient pas être là n'avaient pas à l'être… et puis, de mon côté, vu le nombre de témoins que j'avais qui auraient pu me mettre en prison pour la vie…

Bebo, environ dix ans plus tard, suit même chemin que Splinter, et intègre à temps plein une organisation dans le South Bronx[87]. Par la suite, les liens avec les Ñetas en Équateur se disloquent ; ceux avec les Ñetas en Espagne et en Italie aussi. Pour ceux qui restent, la lutte continue. Il y a des changements dans la hiérarchie, mais la *Junta central* finit par être l'ombre de ce qu'elle a été sous Bebo. Même les liens avec les *chapters* du New Jersey, pourtant proches géographiquement, sont perdus.

2) Mikey (2011-2013)

25 Mai 2012. J'arrive en retard au rendez-vous que Mikey m'a donné par email. Il y a deux 225st & White Plain Rd dans le South Bronx. L'une complétement à l'Ouest, l'autre plus au Nord. J'ai rencontré Mikey rapidement il y a un mois et il m'a invité à venir lui parler plus longuement lors de cette manifestation appelée *Take Back The Bronx*. Dans cette partie du Bronx, le train est aérien et surplombe la rue, si bien que White Plain Road est couverte d'un épais amas de fer et de bois qui vibre sous le passage des lignes 2 et 5. De larges escaliers

[87] Sur le travail au sin des Ñetas, voir chapitre 2.

descendent directement sur la rue, des deux côtés. En bas, accolée à la façade d'un *Deli*[88], une petite troupe d'une quinzaine de personnes est rassemblée. Une table pliante blanche sur laquelle est posé un système de mixage est adossée près de la vitrine entre deux enceintes qui diffusent rap, reggaeton, salsa. Mikey est derrière les platines, contrôlant la musique et le volume sonore. Il fait chaud et le mois de juin qui arrive s'annonce humide. Beaucoup de femmes et d'enfants sont présents. À mon arrivée, Mikey m'emmène à l'écart, en remontant sur la 225, à l'abri entre deux voitures en stationnement.

MIKEY : C'est une no-cop zone, tu as vu les gens ici ?

MARTIN : …

MIKEY [*reprenant sans me laisser le temps de répondre*] : Il y a des Zulu, Pour nous, on montre qu'on peut travailler ensemble ! Pas comme en Espagne ou en Équateur.

MARTIN : Ah, mais pourquoi ici ?

MIKEY : Parce que c'est ici que le jeune Ramarley a été assassiné par les flics il y a quelques temps. On veut montrer que la communauté peut se réguler par elle même, sans les flics. Ce qu'on fait ici, on va le faire toutes les trois semaines, dans d'autres endroits partout dans le South Bronx

Le 2 février 2012, le jeune africain américain Ramarley Graham est tué chez lui d'une balle dans le torse par les officiers de police qui le poursuivaient. Les policiers sont entrés sans mandat dans la maison des Graham et après inspection, aucune arme à feu n'est trouvée. Seulement un petit sac de Marijuana. L'affaire indigne la communauté du South Bronx, mais deux ans après le tragique incident, le Ministère de la justice n'a toujours pas donné plus d'informations sur l'enquête alors que le policier qui a fait usage de son arme de service a été reconnu non coupable d'homicide involontaire par un grand jury. Ce 25 mai 2012, les organisateurs de *Take Back The Bronx* ont décidé de rendre hommage à Ramarley et de mobiliser la communauté autour de cet événement.

Sur le mur, près de la table de mixage, un carton indique : « *No Cop Zone* », zone sans policiers. De l'autre côté de la rue, une voiture de police est stationnée. Un policier en

[88] Une épicerie.

uniforme compte le nombre de participants. Les passants ne s'arrêtent pas. La musique passe en boucle. L'après-midi s'écoule lentement. Soudain, deux voitures de polices déboulent du côté Sud de White Plain Road, tous feux allumés, les sirènes hurlantes. À notre hauteur, les voitures s'embouchent dans la 225st, vers l'Ouest, puis se garent, portes ouvertes bloquant la route. L'une d'entre elle percute un van dans un crissement de frein et en emboutit complétement le pare-choc. Bruit de tôle froissée. Les policiers, à peine sortis, plaquent déjà un homme noir à terre. Mikey et Tony s'élancent sur le passage piéton pour s'engouffrer dans la rue en contre-bas. Ils sont suivis par la majorité des manifestants, surpris et curieux d'un tel déploiement policier. L'homme est projeté à terre et deux policiers lui passent les menottes. L'ambiance se charge d'une pression qui monte par à-coups, électrique. Tony et Mikey sortent leur téléphone portable pour filmer la scène. En un rien de temps, l'homme se retrouve à l'arrière de la voiture de police. La puissance de la scène dégage une violence des corps. Pas de coups, de bagarres, mais l'absurdité des rapports de forces. Interdit de tout mouvement, l'homme se laisse emporter au dessus du bitume. Avant de remonter Mikey et Tony disent autour d'eux que si le gars a besoin de preuve contre la brutalité policière, ils ont tout filmé. Ne laissant pas de numéro de téléphone ni d'adresse où les joindre, ils regagnent White Plain Road d'où s'échappent des notes de salsa. Seuls trois Ñetas ont fait partie de la mobilisation du jour.

Quelques jours plus tard, le 8 juin 2012, j'assiste à une autre mobilisation de *Take Back the Bronx* au coin de Hoe Avenue et Aldus Avenue, dans le quartier de Morisiania, South Bronx. C'est là que le corps criblé de 5 balles de Abdul « Showtime » Garcia a été retrouvé quatre jours plus tôt. Membre du gang des Bloods, il aurait subi la vengeance d'un autre gang. Sur le sol, des bougies rouges et blanches sont allumées et protégées sous un petit autel en carton. Des fleurs jonchent le sol, et des photos accompagnées de messages sont collées à même le mur. Mikey est derrière une table, diffusant la même musique. Les amis de Showtime, en pleurs, appellent à la vengeance. Tony est là. En tout, trois membres des Ñetas.

16 juin, événement *Take Back the Bronx* à l'intersection de la 225th St et de White Plain Road en mémoire de Ramarley. Mikey, Tony et Smokey sont présents. Moins de 20 participants.

15 septembre, rassemblement à l'intersection de 169th Street et Franklin Avenue. Le 7 du même mois, Reynaldo Cuevas, employé de 20 ans à l'épicerie du coin de la rue est abattu d'une balle dans le torse par la police alors qu'il réussit à s'enfuir du magasin où il a été, ainsi que son oncle, pris en otage par un voleur. Aucune arme n'est retrouvée sur lui. Une

cinquantaine de manifestants sont présents et partent en marche silencieuse. Je les retrouve à la fin de la manifestation. Aucun Ñetas n'y était, comme me le confirmera Mikey plus tard.

15 mars 2013. La chaleur de l'été a laissé la place au froid hivernal, et des nuages épais envahissent l'espace laissé vacant par le soleil. Cependant, la pluie qui menace d'éclater ne vient pas à bout de la détermination des quelque quatre-vingt personnes réunies ce jour-là entre la 138th Street et Third Avenue. Parquée sur un terre-plein, surplombée par les *Projects* de Mott Haven, la petite troupe semble ne pas vouloir s'organiser. Les regards hagards de froid se croisent, les mains fourrées dans les poches, on attend. De l'autre côté de l'avenue, quelques policiers qui, emmitouflés dans leurs longs manteaux bleus, coiffés de leurs casquettes, rechignent à sortir de leur voiture. De la station de metro 138St – Grand Councourse, il faut longer la 138e street vers l'Est, croisant tour à tour Park Av, Canal St W, Canal Pl, Rider Av, pour rejoindre le point de départ de la *Unity March,* la manifestation contre la brutalité policière et les lois de « Stop & Frisk », qui doit rejoindre Harlem depuis le Bronx.

Je retrouve Smokey, Tony, Mikey sur le terre-plein au centre. Quelques blagues fusent, cela fait longtemps que je ne les ai pas vus. La pluie froisse nos sourires. Smokey sort une banderole plastifiée, colorée en bleu, avec la tête de Carlos dessinée et quelques mots : *Stop the cop, Asociacion pro-derecho confinado, anti police brutality*. Le cortège s'ébranle après une heure trente d'attente. Police devant et en fin de cortège, une trentaine d'hommes environ qui encadrent quelques quatre-vingt manifestants. Nous passons au dessus de la *Harlem River*, sur le 3rd Ave Bridge, bloquant des conducteurs ahuris. Quelques slogans criés au mégaphone, les voix s'enrouent dans le froid et se perdent dans les rues vides, imperceptibles au vrombissement de la ville.

MARTIN : Où sont les autres Mikey, on est que 5 si je me compte ?

MIKEY : …

[*Mikey garde le silence et hausse les épaules*].

Nous traversons Harlem, descendons *block* par *block* jusqu'au Adam Clayton Pwoel Jr. State Office Building, où se termine la manifestation.

-

Lorsque j'arrive à New York en 2011, un grand mouvement de coalition s'organise contre les lois « Stop & Frisk ». Les événements de Occupy Wall Street éclipsent quelque peu ce mouvement, concentrant les médias sur Zucotti Park. Mais durant l'hiver 2011-2012, les petites manifestations se multiplient, jusqu'aux grands rassemblements du printemps 2012, regroupant une large coalition afro-américaine et latino. Cette méthode policière n'est pas nouvelle, puisqu'elle est appliquée depuis le jugement Terry contre l'État d'Ohio de 1968, où la Cour suprême avait jugé en 1968 le « Stop & Frisk » constitutionnel (sous certaines conditions). Dans les années 1980, la méthode est déjà utilisée par la police de plusieurs États, mais l'arrivée du Préfet de police (Police Commissioner) Wiliam Bratton à New York dans les années 1990 change la donne. Les arrestations dues au « Stop & Frisk » sont comptabilisées et intégrées dans le système Compstat. Par la suite, les responsables chargés d'appliquer le « Stop & Frisk », font pression sur leurs subordonnés pour faire monter les chiffres[89]. Entre 2004 et juin 2012, le département de police de New York a effectué quelque 4,4 millions de contrôles et 2,3 millions de fouilles, faisant monter les chiffres de l'action policière. En 2013, le NYPD procède 191,558 fois à des interpellations dans le cadre des lois « Stop & Frisk ». 169,252, soit 88%, des arrêtés sont innocents. 56% des arrêtés sont noirs, 29% Latino et 11% blancs. En 2012, le NYPD procède 532,911 fois à des interpellations dans le cadre de ces mêmes lois, avec 89% d'innocents interpelés[90]. En août 2013, suite aux larges mobilisations, la juge Shira Scheindlin juge la pratique du « Stop & Frisk » inconstitutionnelle, déclarant qu'il s'agit d'une « politique de profilage racial »[91]. Cette décision vient modifier les termes du débat des élections municipales prévues pour novembre 2013. Le maire Michael Bloomberg fait appel et, en octobre 2013 la Cour d'appel des Etats-Unis bloque le jugement de la juge Scheindlin qui est révoquée. Mais politiquement, le débat autour des lois « Stop & Frisk » permet à Bill de Blasio, alors médiateur municipal, de connaître un regain de popularité en dénonçant certaines pratiques policières. En 2014, De Blasio, élu maire de New York, promet de réformer la loi et change le Police Commissioner. Ce sera W. Bratton, l'ancien Chief Commissioner sous Giuliani qui sera appelé en renfort.

Les Ñetas se sont mobilisés contre les lois « Stop & Frisk », dénonçant les morts de Ramarley Graham par exemple. Mais pendant les deux années de terrains à New York, j'ai pu assister à

[89] "The Real History of Stop-and-Frisk." *NY Daily News*. Accessed August 17, 2014. http://www.nydailynews.com/opinion/real-history-stop-and-frisk-article-1.1088494.
[90] Voir le travail de recension du New York Civil Liberties Union : http://www.nyclu.org/content/stop-and-frisk-data
[91] "No Surprise: 'Stop-and-Frisk' Ruled Unconstitutional." *MSNBC*, August 12, 2013. http://www.msnbc.com/msnbc/no-surprise-stop-and-frisk-ruled.

différentes actions organisées par les Ñetas, autres que ces manifestations contre les brutalités policières. Mikey et les autres m'ont aussi raconté le type d'actions conduites par le passé, comme l'aide au mouvement Occupy Wall Street (OWS) pour gérer sa sécurité de manière pacifique dans Zuccotti Park[92]. S'ils ont donné des conseils, les Ñetas n'ont cependant pas pris part aux actions, ni même au mouvement OWS. Pour Mikey, comme pour Bebo d'ailleurs, il s'agit d'un mouvement de jeunes blancs riches qui n'ont aucune notion de la réalité que doivent affronter chaque jour les pauvres de couleur. Ils s'indignent quand OWS communique autour de la brutalité policière alors que les premières cibles du harcèlement policier sont les jeunes de couleur.

Mis à part OWS, les Ñetas ont apporté leur soutien aux habitants mexicains sans papiers menacés d'expulsion d'un immeuble délabré près de Sunset Park, Brooklyn. Les Ñetas y ont organisé une fête de Halloween pour les enfants de l'immeuble et distribué bonbons et gâteaux pendant la soirée du 31 octobre. Tony est aussi venu plusieurs fois en urgence pour empêcher le propriétaire d'expulser une famille.

Les Ñetas interviennent chaque année auprès de la communauté dans le South Bronx, au moins à deux reprises. En organisant des *Ñetas Toy Drive* le jour de Noël, où les membres donnent aux enfants les plus pauvres des jouets achetés par *La Asociación*, et lors d'une soirée organisée à Thanksgiving pour les sans-abris dans une association du South Bronx. À Sunset Park, en septembre 2013, les Ñetas ont organisé une journée de mobilisation pour demander la libération de Oscar Lopez, un indépendantiste portoricain emprisonné depuis 1981 et membre de la Fuerzas Armadas de Liberacion Nacional (FALN). Ce jour là, un nombre record de Ñetas sont présents, à savoir une dizaine de membres. Enfin, les Ñetas font partie du Jails Action Coalition (JAC), une coalition d'activistes, qui regroupe des avocats et des activistes communautaires, pour la promotion des droits de l'homme, de la dignité et de la sécurité pour les prisonniers. Je me suis rendu à plusieurs de leurs meetings auxquels Mikey m'avait convié, mais je n'y ai jamais croisé de membres Ñetas, pas même Mikey.

Si les Ñetas prennent part officiellement à plusieurs activités politiques, avec d'autres organisations, j'ai rarement vu plus de 4 ou 5 membres réunis à la fois, mis à part lors des cérémonies spirituelles.

[92] De septembre à novembre 2011 des manifestants occupent le parc de Zucotti, situé dans les environs de Wall Street, entamant ce qui sera appelé par la suite le mouvement Occupy Wall Street, mais qui s'étendra à plusieurs autres villes nord-américaines.

SPLINTER : Depuis qu'un grand nombre de leaders sont partis, fin 90's, le groupe n'est jamais redevenu ce qu'il était.

MARTIN : Et maintenant, c'est en déclin ?

SPLINTER : Ouais. Avant, on aurait rempli une Église en une heure. Il suffisait de passer un coup de fil, et on avait 700 membres qui étaient présents. (…) Aujourd'hui, les leaders ont plus de contrôle sur l'organisation… mais y'a vachement moins de monde.[93]

3) Le Padrino (2006-2014)

« Nous sommes inscrits dans une lutte globale » me dit le Padrino, à Barcelone, alors que nous discutons des activités que les Ñetas organisent en Espagne. Cela fait quelques mois, depuis notre premier rendez-vous en juin 2013, que je connais le Padrino. C'est Bebo qui a rendu cette rencontre possible, en demandant à son ami de s'occuper de moi comme de son frère. Les deux années suivantes, je dormirai chez le Padrino lors de mes séjours à Barcelone. Entre 2013 et 2015, je n'ai suivi que des activités internes (cérémonies, réunions, championnat de foot). À la différence de New York, la plupart des membres Ñetas à Barcelone travaillent, ou sont encore à l'école. Ils sont occupés la plupart de la journée et l'essentiel de la socialisation se fait donc en dehors des horaires de travail, le soir ou les weekends. Le Padrino aurait aimé participer au mouvement des indignés avec son *capítulo* en 2011, mais comme tous les membres de son groupe, il travaillait pendant la journée et était trop fatigué le soir. Ne pouvant perdre son travail, il ne participe pas au mouvement. Entre 2006 et 2011, les Ñetas barcelonais ont participé à des manifestations politiques, pour le droit des sans-papiers, le droit des prisonniers ou encore contre l'expulsion des prisonniers étrangers. Malgré tout, la fin de la *Junta central* a marqué un arrêt dans l'implication politique des Ñetas. Bien que plus nombreux qu'à New York, les Ñetas à Barcelone sont moins « actifs » dans les activités externes, en raison notamment du manque de communication entre les différents *capítulos*. C'est le Padrino qui fait le plus d'efforts pour réunir les différents *capítulos*, que ce soit dans des actions politiques, ou simplement dans des moments de *conviviencia*, de partage entre membres. C'est aussi lui qui, des Ñetas à Barcelone, a le plus d'expérience dans *La Asociación*.

[93] Entretien Splinter-2 mai 2013.

Adolescent, le Padrino s'est enfui de la maison de ses parents à Guayaquil, pour vivre chez des amis dont la mère a immigré en Espagne. Il y découvre l'existence des Ñetas, mais ce n'est que plus tard qu'il décide d'en devenir membre, suite à sa rencontre avec un Ñeta plus âgé. Il gravit alors rapidement les échelons, pour devenir le président de la zone sud, contrôlant la moitié de la ville et menant la guerre contre les Latin Kings. *La Asociación* s'est développée dans les rues de Guayaquil vers 1993, suite à l'expulsion des Etats-Unis de Simon et Raúl, deux équatoriens qui ont fait de la prison à Rickers Island et y sont devenus Ñetas. Après avoir purgé leur peine, ils sont renvoyés en Équateur, où ils décident de former un *chapter*, sans en avertir les Ñetas new-yorkais. Rapidement, le groupe se développe et d'autres *chapters* sont formés, à Guayaquil mais aussi à Quito. Les Latin Kings connaissent une circulation similaire et les deux groupes entrent en guerre. Lorsque le Padrino quitte définitivement l'Équateur, pour rejoindre sa mère en Espagne, il laisse derrière lui un *chapter* en guerre. S'installant d'abord en Andalousie, il travaille comme saisonnier et prend ses distances avec la vie Ñetas. Mais lors de son arrivée à Barcelone, il s'implique à nouveau.
En 2006, Bebo rend visite aux Ñetas à Barcelone afin de négocier une paix avec les Latins King eux aussi présents dans la ville espagnole. Rencontrant plusieurs présidents de *capítulo*, Bebo les pousse à adopter la nouvelle voie qu'il a, avec d'autres, mis en place à New York depuis le milieu des années 1990 et à abandonner les activités illégales (guerre contre d'autres gangs, commerce de drogue, etc.). À la suite de son passage, plusieurs *capítulos* se regroupent et forment la première *Junta central* de Barcelone et de ses environs. Bebo, avec le révérend Luis Barrios qui fait aussi partie du voyage, met en contact les dirigeants de la *Junta central* avec les autorités catalanes afin de négocier la reconnaissance du groupe. En 2007, le ministère de Justice de la Generalitat inscrit les Ñetas dans le « registre des entités » sous le nom de *Asociación sociocultural, deportiva y musical de Ñetas*. Cependant, à partir de 2010-2011, des conflits au sein de la *Junta central* explosent, séparant les différents *capítulos*. Malgré tout, un dialogue s'est durablement établi entre certains dirigeants de la *Junta central*, comme le Padrino, et les autorités catalanes. Légalisés, les Ñetas peuvent bénéficier de l'aide des services municipaux des différentes villes catalanes pour organiser des activités sportives dans les parcs publics. Le lien avec les autorités locales s'étend au-delà de la municipalité et le Padrino est en contact avec certains policiers.

Ainsi lorsqu'en mars 2014, Charli, un membre du *capítulo* du Padrino qui vit dans une ville de la périphérie de Barcelone, est harcelé et menacé de mort par des Latins Kings qui n'acceptent pas qu'un Ñetas vive dans leur ville, le Padrino s'empresse d'appeler Mike, le

chef de l'escadron de Mossos (la police Catalane) qui s'occupe, entre autres, de la ville ou vit Charli, afin de lui demander son aide. Prenant au sérieux ces menaces, Mike promet de placer une voiture de surveillance devant la discothèque où travaille Charli, en attendant de rencontrer le Padrino et de discuter de la situation. Le lendemain matin, nous retrouvons Charli, Mike et un de ses collègues dans un petit café aux abords du métro Sagrera, où le Padrino et le policier essayent de trouver une solution au problème de Charli.

Deux mois plus tard, le Padrino et moi sommes invités dans un restaurant dans le centre de Barcelone pour discuter avec Miranda, la responsable de la jeunesse à la mairie de Barcelone, et négocier l'ouverture d'un terrain de basketball afin que les Ñetas puissent organiser des tournois entre membres. Avant cela, Xavier, le collègue de Miranda, nous a accompagnés au centre d'aide pour l'obtention de permis de travail afin que le Padrino puisse régulariser sa situation. C'est le Padrino qui a demandé son aide à Xavier, pensant que la présence d'un agent municipal pourrait faire accélérer la procédure. En leur octroyant le statut d'association de jeunes en 2007, les autorités catalanes ont obligé les Ñetas à repenser leur relation avec le monde environnant. Ce statut, émancipateur pour certains, venant confirmer la direction et le travail de la *Junta central*, a entériné la nouvelle voie choisie par les Ñetas[94]. Reconnus, les Ñetas cessent d'être un élément stigmatisé, cible de la répression policière, pour entrer au sein de la société espagnole comme une « entité », non pas politique au vu de leur statut, mais culturelle et sociale. Dès lors, les relations avec les autorités catalanes changent et s'inscrivent dans la négociation et l'échange mutuel d'informations. Les relations avec les autorités policières sont pourtant ambivalentes car une reconnaissance et une coopération réelles coexistent avec un climat de peur. Lors d'une bagarre où le Padrino intervient en légitime défense, et alors que le son des sirènes de police se fait entendre, le Padrino me crie de déguerpir. Pris de panique, il s'enfuit en courant et il me dira plus tard qu'il ne veut pas être en contact avec la police car il a un casier judiciaire ; cette rencontre ne pourrait lui apporter que des ennuis. Si la situation de surveillance et de contrôle policier n'a rien à voir avec celle des ghettos américains, ce dernier exemple montre que les pratiques de fuite et d'évitement vis-à-vis de la police subsistent, nuançant le constat de reconnaissance sociale mis en évidence plus haut.

[94] Comme je l'expliquerai dans le chapitre 3, cette nouvelle voie ne s'est pas imposer sans conflit, créant une scission à l'intérieur du groupe à Barcelone.

La situation des Ñetas à Madrid est encore différente[95]. Toujours interdits par le gouvernement espagnol, passibles d'emprisonnement et d'expulsion pour le simple fait de se réunir, les Ñetas se cachent et ne sont pas impliqués dans des actions collectives en dehors de celles de leurs propres groupes. Surtout, ils sont en guerre contre divers autres groupes, notamment les Dominican Don't Play et les Trinitarios.

Conclusion : logiques et itinéraires de lutte

> SPADE : Maintenant… si je reviens sur les Ñetas… c'est très important, pour moi… de ne jamais, jamais associer le mot gang avec celui de Ñetas, pour moi. Et, qu'il y ait des activités de gang chez certains membres, c'est une chose. Mais pour moi, ce n'est pas la façon d'expliquer *La Asociación*, parce que j'ai étudié, j'ai appris et j'ai vécu la véritable essence de *La Asociación*. (…) L'essentiel, c'est le combat pour la justice, le combat contre les abus. [À Porto Rico] c'était un besoin de se battre contre ceux qui prenaient avantage sur les plus faibles ou les humbles. Et pour moi, c'est ça la véritable essence. Le reste, c'est de la poubelle. Pour moi, juste pour clarifier, c'est comme si il n'y avait aucune relation entre ce que la société décrit comme un gang et ce que mon *Asociación* est réellement.[96]

De sa voix toujours tranquille, Spade me reprend vivement. Il a finalement accepté de me rencontrer, pratiquement deux ans après que Bebo m'a donné son numéro. S'il n'est plus actif aujourd'hui, il est considéré, avec Splinter, comme l'un des leaders les plus importants des années 1990 par le reste des membres. Nous sommes en mai 2013. Il m'aura fallu tout le soutien de Bebo et d'une bonne partie des membres actifs comme inactifs pour que Spade accepte de répondre à mes sollicitations. Grand et fort, Spade a le regard calme et la voix posée. Il écoute avec attention et attend que je finisse pour commencer à parler.

Ce n'est pas la première fois que des membres, actifs ou non, démentent avec véhémence l'étiquette de gang. Pour Bebo, la distinction entre gang ou pas est un peu plus floue. Et il accepte volontiers que pendant un temps de son histoire, au début de la formation des *chapters* de rue, les Ñetas aient pu être un gang ou du moins, se comporter comme tel pour une partie d'entre eux.

[95] Je n'ai pas fait de terrain à Madrid, mais j'y ai rencontré certains membres, par l'intermédiaire et/ou avec le Padrino.
[96] Entretien avec Spade, 15 mai 2013.

BEBO : Il y avait trois raisons qui ont poussé à la formation des Ñetas dans les rues depuis les prisons. Il y avait un groupe de gens qui s'organisaient pour le soutien, d'autres qui s'organisaient pour le besoin, et enfin un qui s'organisait pour commettre des actes criminels.[97]

Selon lui, lorsque les Ñetas sont apparus au début des années 1990, il y avait un besoin d'organiser les jeunes portoricains à New York. Mais les Ñetas faisaient aussi le lien entre la prison et le monde de la rue : les prisonniers recréaient à leur sortie le groupe auquel ils avaient appartenu afin de conserver les liens d'entraide qu'ils connaissaient dans le système carcéral. Et Bebo reconnait volontiers que certains groupes ou individus utilisaient les Ñetas comme plateforme pour commettre des actes criminels.

BEBO : Il y a même des gens qui disent qu'à East Harlem, la raison pour laquelle les Ñetas se sont formés est strictement liée à la drogue. Au point où il y avait des gens qui vendaient de l'héroïne avec les signes Ñetas sur le sachet…. Mais y'a un truc qu'on a tous eu faux, même moi parce que j'avais un *chapter* à ce moment, c'est que notre connaissance était vraiment… comparée à maintenant… pour ce que j'ai compris, ce qui est plus que savoir, c'est que nous avions très peu de savoir et de compréhension du truc. On a tous merdé. Entre 1992 et 1995, on a tous merdé, laissant passer des trucs qu'on savait pas justes [right].

MARTIN : Comme la vente de la drogue ?

BEBO : Ouais, tu sais…

C'est d'ailleurs pour cela, selon Bebo, que le groupe se scinde en 1996. Les Ñetas du Queens refusent d'abandonner leurs activités illicites, alors que les autres réalignent leurs actions sur la lutte sociale.

BEBO : C'était des comportements de gangster… tous ceux qui vendent de la drogue ne sont pas forcément dans un gang. (…) C'est un mouvement de prisonniers, donc les membres ont commis des crimes. Moi, je suis un homme, un portoricain, un père, bla bla bla… je suis un

[97] Entretien 2, Bebo 23 avril 2012.

> Ñeta. Il faut séparer. Les Ñetas n'étaient pas organisés pour vendre de la drogue, les individus à l'intérieur de *chapters* vendaient de la drogue, mais pas au bénéfice des Ñetas.[98]

Pour le Padrino non plus, les Ñetas ne sont pas un gang. Bien entendu, la plupart ont été ou sont encore en prison. Mais cela ne veut pas dire que *La Asociación* soit une association de gangsters. Il en est de même à Guayaquil, où les membres m'expliquent clairement que si les Ñetas ont pu être en guerre violente contre les Latin Kings, ils se sont aujourd'hui détournés de cette voie. Mais les termes même de gang ou de *pandilla* sont sujets à une réappropriation de la part de certains Ñetas, dont Smokey qui écrit sur les réseaux sociaux le 18 janvier 2015 :

> « Est-ce que les Ñetas sont une *pandilla* ? Oui !
> Sommes nous une *pandilla* sans éthique et sans principe ? Non !
> Nous sommes un collectif de personnes avec l'intérêt commun de défendre les droits de tous les prisonniers et de veiller à ce qu'il n'y ait pas d'abus dans notre communauté »[99].

Dans les médias, que l'on se trouve à New York, Barcelone ou Guayaquil, les Ñetas sont décrits respectivement comme un gang, une banda ou une pandilla. Trois termes, trois situations, mais une même organisation régie par les même règles[100]. Dans une des études les plus abouties sur les Latin King à New York, les sociologues David Brotherton et Luis Barrios notent que sur des centaines d'articles de journaux et de magazines entre 1989 et 1999, un article seulement n'utilise pas le terme de gang pour décrire les Latin King[101]. Les deux auteurs montrent que les Latin King sont décrits comme formant une « royauté » et une sorte « d'aristocratie », thème fortement lié à la définition ethnique et primitive du gang et ils concluent que la représentation médiatique des « gangs », et des Latin King en particulier, est liée de façon peu subtile à la race et l'ethnie. L'ethnographe Dwight Conquergood[102], qui a étudié les Latin King à Chicago dans les années 1990, montre aussi à quel point les stéréotypes de violence et de bestialité associés aux gangs de jeunes sont des thématiques

[98] Entretien 2, Bebo. 23 avril 2012.
[99] Ma traduction : « *Son los Ñeta una Pandilla ¡Si!, Somos una Pandilla sin Ética y Principios ¡No!, Somos un Colectivo de Persona con un Común Interés que es Defender los derechos de todo Confinado y Velar que no reine el abuso en nuestra comunidad ».*
[100] Sur les règles, voir chapitre 8
[101] Latin Kings et Ñetas ont très souvent été comparés dans les médias. Malgré les guerres qui les opposent, les membres se considèrent comme cousins. Aussi le traitement médiatique que décrivent les deux sociologues peut être repris pour les Ñetas.
[102] Conquergood, Lorne Dwight. *Homeboys and Hoods Gang Communication and Cultural Space*. Evanston, IL: Center for Urban Affairs and Policy Research, Northwestern University, 1993.

constantes dans la couverture médiatique et construisent une réalité symbolique qui permet de légitimer les vagues successives de la législation anti-gangs[103].

> BEBO : Je me rappelle un reportage de Gangland[104], sur les Latin King. Ils nous avaient invités à venir autour de la table, et ils ont tout enlevé finalement. Même la fois où on est venu arrêter une bagarre. Je me rappelle Hector, un Latin King, qu'il repose en paix, et moi, on était allé à Allington Avenue, dans le Bronx, et il y avait un conflit entre les Latin King et les Ñetas. Alors on rappelle chacun nos troupes dans la zone pour venir avec nous.
>
> MARTIN : et c'était filmé ?
>
> BEBO : ouais, mais c'est pas sorti dans le reportage. Je le savais. (…) Pas de drogue, on était attentif à qui on incluait dans le reportage… (…) parce que y'avait des mecs franchement durs dans nos rangs, et on avait besoin de personnes qui savaient se contenir.

L'instrumentalisation médiatique est réciproque, et, comme le notent Barrios et Brotherton, les Latin King ont à leur tour essayé d'influencer la vision médiatique à coup d'interviews. De leur côté, les Ñetas ont toujours essayé de rester à l'écart des médias à New York, qui ont une mauvaise réputation dans le groupe[105]. En Espagne, les Ñetas ont fait l'objet d'un traitement médiatique similaire lors de leur arrivée dans les années 2000. C'est l'assassinat de Ronny Tapias par des Ñetas qui défraie la chronique et fait entrer *La Asociación* sur la scène médiatique[106]. Cette fois-ci, le terme de Banda Latina est utilisé pour décrire les Ñetas, mais aussi les Lating King, les Dominican Don't Play (DDP) ou les Trinitarios. Le sociologue Queirolo Palmas, qui a travaillé sur les bandes latino à Barcelone et sur leur rapport à l'État, indique qu'il faut remonter aux quinquis pour comprendre comment se construit la thématique des bandes de jeunes. Dans l'Espagne de la fin des années 1970, le phénomène quinqui, du nom des jeunes *gypsies*, désigne plus largement la jeunesse des classes dangereuses, souvent ethnicisée et renvoyée à un statut de délinquants brutaux, voire amoraux. Cette représentation ethnique revient avec force dans le vocabulaire des *bandes latines*, reprenant, dans la société

[103] Conquergood L.D., *Op. Cit.* 1993: 4; cité dans Barrios et Brotherton, *Op. Cit.*p 314
[104] La chaine étatsunienne *History Channel* a réalisé de 2007 à 2010 une série de reportages appelée *Gangland*. La série comprend sept saisons de 12 à 13 épisodes chacune. "Gangland - Episodes, Video & Schedule." *HISTORY.com*. Accessed March 18, 2015. http://www.history.com/shows/gangland.
[105] À ce sujet, les chercheurs n'ont pas pour autant un accueil plus chaleureux. Nombre de membres, à New York mais aussi à Barcelone, considèrent qu'ils se sont fait utiliser par les universitaires, rendant le travail d'approche extrêmement fastidieux.
[106] Voir interlude.

espagnole, l'idée de « tribu urbaine »[107]. Selon Queirolo Palmas, des années 1990 au début des années 2000, la thématique des tribus urbaines, empruntée aux travaux du sociologue Michel Maffesoli, se répand et devient le principal support pour décrire les jeunes « déviants » d'une manière caricaturées et culturaliste. Ce discours sur les tribus reprend la description ethnique de la jeunesse des années 1970, en niant tout élément structurel à l'apparition de ces groupes[108].

À Guayaquil, et plus généralement en Équateur, les médias développent un climat de peur autour des *pandilleros*, note le sociologue Mauro Cerbino. Cette fois-ci, la thématique latine est abandonnée au profit d'une description des crimes commis par les pandillas.

Il m'est encore aujourd'hui difficile de qualifier les Ñetas. Cette difficulté tient au fait que les Ñetas eux-mêmes sont dans une tension permanente entre ce à quoi les médias les identifient, à savoir un gang, ce qu'ils ont été par le passé, ce qu'ils sont aujourd'hui, leurs aspirations et la réalité de leur « mouvement » aujourd'hui.

Par ailleurs, alors que la définition de gang semble faire sens dans l'univers médiatique, les travaux en sciences sociales ne sont pas unanimes. Si la thématique, et le terme de « gang », apparaissent dès 1927, dans les travaux de Trasher[109], il n'y a pas d'accord, note Horowitz[110], sur la définition et sur les explications de l'existence des gangs. Les définitions varient en fonction des disciplines, opposant en particulier la criminologie et une définition du gang centrée sur le couple légalité/illégalité d'un côté, et de l'autre la sociologie et l'anthropologie qui ne cessent de remettre en question ces présupposés. Comme l'indiquent Venkatesh et

[107] La notion de tribu urbaine a été développée par Maffesoli dans son livre *Le temps des tribus*. Cette notion a été très critiquée pour son manque de rigueur. Maffesoli, Michel. *Le temps des tribus: le declin de l'individualisme dans les societes de masse*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.

[108] Pour une analyse critique de la construction des représentations sociales des gangs en Espagne, voir Feixa, Carles. *De jóvenes, bandas y tribus: antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel, 1998. ; Giliberti L, and Queirolo Palmas L. "Le bande e la città: Conflitti e spazio pubblico nella Spagna contemporanea." *Etnogr. Ric. Qual. Etnografia e Ricerca Qualitativa*, no. 3 (2014): 423–44. ; Palmas, Luca Queirolo. "L'Atlantico Latino delle gang." *Rassegna italiana di sociologia.* 50, no. 3 (2009): 491.

[109] Thrasher, Frederic Milton, and James F Short. *The Gang; a Study of 1,313 Gangs in Chicago.* Chicago: University of Chicago Press, 1963. Dans son ouvrage sur Chicago devenu un classique de la littérature sociologique, Trasher met en avant deux processus relatifs à l'existence des gangs, qu'il décrit comme un épiphénomène : d'une part, la croissance des villes dans les années 1920-1930 et la présence massive de *slums*, terreaux favorable à l'anomie et la désorganisation sociale ; d'autre part, une immigration sans précédent dans les villes, où les nouveaux migrants s'installant dans les quartiers les plus populaires recréent des formes élémentaires de connexions sociales, basées sur le modèle ethnique.

[110] Horowitz R. 1990. "Sociological perspectives on gangs: conflicting definitions and concepts" I, Huff CR. *Gangs in America*. Thousand Oaks, CA: Sage., pp. 37–54.

Coughlin[111], jusqu'à la fin des années 1960, l'étude des gangs aux États-Unis reste fortement attachée à une interprétation écologique de la ville[112]. C'est pendant cette période que la criminologie s'impose dans l'espace académique en appréhendant les gangs comme un problème social ou comme le produit d'une désorganisation de la société[113]. À l'inverse, les approches sociologiques et anthropologiques cherchent à articuler plusieurs thématiques à l'étude des gangs. Celle de l'ethnicité tout d'abord. Même discuté, ce lien reste prégnant dans la littérature contemporaine. Une importante littérature s'intéresse notamment aux gangs latino-américains[114]. Mais de telles études remettent en cause les observations de Trasher selon lesquelles les gangs offraient aux nouveaux arrivants une possibilité d'assimilation à la société américaine[115]. Elles montrent au contraire que dans certains cas, les gangs représentent une forme d'organisation sociale parallèle. En Europe, qu'il s'agisse de la France, de la Grande Bretagne, de l'Italie ou de la Suède, la question des gangs est liée dans les débats publics mais aussi dans nombre de travaux universitaires aux questions des migrations et des secondes générations de migrants[116]. En Espagne, à partir des années 2000, un courant de recherches se focalise sur les jeunes migrants[117]. Si l'étude sur les jeunes migrants était jusqu'alors restée un impensé, c'est sous l'appellation de *banda latina*, une forme pathologisée, déviante et violente, que ces derniers deviennent visibles dans la société espagnole. Plusieurs chercheurs espagnols ont montré que les gangs sont ainsi construits comme problème social lié à la jeunesse et à l'immigration, ce qui permet de concentrer l'analyse sur des problèmes de maintien de l'ordre[118].

---

[111] Coughlin, Brenda C, and Sudhir Alladi Venkatesh. "The Urban Street Gang After 1970." *Annual Review of Sociology* 29 (2003): 41.

[112] Voir Thrasher, Frederic Milton, *Op. Cit.*, 1963. Et Whyte, William Foote. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1955.

[113] Voir Young, Jock. *The Drugtakers: The Social Meaning of Drug Use.* London: MacGibbon and Kee, 1971. ; Klein, Malcolm W. *Street Gangs and Street Workers*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.

[114] Voir Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004. ; Kontos, Louis, David Brotherton, and Luis Barrios. *Gangs and Society: Alternative Perspectives*. New York: Columbia University Press, 2003. ; Vigil, James Diego. *Barrio Gangs: Street Life and Identity in Southern California*. Austin: University of Texas Press, 1988. ; Padilla, Felix M. *The Gang as an American Enterprise*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1992. ; Valdez, Avelardo. *Mexican American Girls and Gang Violence: Beyond Risk*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

[115] Levitt, Steven D, and Sudhir Alladi Venkatesh. "Growing up in the Projects: The Economic Lives of a Cohort of Men Who Came of Age in Chicago Public Housing." *The American Economic Review (Evanston)* 91, no. 02 (2001): 79–84.

[116] Voir Madzou, Lamence, and Marie-Hélène Bacqué. *J'étais un chef de gang Suivi de Voyages dans le monde des bandes*. Paris: la Découverte, 2009.

[117] Voir dans Queirolo Palmas, Luca. *El problema de las bandas en España como objeto de producción académica y de activismo etnográfico*, 2014.

[118] Voir Feixa, Carles. *Op. Cit.* 1998 ; Feixa, Carles, Laura Porzio, and Carolina Recio. *Jóvenes "latinos" en Barcelona: espacio público y cultura urbana*. Rubí, Barcelona: Anthropos, 2006. ; Queirolo Palmas, Luca. *Op. Cit*. 2014.

Les gangs sont par ailleurs souvent liés à la problématique de l'économie de la drogue. Plusieurs travaux conduits sur les villes nord-américaines indiquent que les gangs de rue se sont largement investis dans différents secteurs d'économie *underground*[119] en particulier au milieu des années 1980 dans la vente du crack[120]. La compétition autour du marché de la drogue et la transformation des gangs en entreprises aurait alors conduit à une augmentation de l'usage de la violence pour régler les conflits entre les gangs[121]. Pour autant, comme le notent Venkatesh et Levitt[122] l'importance de ce tournant entrepreneurial reste un débat parmi les chercheurs. En particulier, les travaux de Curtis[123] montrent que, dès la fin des années 1970, le marché de la drogue était concentré à New York dans les mains de quelques « propriétaires », organisés en larges corporations, qui utilisaient de jeunes vendeurs pour le travail de terrain. Par ailleurs, nombre d'études[124] s'accordent à dire que le trafic de drogue reste un investissement secondaire pour les gangs, comparé aux problématiques de constructions identitaires, de protection du quartier ou de récréation. Ces chercheurs remettent aussi en cause la capacité des gangs à gérer d'importants réseaux de commerce de drogue.

À la fin des années 1990, un pan de la littérature scientifique s'est développé autour du paradigme de la résistance[125] qui a connu un succès important en anthropologie et en sociologie, attribuant aux gangs un rôle de critique de la société. La notion de résistance,

[119] Voir Hagedorn, John, and Perry Macon. *People and Folks: Gangs, Crime, and the Underclass in a Rustbelt City*. Chicago: Lake View Press, 1988. ; Sánchez-Jankowski, Martín. *Islands in the Street: Gangs and American Urban Society*. Berkeley: University of California Press, 1991. ; Venkatesh, Sudhir Alladi. *American Project: The Rise and Fall of a Modern Ghetto*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. ; Venkatesh, Sudhir Alladi. *Off the Books: The Underground Economy of the Urban Poor*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

[120] Voir Hagedorn, John. "Neighborhoods, Markets, and Gang Drug Organization." *Journal of Research in Crime and Delinquency* 31, no. 3 (1994): 264–94. ; Hagedorn, J M. "Homeboys, Dope Fiends, Legits, and New Jacks." *Criminology* 32, no. 2 (1994): 197–219.

[121] Voir Esbensen, F-A, and D Huizinga. "Gangs, Drugs, and Delinquency in a Survey of Urban Youth." *Criminology* 31, no. 4 (1993): 565–89. ; Levitt, Steven D, and Sudhir Alladi Venkatesh. *Op. Cit.*, 2001

[122] Levitt, Steven D, and Sudhir Alladi Venkatesh. *Op. Cit.*, 2001

[123] Voir Curtis, Richard. "Improbable Transformation of Inner-City Neighborhoods: Crime, Violence, Drugs, and Youth in the 1990s." *Journal of Criminal Law and Criminology* 88, no. 4 (1998): 1233–76. ; Marshall, Patricia Loomis, Merrill Singer, Michael C Clatts, National Institute on Drug Abuse, and Division of Epidemiology and Prevention Research, eds. *Integrating Cultural, Observational, and Epidemiological Approaches in the Prevention of Drug Abuse and HIV/AIDS*. Bethesda, MD (6001 Executive Blvd., Bethesda 20892): U.S. Dept. of Health and Human Services, National Institutes of Health, National Institute on Drug Abuse, Division of Epidemiology and Prevention Research, 1999. ; Curtis, R. 'The Negligible Role of Gangs in Drug Distribution in New York' *dans* Kontos, Louis, David Brotherton, and Luis Barrios. *Gangs and Society: Alternative Perspectives*. New York: Columbia University Press, 2003.

[124] Voir Levitt, Steven D, and Sudhir Alladi Venkatesh. *Op. Cit.*, 2001 ; Padilla, Felix M. *Op. Cit.*, 1992. ; Vigil, James Diego. *Op. Cit.* 1988.

[125] Matza, David, Berkeley University of California, and Center for the Study of Law and Society. *Delinquency and Drift*. New York: Wiley, 1964.

utilisée à la fois de manière pessimiste et optimiste[126], est heuristiquement intéressante parce qu'elle lie le gang à la question du lieu du politique. Prolongeant les travaux de Paul Willis[127] et de Pierre Bourdieu[128], Philippe Bourgois[129] montre, dans son étude de Harlem, comment la violence intime peut être canalisée en une résistance politique. Barrios et Brotherton[130] proposent le concept de *Street Organization* pour décrire les Latin Kings à New York, et leur transition d'un « gang » à une organisation plus politique[131] inscrite dans la résistance. Cette notion a été complétement reprise et internalisée par les membres Ñetas. Ainsi, lors de notre premier entretien, Bebo me dit que les Ñetas ne sont pas un gang, mais une *Street Organization*. Même chose pour un grand nombre de membres aux Etats-Unis et peut être, plus étonnamment, en Espagne où la notion a aussi circulé et est reprise par les membres eux-mêmes, parfois en anglais ou même en espagnol comme *organización de calle* ou *familia de calle*. La notion de *Street Organization* permet de voir les groupes tels les Ñetas comme des organisations politiques, mais elle peine à identifier clairement ce qui fait politique au sein de *La Asociación* et quel est le lieu du politique pour les Ñetas.

-

Toutes riches qu'elles soient, les discussions autour de la notion de gang ne suffisent pas à rendre compte de la nature et de la consistance du groupe des Ñetas dans sa complexité et en particulier dans ses engagements politiques. Il faut pour cela replacer leurs actions dans le contexte politique et sécuritaire qui a vu leur émergence dans les rues.

---

[126] Voir David C. Brotherton. "Beyond social reproduction: Bringing resistance back in gang theory." *Theoretical Criminology* 12, no. 1 (2008): 55–77. ; Sánchez-Jankowski, Martín. *Islands in the Street: Gangs and American Urban Society*. Berkeley: University of California Press, 1991.

[127] Willis, Paul E. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press, 1981.

[128] Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit, 1980.

[129] Bourgois, Philippe I. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, 1995 Bourgois, P. "Recognizing Invisible Violence. A Thirty-Year Ethnographic Retrospective" *dans* Rylko-Bauer, Barbara, Linda M Whiteford, Paul Farmer, and N.M.) School for Advanced Research (Santa Fe. *Global Health in Times of Violence*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2009. ; *The Power of Violence in War and Peace: Post Cold-War Lessons from El Salvador*. eScholarship, University of California, 2001.

[130] Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004.

[131] En proposant la notion de *Street Organization*, Brotherton et Barrios essaient ainsi de se démarquer des théories les plus criminalistes sur les gangs. Ils prennent en compte les capacités d'*empowerment* chez les Latin King de New York. Ils lient leur concept (ou *model* comme ils le définissent) de *street organization* aux théories des mouvements sociaux et le définissent à partir de six propriétés : (1) une tradition sub-culturelle : le groupe est construit autour d'une histoire particulière liant gang, politique radicale et sub-culture de la rue ; (2) niveau d'organisation : le groupe est défini par un niveau d'organisation complexe et une aspiration démocratique ; (3) adhésion au groupe basée de membres de la classe ouvrière ; (4) identité, processus par lequel le groupe en vient à se définir comme un mouvement et à définir son propre système de croyance et d'idéologie ; (5) buts versus actes : le groupe abandonne ses activités criminelles pour arriver à ses buts politique ; (6) adversaires perçus, : qui sont les ennemis communs du groupe, définis de manière politique et allant au-delà des conflits de territoire (*turf syndrome*). Voir aussi Curtis 1998, 2002; Curtis & Hamid 1999; Esteva 2002; Perez 2002; Valdez 2002.

Le double mandat de R. Guiliani s'achève par une baisse drastique du crime dans la ville de New York. Cependant, note Cathy Schneider[132], il n'est pas évident que la politique de tolérance zéro soit à l'origine de cette baisse. La diminution du nombre de crimes pouvait en effet déjà être perçue sous l'administration Dikins, le prédécesseur de R. Giuliani. Par ailleurs, aucune ville américaine ayant mis en place ce type de politique n'a été capable de reproduire de pareils résultats. À New York, la tolérance zéro s'est accompagnée d'une multiplication par trois du nombre de plaintes contre la brutalité policière en l'espace d'une seule décennie. Le nombre de personnes appartenant aux minorités raciales tuées par la police a augmenté de 34% entre 1993 et 1994 et n'a pas diminué jusqu'en 1997. La stratégie policière dérivant de cette politique de tolérance zéro a été comparée à une stratégie d'occupation des quartiers les plus défavorisés. Encore aujourd'hui, les politiques de « Stop & Frisk » participent de ce climat d'insécurité dans lequel les résidents du South Bronx, et plus largement des ghettos, vivent quotidiennement. Lors des audiences convoquées par la juge Scheindlin, le sénateur de l'État de New York et ancien policier Eric Adams témoigne ainsi de ce que le Préfet de police sous M.Bloomberg, Raymond Kelly, aurait demandé à la police de New York de cibler les jeunes noirs et latinos pour « instiller la peur en eux »[133]. En 1970 déjà, le sociologue William J. Chambliss notait que les lois et ordonnances telles que « unlawfull assembly », « disorderly conduct », « loitering », « youth curfew »[134] avaient été appliquées aux individus et aux collectifs afin de construire un certain type d'ordre social, en premier lieu dans les quartiers les plus pauvres[135]. Dans son ouvrage sur les jeunes afro-américains du ghetto de Philadelphie[136], la sociologue Alice Goffman montre comment la massification de l'emprisonnement parmi les populations afro-américaines pauvres, allant de pair avec l'augmentation de la surveillance policière dans le ghetto, crée un climat de peur. Au cours de la dernière décennie[137], la guerre contre le crime et la guerre contre la drogue ont été marquées par des condamnations plus lourdes et par la massification du système pénitentiaire. Soumis à la peur quotidienne de l'incarcération, les jeunes hommes afro-

[132] Schneider, Cathy Lisa. *Op. Cit.*, 2014.
[133] Weigel, David. "The Death of Stop-and-Frisk and the Race for NYC Mayor." *Slate*, August 12, 2013. http://www.slate.com/blogs/weigel/2013/08/12/the_death_of_stop_and_frisk_and_the_race_for_nyc_mayor.html.
[134] Ma traduction : rassemblement illégal, trouble public, vagabondage, couvre-feu pour les jeunes.
[135] Chambliss, William J. 1994. "Policing the Ghetto Underclass: The Politics of Law and Law Enforcement." *Social Problems Social Problems* 41, no. 2 :177–94.
[136] Goffman, Alice. 2014. *On the Run: Fugitive Life in an American City*.
[137] Avant les années 1990, le ghetto est décrit comme abandonné par le travail policier. Dans *Crack House*, Williams raconte comment dans le New York des années 1980 et 1990, en pleine épidémie de crack, la police n'intervenait pas sur les scènes de vente de crack, tout en étant parfaitement au courant de ce qui s'y passait. Cette description rejoint celle que fait Anderson dans le ghetto de Chicago des années 1970, où si les policiers patrouillaient en voiture, ils ne descendaient que très rarement de leurs véhicules pour inspecter les rues.

américains se transforment en fugitifs, toujours suspects, fuyant perpétuellement la police et les institutions étatiques. J'ai retrouvé ce même climat de peur dans mon enquête, à laquelle il faudrait ajouter la peur, tout aussi réaliste, d'être abattu. Il m'est arrivé d'assister à des réunions organisées par des organisations communautaires où les animateurs, tels Bebo, expliquaient aux enfant de 10 ans comment se comporter lors d'un « Stop & Frisk » afin de ne pas effrayer les policiers et d'éviter tout drame. Mais en se familiarisant avec les procédures policières pour s'en protéger, les enfants internalisent en même temps la violence policière.
Les Ñetas s'opposent à ces lois « Stop & Frisk », en se faisant les témoins des scènes de violences policières et en filmant le travail policier ou bien en cherchant parfois la friction, si ce n'est la confrontation, avec la police, comme le montrent les scènes décrites précédemment. Dips, membre inactif des Ñetas, soutient qu'il aurait été le précurseur du Cop Watch, la surveillance filmée des policiers, alors qu'il était encore actif dans le groupe[138]. Ces modes de protestation sont sans doute en partie conditionnés par le fait que rares sont parmi les Ñetas ceux qui font l'objet d'un avis de recherche ou qui sont en liberté conditionnelle. Mais ils montrent, en décalage avec ce que décrit Goffman au sujet du groupe afro-américain qu'elle étudie, qu'à côté de la fuite existent d'autres réponses ou stratégies au climat de peur et de répression, en particulier celle de la mobilisation. Cette dimension politique de l'activité des Ñetas a été peu mise en lumière dans les analyses scientifiques comme dans les médias. Pourtant, si la majorité de la population américaine semble redécouvrir la violence policière lors des émeutes de Ferguson, des mouvements comme les Ñetas n'ont pas cessé d'être actifs sur cette question et le sont encore. L'histoire des Ñetas se comprend dans cette succession de violences et de mobilisations.

Dans son analyse des agitations des années 1960 et 1970 dans les ghettos afro-américains et Portoricains, Cathy Schneider postule que le déclin des émeutes jusqu'à la période récente est lié à une série de facteurs : l'expansion des programmes de la *Great Society*, transférant du pouvoir et des fonds aux organisations de quartiers, l'élection de personnes issues des minorités raciales à des postes politiques et leur intégration dans le personnels policier ainsi

[138] Aujourd'hui, le Cop Watch s'est complétement diffusé puisque l'on compte des associations formées autour de cette pratique au Canada et en France par exemple. Steven Chermak, indique cependant que la première organisation nommée Copwatch aurait vu le jour à Berkeley, en Californie, en 1990, suite à l'interpellation violente de Rodney King et à la diffusion d'un film réalisé par un témoin de la scène. Chermak, Steven M, and Frankie Y Bailey. *Crimes and Trials of the Century*. Westport, CT: Greenwood Press, 2007.

que la massification de l'incarcération. Comme l'indique Pamela Oliver[139], le développement d'un système carcéral de grande ampleur a permis de prévenir les émeutes en enlevant des ghettos la majorité de la population masculines en âge de participer à de telles actions. Enfin, selon Robert Sampson[140], le développement d'organismes de quartiers puissants, dans l'après-coup de la période du *Civic Right Movement* et des émeutes des années 1960-1970 a eu pour effet de réduire le crime dans les quartiers populaires. Selon C. Schneider, ces mêmes organismes ont canalisé les colères exprimées lors de ces émeutes en construisant un discours politique fort.

Cependant, comme je le montrerai dans le chapitre 4, il faut nuancer le rôle des organisation de quartiers qui, entre 1980 et aujourd'hui, sont devenues de plus en plus managériales et moins radicales dans leur positionnement politique. Le déclin des gangs dans le South Bronx à partir des années 1980, serait, selon C. Schneider, un facteur d'apaisement et de baisse des émeutes. Il semble au contraire que les Ñetas, dans la période des années 1990 à 2010 –c'est-à-dire au moment de leur émergence dans les rues de New York et jusqu'à leur déclin– ont joué ce rôle d'encadrement et de construction d'un discours politique radical. Leur implication dans les grands rassemblements des années 1990 atteste de leur vitalité politique et de leur capacité d'organisation. Par ailleurs, ne voir dans les émeutes (*riots*) qu'une expression de la colère et de la frustration des populations les plus marginalisées semble très réducteur et revient à penser l'histoire des luttes politiques encadrée par des sursauts de violence-évènements. C'est passer à côté de la mise en place d'un processus politique, qui s'exprime sous diverses formes, notamment la révolte ou le soulèvement (*uprising*).

Après trois décennies de relative accalmie des émeutes et des soulèvements, l'été 2014 a marqué le grand retour des révoltes des quartiers populaires, avec l'explosion qu'à connue la ville de Ferguson en août 2014, suivie par celles de Baltimore en mars 2015. Le 20 juillet 2014, Eric Garner, un habitant de Staten Island de 40 ans est interpellé alors qu'il vend des cigarettes illégalement. Afin de le maintenir à terre, l'un des cinq policiers lui bloque les voies respiratoires, technique pourtant interdite au sein du NYPD. Garner suffoque mais le policier maintient sa prise. Quelques secondes plus tard, Eric Garner est mort[141]. Des manifestations

[139] Oliver, Pamela, 2008, « Repression and Crime Control : Why Social Movement Scholars Should Pay More Attention to Mass Incarceration as a Form of Repression », *Mobilization* 13, no. 1. *dans* Schneider, Cathy Lisa. *Op. Cit.*, 2014.

[140] Sampson, Robert J. *Great American City: Chicago and the Enduring Neighborhood Effect*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2012.

[141] Entre la mort de Anthony Baez et celle de Eric Garner, plusieurs scandales ont marqué le NYP. Par exemple : Le 4 février 1999, Amadou Diallo est tué de 41 balles par un policier en civil travaillant au Street Crimes Unit.

de protestations ont alors éclaté dans les rues de New York. Elles suivirent de quelques mois les manifestations, qui tournèrent parfois à des émeutes, à Ferguson. Ces mobilisations furent analysées comme le réveil des populations de couleur aux Etats-Unis, et les commentateurs ne cachèrent pas leur surprise face à l'ampleur de la mobilisation. Souvent, c'est le caractère chaotique, anarchique et violent qui fut mis en avant et l'aspect a-politique des revendications. Pourtant, de telles manifestations avaient déjà eu lieu, dans l'indifférence médiatique, à Brooklyn à la suite de la mort de Kimani Gray, un jeune afro-américain de 16 ans tué de sept balles -dont trois tirées dans le dos- alors qu'il rentrait d'une fête d'anniversaire. Suite aux violentes manifestations qui éclatèrent dans le quartier de East Flatbush à Brooklyn, la police procéda à quarante-cing arrestations. Mais ces manifestations ne sont que la partie visible d'un mouvement qui s'est consolidé depuis la mort de Anthony Baez en 1994 et dans lequel les Ñetas sont fortement impliqués, sinon leaders. Après les grandes manifestations de 1994, auxquelles participèrent plusieurs personnalités politiques telles que le Révérend Al Sharpton, la pression médiatique a faibli, mais pas l'engagement de groupes comme les Ñetas ou les Latin Kings contre la violence policière. On observe une forme de repositionnement des activités politiques des Ñetas, à partir du milieu des années 1990. Sous l'impulsion de Richie Perez et Panama Alba, ils s'engagent dans la lutte contre l'abus policier, de sorte que les revendications indépendantistes, anti-impérialistes et anti-capitalistes de leur fondateur, Carlos La Sombra, semblent passer au second plan. Pour autant, l'engagement de ce groupe dans les manifestations contre le « Stop & Frisk » ne se fait pas sans référence au passé politique de Carlos. Il se construit à la convergence de plusieurs perspectives : la lutte contre l'abus policier, mais aussi l'histoire des Ñetas, entre gang et association, et par la superposition de ces différentes revendications. Les Ñetas sont les héritiers à la fois de Carlos La Sombra et des Young Lord et articulent les questions raciales, sociales et économiques aux revendications anti-capitalistes et indépendantistes. Dans la dénonciation des abus perpétrés par l'administration pénitentiaire, ils mettent en avant les droits des prisonniers qu'ils lient à la lutte du prolétariat et aux inégalités socio-économiques et raciales qui font que la population incarcérée est en grande majorité composée de personnes de couleurs. Si les manifestations de New York en 2014 ont été lues comme des explosions violentes de rage –ce qu'elles ont pu être aussi- il ne faut pas minimiser la critique plus large et plus profonde portée des groupes comme les Ñetas, qui prend sens dans la précarité économique dans laquelle ils vivent. Nous verrons par la suite quels sont les modes

Diallo était non armé. Le 22 mai 2003, Ousmane Zongo est tué de 4 coups de feu par un policier. Le 24 janvier 2004, Timothy Stansbury est tué alors qu'il s'aventurait sur les toits de son *Project* à Bedfor-Stuyvesant.

d’organisation collective qui leur permettent de faire face à la marginalisation et la précarisation de la vie dans le ghetto.

Chapitre 2: Solidarité et marginalité : Le Fondo

La soirée Bingo organisée par les Ñetas se tient dans un club de boxe à Longwood dans le South Bronx. Nous sommes le 9 novembre 2012, soit 11 jours après que l'Ouragan Sandy ait dévasté la côte Ouest Américaine. Règne une ambiance de fin du monde alors qu'une tempête de neige finit par frapper toute la côté est américaine, recouvrant de blanc les chantiers des maisons détruites et coupant l'île de Manhattan du reste des États Unis. Il faudra attendre encore 15 jours pour que, le 24 novembre, le rationnement en gaz soit levé et les stations-service approvisionnées. Mais en cette soirée du 9 novembre, le club de boxe « El Maestro » semble épargné par les récents évènements et il ouvre ses portes pour accueillir le tournoi annuel de bingo organisé par et pour les Ñetas[142].

C'est une longue salle sans fenêtres, occupée au trois quarts par un ring de boxe au centre, trois sacs de frappe pour l'entrainement au gant à l'entrée et un espace pour les exercices. Derrière le rideau de fer qui cache généralement la devanture, quelques machines de fitness fatiguées et les casiers des entraineurs. À l'arrière, une porte qui donne sur une petite cour, un bar et des toilettes servant de vestiaires. Les murs sont entièrement recouverts de photos de boxeurs du club ayant rencontré quelques succès[143], à l'exception du mur mitoyen au bar sur lequel est dessinée une grande fresque représentant le drapeau Portoricain parsemé de personnages illustres de la lutte pro-indépendantiste (Pedro Albisu Campo, Oscar Lopez ou Ramon Betances) ou de ses symboles. Il y a un an, j'y ai passé plusieurs après-midi à m'entrainer avec Ponce, l'ancienne gloire du club et entraineur récalcitrant.

« El Maestro Inc. » est une organisation à but non lucratif ouverte par Fernando Laspina. Elle regroupe un club de boxe et un lieu culturel dédié à Porto Rico. La salle est d'ailleurs baptisée ainsi en référence à Pedro Albizu Campos, nationaliste portoricain et président du Parti Nationaliste de Porto Rico de 1930 jusqu'à sa mort en 1965. Quelques années après l'arrivée de sa famille depuis Porto Rico dans le South Bronx, en 1970, Laspina intégre un gang

[142] Le South Bronx reste quasiment intact après le passage de l'ouragan Sandy, mis à part des inondations partielles, surtout concentrées dans les zones industrielles. Voir la carte suivante : http://www.nytimes.com/newsgraphics/2012/1120-sandy/survey-of-the-flooding-in-new-york-after-the-hurricane.html Le bilan s'élèvera finalement à 131 morts au total, dont 53 dans l'État de New York et 37 dans celui du New Jersey. Sept tunnels de métro ont été inondés à New York pendant l'Ouragan alors que depuis le 31 octobre, la Secrétaire à la santé et aux services sociaux des Etats-Unis, Kathleen Sebelius, a mis en état d'urgence la ville de New York.

[143] Plusieurs boxeurs professionnels ont commencé à boxer à El Maestro, comme Eddie Gomez et José « Silver Boy » Rodriguez, Champion IBF North Amercican dans la catégorie poids moyen. Pour une ethnographie de la boxe dans un quartier similaire au South Bronx, voir Wacquant, Loïc. 2002. *Corps & âme: carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*. Marseille: Agone.

notoire du quartier, les « Savage Skulls », montant rapidement dans la hiérarchie jusqu'à en devenir le leader[144]. Il en paie le prix en 1973, avec une peine de trois ans à Rickers Island. C'est à sa sortie de prison qu'il ouvre « El Maestro », pour soutenir la communauté du South Bronx et essayer d'endiguer la violence de rue[145]. Dans les années 1990, il devient partisan et soutien de la transformation des Ñetas, raison pour laquelle ces derniers sont autorisés à utiliser le club de gym pour certains de leurs évènements, comme le Bingo.

Ce soir, le ring a été démonté, comme chaque fois que le club accueille des événements culturels pour des soirées privées. Alors que les quelques Ñetas déjà présents mettent en place les pièces du jeu, Mikey, passé derrière le bar, range les bouteilles de bière dans le frigidaire. Le système sonore diffuse déjà la salsa et la *bachata* en alternance et en haut débit. Nous sommes une petite vingtaine. Mikey est venu avec sa femme Jaselina et quatre de leurs enfants sur les sept que compte leur famille recomposée. Ce soir, ils gardent aussi la fillette de Braulio, qui nous rejoindra plus tard. Mikey en est le très fier parrain[146]. Sont aussi présents Jorge et sa femme, imposants par leur taille et leur corpulence. Jorge porte sa casquette Lacoste qui lui donne un air de Notorious B.IG., le rappeur de Brooklyn assassiné en 1997. Assis au bar, Jorge et Mikey discutent.

JORGE : Elijah [*un autre membre que je ne connais pas*] ne vient pas ce soir ! Sa maison a été ravagée par l'ouragan Sandy et il est en plein dans les réparations.

MIKEY : Shit ! [*pause*] On devrait lui filer l'argent du fondo de ce soir.

JORGE : Ouais.

Mikey sort des bières du frigo et en offre à tous les hommes.

---

[144] "In Bronx Gym, Man Who Went Astray Leads Youths on Straight Path." *City Room*. Accessed July 17, 2014. http://cityroom.blogs.nytimes.com/2012/12/27/with-boxing-man-with-troubled-past-teaches-bronx-youths-a-better-way/.

[145] *Fernando "Ponce" Laspina Surprise Recognition*, 2013. http://www.youtube.com/watch?v=f8gGhmn9Hls&feature=youtube_gdata_player.; "In Bronx Gym, Man Who Went Astray Leads Youths on Straight Path." *City Room*. Accessed July 17, 2014. http://cityroom.blogs.nytimes.com/2012/12/27/with-boxing-man-with-troubled-past-teaches-bronx-youths-a-better-way/.; "South Bronx, Boxing for Social Good." *Fusion*, October 25, 2013. http://fusion.net/abc_univision/news/story/fernando-ponce-laspina-boxing-community-10439.

[146] Dans son étude du ghetto de Chicago, Carole Stack décrit la manière dont la population africaine américaine qu'elle étudie se partage les responsabilités parentales et notamment la garde des enfants. Elle montre ainsi qu'il n'est pas inhabituel pour un enfant d'être pris en charge par des membres de la familles proche, qand ni la mère ni le père ne peuvent, ou ne veulent, en assumer la responsabilité. À la différence de l'étude de Sack où ce sont souvent des femmes qui prennent en charge les enfants (de leur propres filles, nièces, ou même amies), dans le cas présenté ci-dessus, c'est Mikey qui semble plus impliqué affectivement, ou du moins c'est lui qui le montre le plus, dans la garde de la fille de Braulio. Par ailleurs, il ne s'agit pas, comme dans le cas de Stack, d'un transfert total de la charge parentale, puisque la fille de Braulio ne reste chez Mikey que lorsque Braulio et sa femme se disputent, soit 4 à 5 jours à la suite. Dans le cas des Ñetas, le groupe fait souvent office de famille par extension, et c'est à l'intérieur du groupe, à New York, que sont bien souvent choisis les parrains ou marraines.

MIKEY [*à tous*]: La première est pour moi, les autres à 1 dollar pour le Fondo.

Pendant la soirée, chaque homme présent paye une tournée au reste des joueurs, hommes ou femmes. Personne n'achète une seule bière, et à la fin de la soirée, tout le monde aura bu la même quantité.

JASELINA [*m'interpellant*]: Frenchy, est-ce que, au moins, tu sais jouer au bingo ?

Désespéré par mon ignorance, elle commence à m'en expliquer le b.a.ba. Chaque carte de table coûte 1 dollar, chaque point revient à 90 cents pour le gagnant. Mikey, hilare, me crie de faire attention à ces femmes qui finiront tôt ou tard par me ruiner. Au final, il n'a pas tout à fait tort et je rentre chez moi les poches vides, délesté des 30 dollars que j'avais emportés avec moi. Une partie de l'argent de la soirée paiera les frais occasionnés, principalement les bouteilles de bière. Une autre partie est réservée au Fondo, le système de banque interne des Ñetas. On retrouve ce système dans chaque *capítulo*, en Equateur, en Espagne et aux Etats-Unis. Il est la base de la vie économique de *La Asociación*.

La récente crise économique de 2008 a rendu les conditions de vie particulièrement précaires pour les populations les plus défavorisées des villes de New York et Barcelone. C'est dans un climat de criminalisation des pauvres et d'austérité des financements publics, que s'inscrit le Fondo, le système de solidarité économique interne aux Ñetas. Dans ce chapitre, je m'intéresse donc particulièrement à l'incertitude économique qui vient s'ajouter au climat d'insécurité montré plus haut. Je décris tout d'abord les formes de liens économiques et sociaux que représente le Fondo. À quoi sert-il ? D'où provient l'argent ? Quel est l'investissement, monétaire et symbolique, qu'il constitue pour les membres ? En revenant sur trois parcours de vie, celui de Mikey, Bebo et du Padrino, j'analyse ensuite trois rapports à l'emploi et trois figures différentes : celle d'une désaffiliation sociale et de la marginalité extrême, celle du travailleur pauvre et celle du travailleur sans papiers. L'entrée par les liens économiques permet de mettre en lumière les rapports de genre inscrits dans le groupe.

1) L'organisation du Fondo

Un des livres internes du groupe en Equateur décrit ainsi le Fondo et son organisation[147] :

> Le *Fondo General Colectivo* est développé afin d'organiser une infrastructure économique indépendante permettant au groupe de lutter contre le « système ». La cotisation de chaque membre est de 5$ par mois. Dans le cas où un membre ne peut pas payer, il devra donner 5 paquets de cigarettes estampillés, qui seront destinés à la vente. C'est au trésorier que revient la charge de collecter l'argent. (…) Il lui revient de tenir les comptes à jour, avec la date, le nom de ceux qui ont payé, ou les raisons du non paiement. Une fois l'argent collecté, il le dépose dans un compte bancaire au nom du *capítulo* et alerte les responsables de la *Junta central*. Les trésoriers de la Junta en prélèvent une partie en échange d'un reçu, conservé avec le registre des comptes. Seul le président du *capítulo* a le droit d'utiliser cet agent à des fins collectives. Au niveau de la *Junta central*, toute dépense effectuée par les trésoriers (au nombre de trois) doit être approuvée directement par le *Liderato Maximo*.

Je n'ai pas pu voir comment le Fondo fonctionne à New York, en partie parce que je n'étais pas aussi bien intégré au groupe qu'à Barcelone ou même à Guayaquil. Cependant, j'y ai souvent été témoin de petits transferts d'argents entre membres à destination, semble-t-il rétrospectivement, du Fondo. Un soir, après une cérémonie spirituelle[148] à Sunset Park, Brooklyn, à laquelle un grand nombre de Ñetas assistent, un homme que je n'ai jamais vu s'approche de Mickey pour lui donner un billet de 20 dollars.

> MIKEY : Yo boss, C'est beaucoup trop. [*Se tournant vers moi*] tu vois Frenchy, ce gars là bosse. C'est vrai qu'il a moins de temps pour les activités du groupe. Mais il oublie jamais sa cotis'.

Il est cependant fréquent que Mikey râle auprès de Tony, chargé de la discipline du *capítulo*, au sujet de ceux qui oublient régulièrement de payer leur cotisation au groupe. Un jour, alors que nous nous baladons après une réunion, Mikey s'explique avec Tony.

> MIKEY : Tu vois, si les gars ne veulent plus être actifs [*ne plus faire partie du groupe*], c'est comme ils veulent. Mais ils pourraient au moins le faire savoir. Je vais devoir passer des

[147] Je reviendrai plus tard sur l'existence de ces livres et sur la façon dont je les ai eus en ma possession. Afin de respecter le secret qui entoure les écrits Ñetas, je ne peux divulguer tout leur contenu (voir Partie 2).
[148] Voir partie 3

> heures à donner des coups de fil partout… En attendant, y'en a qui doivent toujours une belle somme d'argent à *La Asociación*.

À New York comme à Barcelone, les 5 $ ou 5 € peuvent représenter une grosse somme à réunir en fin de mois et constituer une participation significative pour certains membres. Pour Mikey justement, qui n'a pas d'emploi stable, réussir à mettre de côté la cotisation mensuelle relève de l'exploit et il se retrouve bien souvent endetté vis-à-vis de sa mère qui lui prête de l'argent. Cependant, ne pas donner l'argent peut créer des problèmes. En Équateur, un non paiement peut mener à des sanctions disciplinaires corporelles. Si les règles de disciplines sont plus souples dans les *capítulos* que j'ai fréquentés en Espagne et à New York, le retard de paiement peut tout de même entraîner des sanctions (ranger la salle de réunions, aider un membres dans des travaux chez lui, etc). Mais ces retards entrainent surtout des conflits, lorsque le même membre est retrouvé deux soirs plus tard attablé dans une boite de nuit, consommant de l'alcool acheté au prix fort. Le Fondo devient alors un outil de contrôle social, d'autant plus exacerbé dans le cadre des *capítulos* où chaque individu sait ce que gagne l'autre, s'il travaille, s'il dépend du système d'assistance publique ou encore de ses parents et ce qu'il achète et dépense en vêtements ou autres objets de consommation.

Le Fondo est utilisé à deux niveaux : celui de chaque *capítulo*, puis celui des *Juntas Centrales* si elles existent. À partir de 2006, les Ñetas new-yorkais établissent, grâce à Bebo, des liens plus forts avec les Ñetas en Italie et en Espagne, et par ces derniers, en Équateur. Il leur est demandé, par la *Junta central* de New York, d'envoyer une partie de leur Fondo, pour venir en aide aux Ñetas américains, puis plus tard, aux Ñetas portoricains. Surpris par la demande, mais soumis à une hiérarchie implicite, les Ñetas espagnols, italiens et équatoriens s'exécutent. Le Padrino me racontera, amèrement, qu'ils n'avaient pas beaucoup d'argent dans les caisses à cette époque, mais puisqu'ils voyaient dans les *chapters* de New York les pionniers de *La Asociación* auxquels ils portaient un grand respect, ils réussirent tant bien que mal à verser une partie (je ne pus savoir combien) du Fondo. Cet échange eut lieu seulement quelques fois, mais suffit à nourrir une rancœur à l'égard des Ñetas de New York. Lorsqu'en 2014, le Padrino est contacté par Mikey afin de recréer une alliance au niveau mondial, c'est avec une certaine méfiance qu'il conçoit de re-travailler avec les membres new-yorkais. Pour le Padrino, chaque *capítulo* doit gérer individuellement cette question monétaire. Il décide ainsi que son *capítulo* n'aura pas de collecte mensuelle, dans la mesure où aucun des membres n'a de situation stable dans l'emploi. Il a surtout en mémoire l'échec de la *Junta central* de Barcelone qui avait, en 2006, commencé à constituer un Fondo. Mais SuperOne,

son président, fut, entre autres, accusé de se servir dans les caisses, ce qui mit un terme à l'organisation collective des *capítulos*.

- À quoi sert le Fondo

Selon Bebo, dans les années 1990 à New York, le Fondo servait en partie à financer l'achat d'armes à feu. Mais il était aussi mis à contribution pour aider les familles de détenus ou les membres eux-mêmes, en prison ou à l'extérieur. Après la scission du groupe en 1994-1995, il est décidé par la *Junta central* que l'argent servira uniquement comme support aux membres et à leurs familles. C'est une règle qui doit s'appliquer partout et que Bebo réussit à introduire en Europe, lors de ses voyages.

En février 2014, nous entamons un projet de recherche collaborative à Barcelone avec deux *capítulos*, le *capítulo* du Padrino et le *capítulo* Toro Alado[149]. C'est grâce à ce projet que je rencontre la plupart des membres du *capítulo* Toro Alado, qui est le premier *capítulo* de Barcelone et qui jouit, de ce fait, d'une certaine réputation. Parmi ces personnes se trouve la *Jeffa*, une équatorienne d'une trentaine d'année qui vient juste de sortir de neuf ans de prison pour vente de drogue. Son appartement, un ancien local, est le lieu de passage des membres. C'est aussi là que se tiennent la plupart des réunions internes du *c apítulo*. Sans emploi, la Jeffa vit de l'aide que lui apportent les autres membres. En échange, elle en héberge quelques uns et fait à manger à ceux qui passent.

Quelques temps après le début du projet, je reçois plusieurs appels de la *Jeffa* qui me dit qu'elle n'arrive plus à payer son loyer et que les propriétaires menacent de l'expulser. C'est une situation que je redoute depuis le début de ce terrain et que j'essaye d'éviter. Jusqu'à présent, j'ai réussi à ne donner (prêter serait un euphémisme) de l'argent qu'au Padrino, en échange d'un lit dans sa maison et d'un ou deux repas par jour. L'échange nous semblait honnête à l'un comme à l'autre[150]. Après avoir raccroché avec la *Jeffa*, en lui expliquant que je ne peut pas lui donner de l'argent, j'appelle le Padrino pour lui raconter la discussion et nous convenons que nous verrons tout cela à mon retour à Barcelone. Quelques jours plus

[149] Je reviendrai en conclusionsur le déroulé de cette recherche.

[150] Il m'est cependant arrivé de donner de l'argent au Padrino et à Bebo à quelques reprises, quand le Padrino a perdu sont emploi ou quand Bebo ne pouvait pas payer ses dettes. Du point de vue personnel, et au-delà de toute considération éthique de la recherche, Bebo et le Padrino sont devenus au cours du temps des amis proches et je ne pouvais pas les laisser dans une situation aussi délicate. J'ai eu maintes discussions avec des amis et collègues sans jamais arriver à une position claire et des principes définitifs. J'ai choisi d'aborder les situations d'un point de vue pragmatique tout en postulant, pour moi même, qu'il n'y a pas de recherche sans relations humaines, avec leur cortège d'émotions, de conflits, d'utilisations réciproques. De fait, partager la vie d'un groupe revient à en partager les règles et les moments de difficultés, être à la fois solidaire mais aussi instrumentalisé.

tard, à Barcelone, nous nous retrouvons pour la seconde réunion collective du projet dans le local de la *Jeffa*. À la fin de la séance de travail, Edison, le leader du *capítulo* Toro Alado et le Padrino se mettent à l'écart pour discuter. C'est finalement le Padrino qui vient me chercher pour me tenir au courant de la discussion. Edison a décidé d'allouer une partie de l'argent de son Fondo pour aider la *Jeffa* à payer son loyer. Il n'est pas habituel qu'une personne extérieure intervienne dans les affaires d'un autre *capítulo*, mais la position du Padrino lui permet une telle ingérence. En raison de l'urgence de la situation, le Padrino a décidé d'apporter son soutien à la démarche et propose que son *capítulo* vienne en aide économiquement. Il faut cependant le faire dans les règles et nous faisons apposer la signature d'Edison sur un reçu dans le livre de secrétariat du *capítulo* du Padrino, que j'ai momentanément sous ma garde (Le Padrino ayant besoin d'un secrétaire et moi d'améliorer mon espagnol). Au total, la *Jeffa* touche 250 € pour payer son loyer. Sur le chemin de retour, le Padrino m'explique que le Fondo sert à ce genre d'actions. Il se demande si cela va vraiment aider la Jeffa qui ne semble pas vouloir trouver du travail et qui dépend entièrement de l'aide de son *capítulo*. Mais il ne peut rien dire quant à la gestion interne d'un *capítulo* qui n'est pas le sien. Il se réjouit cependant que le Fondo serve à aider un membre et lui permette de trouver une alternative au commerce de drogue. C'est, me dit-il, ce à quoi doit servir *La Asociación* : empêcher que les membres ne se retrouvent en prison.

C'est somme toute la vision personnelle du Padrino, car l'utilisation du Fondo dépend entièrement du *capítulo* et de son président. Un des *capítulos* à Madrid avec lequel le Padrino a eu des frictions, utilise par exemple l'argent de son fondo pour aller en discothèque les week- end. Avec cet argent, le président achète des bouteilles d'alcool fort lors des soirées, s'assurant ainsi de sa popularité auprès des membres qui l'ont élu. Cette fois-ci, le Fondo sert à établir des relations clientélistes afin de garder la présidence du *capítulo*.

- D'où vient l'argent ?

En 2014, en voyage à Madrid, le Padrino, conseille aux Ñetas de ne pas associer l'argent de la drogue au Fondo. Jusqu'à présent, le Fondo d'un des *capítulo* madrilène, dont les membres sont jeunes et ne connaissent pas l'ensemble des règles internes, était directement alimenté par la vente de drogue. Le Padrino leur conseille de séparer les comptes tout en acceptant que des personnes vendent de la drogue de manière individuelle, et fassent ensuite des dons au Fondo. Cette stratégie est un leurre, mais doit permettre de protéger l'ensemble des Ñetas et

de garantir que le nom de *La Asociación* ne soit pas lié au commerce de la drogue. Tout en se désolant de cette alternative pour remplir en partie les caisses de *La Asociación*, Le Padrino tente de protéger le groupe des problèmes avec la police madrilène.

> LE PADRINO [*répondant à mon étonnement*]: Que veux-tu que je te dise ? Mais les gars vivent aussi une réalité. Si t'as pas de job, la drogue ne te demande pas la couleur de ta peau. Et c'est une façon de survivre.

De ce point de vue, *La Asociación* à Madrid fait figure d'exception. La Asociación, à New York et à Barcelone, ne prend pas part au commerce de drogue. Certains membres, individuellement, vendent de la drogue (majoritairement du crack et de l'héroïne à New York dans les années 1990, de l'herbe dans les années 2000 ; Cocaïne et herbe en Espagne) et vivent de ce commerce. Une partie de ces revenus est reversée au Fondo de leur c*apítulo*. Cependant, l'argent du Fondo provient aussi des salaires que reçoivent les membres qui travaillent dans des « *legit job* ». Ce constat vient contredire les représentations médiatiques qui associent systématiquement les Ñetas à la drogue. De manière générale, les médias ont souvent associé les gangs new-yorkais avec la vente de drogue durant « l'épidémie » de crack des années 1980-1990. Mais, les travaux de Curtis (2003) montrent que cette perception est erronée et que le marché de la drogue passe essentiellement par d'autres réseaux que ceux des bandes organisées. En Espagne, la revente et la diffusion de la drogue ne reposent pas sur la structure des Ñetas, mêmes si certains membres en font commerce. La Jeffa, par exemple, a été une revendeuse pendant quelques temps. Il m'est arrivé de croiser des membres qui venaient de sortir de prison pour avoir tenté de faire passer de la drogue d'Amérique Latine. Chaque fois, le passage avait été organisé par leurs propres réseaux, sans nécessairement en tenir informés les autres membres Ñetas. Par contre, c'est dans les prisons que ces les Ñetas recrutent et renforcent leur structures[151].

Le financement du Fondo ne peut être complétement attribué au commerce de substance illicite et les Ñetas, surtout en Espagne, gèrent constamment le dualisme, entre légalité et

[151] J'ai rencontré une membre Ñeta d'origine catalane qui venait de passer 6 ans dans une prison de Lima, au Pérou, pour avoir essayé de faire passer de la drogue du Pérou en Espagne. Comme c'est souvent le cas, le passage lui permettait ainsi de revenir en Espagne et de vivre confortablement pendant quelque temps ou bien de se lancer dans un projet (ouvrir un bar, etc.). Avant de s'embarquer pour ce voyage, elle avait eu connaissance des Ñetas, mais passait plus de temps en compagnie de Latin Kings de son quartier. Une fois en prison, ce n'est que grâce au soutien de certains Ñetas qu'elle put manger et avoir de quoi s'habiller. Les 6 ans accomplis, elle obtint une libération sous condition et put sortir de prison en journée. Elle profita d'une de ces journées pour s'enfuir et passer illégalement la frontière entre le Pérou et l'Équateur. À Quito, elle s'adressa à l'ambassade espagnole pour y obtenir un nouveau visa et put retourner en Espagne. C'est à son retour qu'elle rencontra le Padrino et décida de faire partie de son *capítulo* et devenir Ñeta.

illégalité. Même le Padrino, qui rechigne à vendre de la drogue, est obligé d'accepter la situation des autres membres et ne peut que leur demander d'être prudents. Il lui arrive parfois d'être dur à l'encontre de ceux qui préfèrent vendre de la drogue plutôt que d'avoir un travail légal, critiquant leur attrait pour la vie facile et les sorties en discothèques. C'est le cas de la *Jeffa*, avec qui Le Padrino finira par se brouiller définitivement. Mais il sait se montrer conciliant à d'autres moments, conscient de la réalité difficile de la vie quotidienne.

Le Fondo peut aussi être financé par des activités collectives. En janvier 2014, le *capítulo Toro Alado* organise une compétition de football dans un parc public. Tous les groupes de Barcelone et des alentours sont conviés. La *Jeffa* a cuisiné pendant toute une nuit une épaule d'agneau *asado*, accompagnée de pommes de terre, qui sera offerte au gagnant de la compétition. Invité par le *capítulo*, j'arrive le matin par le bus de nuit de Madrid dans le local que loue la *Jeffa* et où logent, de manière aléatoire, deux à trois membres du groupe qui trouvent à s'entasser là où ils peuvent. Tout le monde dort encore quand Steven, un jeune équatorien de 20 ans, vient tirer le rideau de fer pour m'ouvrir. Depuis quelques mois maintenant, il occupe le canapé du salon. Il a quitté la maison de son père après une dispute familiale et il travaille par intermittence comme électricien sur un chantier.

Le local est une ancienne boutique de coiffeur. L'entrée donne directement sur le salon, où sont installés deux canapés. Une autre pièce, donnant elle aussi sur la rue, contient un lit. Dans le salon, la télévision, toujours allumée, occupe une place centrale, à côté des photos des enfants de la *Jeffa* restés en Équateur. Trois garçons, entre 15 et 10 ans, qui vivent chez sa sœur. La *Jeffa* dort dans une pièce adjacente à la cuisine, pas plus grande que $5m^2$, occupée totalement par un lit à deux places et une étagère à linge. Au mur, des photos et des dessins représentant Carlos La Sombra. Un drapeau de l'Équateur. Plusieurs fois, elle me parle de repartir en Équateur chercher ses enfants. Son plus jeune passe par une mauvaise période, fume de l'herbe et ne va plus à l'école. Le plus âgé est Ñetas, comme elle. Elle voudrait repartir en Amérique du Sud, peut-être au Chili où des membres Ñetas Équatoriens se sont installés à leur retour d'Espagne.

Vers 1h de l'après midi, les habitants de la maison émergent doucement de leur torpeur. Ils ont passé la nuit en discothèque, comme c'est souvent le cas le vendredi soir et sont encore ankylosés par l'alcool. Edison, le président du *capítulo*, vient nous chercher en voiture. Il vit en dehors de Barcelone et parcourt chaque jour plusieurs kilomètres pour se rendre sur le chantier où il travaille. Entassés dans la voiture, Edison, La Jeffa, Steven et moi nous dirigeons vers le terrain de sport public où doit avoir lieu le tournoi. Sur place, nous sommes

peu à peu rejoints par une quarantaine de membres, entre 18 et 25 ans pour la plupart, surtout des hommes. Six équipes sont composées et chaque *capítulo* donne 20 euros de participation. Le tournoi est organisé pour collecter des fonds afin de venir en aide à Josué, membre du *capítulo* Toro Alado, qui s'est fait arrêter à Madrid. À la fin de la journée, Edison demande à tous de venir au centre du terrain de foot. Debout côte à côte, nous formons un cercle. Il prend la parole pour expliquer la situation de ce membre incarcéré à Madrid et remercie tous les participants de leur contribution. Les 120 euros de la collecte iront dans le Fondo du *capítulo*.

Le Fondo permet une forme de solidarité économique interne. Il vient en support de certains projets ou de certains membres se trouvant en situation difficile et n'implique aucune contre partie de la part de celui qui reçoit. La décision d'allouer ou non une partie de la caisse repose entièrement sur le président du *capítulo*, mais nous verrons qu'il faut nuancer cette impression d'arbitraire. Parfois, le Fondo est utilisé dans un rapport interne clientéliste, comme c'est le cas dans certains *capítulos* madrilènes, au service de la bonne image du président. Le Fondo est au cœur d'enjeux de pouvoir, entre différents *capítulos* de la même ville ou entre des *capítulo* de différents pays, comme ce fut le cas entre les Ñetas de New York d'un côté et de ceux en Espagne, Italie et Équateur de l'autre. Si le Fondo n'est pas alimenté directement par la vente de la drogue, la situation tend à ne pas être si claire et les membres jouent sur ce flou, entre légalité et illégalité. Il est assez difficile d'évaluer la quantité d'argent récoltée pour le Fondo d'un *capítulo* tant cela dépend du nombre de ses membres et des activités du groupe. Un *capítulo* a nécessairement plus d'argent si ses membres sont nombreux et travaillent. La cotisation représente une réalité de l'adhésion aux Ñetas, et le Fondo démontre un certain niveau d'organisation de *La Asociación* et d'engagement des membres. Les sommes en jeu sont petites, mais restent relativement importantes pour ceux qui ne travaillent pas.

2) Vivre à la marge du monde du travail

Lors de ma période de terrain à New York, entre 2011 et 2013, certains des membres des Ñetas avaient un emploi stable, comme gardiens d'immeuble, facteurs ou serveurs mais d'autres étaient sans emploi, comme Mikey et Smokey, ou entre deux emplois précaires,

comme Tony. Ce sont ces derniers qui sont les plus présents aux activités des *chapters*. À Barcelone, la majorité des membres travaillent, certains de manière illégale à défaut de permis de travail, d'autres de manière légale. Ces situations de marginalisation économique ne sont pas sans effets sur l'organisation des Ñetas et sur leur lutte politique. C'est ce que j'analyserai ici à partir de trois figures et trois relations au travail.

- *Mikey*

Lorsque je rencontre Mickey pour la première fois en 2012, il est à la recherche de travail. En attendant de trouver un emploi stable, il saute d'un emploi d'appoint à l'autre et donne le reste de son temps pour *La Asociación*. Il sera d'ailleurs élu président en 2013 en raison de son investissement dans l'organisation des différentes activités. En hiver 2013, Tony réussit à le faire embaucher dans une équipe de nettoyage de nuit dans un hôpital de Coney Island. Pendant les quelques semaines de travail qui suivent, Mikey est moins joignable. Il poste plusieurs photos de lui et de Tony en blouse de travail, commentant fièrement ses nuits. Quelques jours plus tard, alors que nous nous retrouvons pour manger une pizza dans East Harlem, Mikey et Tony discutent du travail à venir.

MIKEY : Yo', Ton'… Tony, bon, quand est-ce qu'on bosse à l'hosto ? [*Puis, se tournant vers moi*] On sait jamais du jour au lendemain s'il y'aura du boulot pour nous.

Tony s'écarte pour passer quelques coups de fil.

TONY : Mauvaise nouvelle bro'. Y'aura plus de travail pour nous !
MIKEY [*déglutit*] : Quoi !?!
TONY : Apparemment, le boss aurait les syndicats sur le dos qui feraient pression. Il embauche des travailleurs non-syndiqués et donc moins payés. Le gars contournerait le droit du travail de l'État… Il a peur de perdre sa licence. En attendant, il nous doit du fric.

Mikey et Tony sont à la marge du marché du travail. Non pris en charge par les syndicats, ils virevoltent d'un emploi à un autre, essayant de tenir les deux bouts. Ils travailleront deux jours de plus, puis ne seront jamais rappelés. De fait, Mikey et Tony ont un lourd passé d'incarcération, 9 ans pour l'un et 13 pour l'autre, ce qui les empêche de trouver un emploi stable. S'ils sont sortis de prison il y a plusieurs années déjà (respectivement 5 et 9 ans), leurs

casiers judiciaires continuent de jouer contre eux. Quand bien même ils arriveraient à cacher leur passé à leurs futurs employeurs, ayant passé une grande partie de leur vie de jeune adulte incarcérés et de leur adolescence dans la rue, ils n'ont pas de formation, pas de qualification, ni même d'expérience pour entrer durablement dans le marché du travail. Par ailleurs, Mikey ne veut pas travailler pour ce qu'il appelle des *corporations*- les grandes entreprises comme Wall Mart ou Mc Donald- puisque cela trahirait ses idéaux. Il tire d'ailleurs beaucoup de fierté de n'avoir jamais contredit ses propres principes.

Quelques semaines plus tard, Mikey est convié par le Riviera Center à rencontrer l'équipe de *Save Our Street* (SOS). Mis en place à Brooklyn, SOS est un projet importé d'un programme expérimenté dans les années 1990 à Chicago visant à réduire la violence dans les quartiers défavorisés. Pour cela, SOS fait appel à des patrouilleurs de rue qui agissent « là où la police ne peut le faire »[152], grâce leurs contacts développés dans les quartiers en question. Cette méthode a connu un certain succès médiatique, grâce notamment à un documentaire mettant en vedette les patrouilleurs de l'organisation à Chicago[153]. Ces derniers sont souvent d'ex membres de gang repentis ou des leaders charismatiques de la communauté où l'intervention a lieu. Depuis Brooklyn, le projet SOS projette de s'étendre au South Bronx et prend pour base le Riviera Center, où travaille Bebo comme *project manager*. Ce dernier soumet le nom de Mikey, bien qu'en conflit avec lui depuis quelques années déjà, car SOS cherche d'anciens membres de gangs connaissant bien les rues du South Bronx. Le premier entretien se passe plutôt bien, à en croire Mikey, et il doit effectuer un test d'urine avant une nouvelle audition. Cependant, lorsque je le revois à la *Noche Buena* au cours de la soirée qu'il organise dans la maison de sa mère le 24 décembre au soir, Mikey me raconte que le plan a tourné court. Selon lui, les gens de SOS ont eu peur de son affiliation avec les Ñetas. Il s'énerve qu'ils soient venus le chercher pour cette même raison et qu'ils n'aient finalement pas voulu le prendre parce qu'il est toujours actif. Quelques jours plus tard, lors d'une discussion avec Bebo, ce dernier reproche à Mikey son incapacité à tenir parole. Selon lui, c'est Mikey qui a « tout fait foirer » alors que les gens du SOS n'avaient que faire de son appartenance aux Ñetas. Au

[152] 20, Published: February, and 2013 6:45 Pm. "Save Our Streets Looks to Reduce Crime in the South Bronx." *News 12 Bronx*. Accessed July 22, 2014. http://bronx.news12.com/news/save-our-streets-looks-to-reduce-crime-in-the-south-bronx-1.4682816.; "Bronx Group Works to Stop Rampant Gun Violence." *MSNBC*, February 2, 2013. http://www.msnbc.com/msnbc/how-stop-gun-violence-im-out-here-hustl.; Heights, S. O. S. Crown. "S.O.S. Crown Heights and S.O.S. Bed-Stuy: A Visit to the Bronx." Accessed July 22, 2014. http://www.soscrownheights.org/2013/02/a-visit-to-bronx.html.; "The Model." *Cure Violence*. Accessed July 22, 2014. http://cureviolence.org/the-model/.

[153] James, Steve, Alex Kotlowitz, Justine Nagan, Gordon Quinn, Teddy Leifer, Paul Taylor, Ameena Matthews, et al. *The interrupters*. [Arlington, VA]: PBS Distribution, 2012.

contraire, c'est pour eux une bonne base, me dit Bebo, et Mikey est juste incapable d'être responsable pour le travail.

Le soir de la *Noche Buena*, Mikey s'ouvre pour la première fois et me parle un peu de son histoire et de sa situation[154]. Adolescent, il a fait partie de plusieurs petits gangs dans le South Bronx, comme les *Power Rule*, un gang des années 90 remarqué pour sa violence. Sa mère, la *Vieja*, faisait elle-même partie des Javelins, un gang notoire des années 1970, basé sur Vyse Avenue. Mikey devient petit dealer pour d'importants importateurs dominicains, mais il se fait rapidement arrêter et il passe près de 9 ans en prison pour deal. C'est sûrement là qu'il rencontre les Ñetas pour la première fois. À sa sortie, sans travail, il recommence la vente de drogue. Deux mois après la naissance de son fils, Mikey est incarcéré pendant 9 mois pour récidive. Il participe aux programmes d'accélération de peine proposés par l'État de New York et s'inscrit pour le Boot Camp, camp de discipline basé sur les méthodes militaires d'incarcération de choc, qui ont pour objectif « d'améliorer » l'attitude et le comportement des prisonniers en les soumettant notamment à une série d'entrainements physiques[155]. À son retour, il décide de laisser de côté sa vie de dealer. Sans travail, Mikey est bientôt à court d'argent. Ce sont les Ñetas qui viennent le chercher et le sortent de sa situation difficile. Bebo me dit que c'est lui qui est allé vers Mikey. Il sait qu'il a été assermenté (*sworn in*, disent les Ñetas à New York) et qu'il est sorti de prison. Au début, Mikey ne veut plus rien entendre de ce monde là, cherche à se replier sur sa famille, à construire une nouvelle vie. Mais les Ñetas insistent, et Mikey intègre le *capítulo* de Bebo, qui l'aide économiquement. Quand il est à court, il peut appeler ses *hermanitos* pour être dépanné. Lorsqu'il il arrive aux réunions, le ventre vide, les autres membres s'assurent qu'il mange à sa faim. S'il lui manque des coupons de l'assistance sociale pour faire les courses, il se trouve toujours des membres pour lui en donner. C'était magnifique me dit-il. Finalement, il décroche un emploi, avec la Columbia University, pour contribuer à une enquête sur les anciens détenus et leur réinsertion. Ce sont les Ñetas, contactés directement par l'université, qui lui ont fait passer le message.

Mikey écrase sa cigarette et jette le mégot. Ouvre une énième bouteille de corona et réfléchit. Il se sent fatigué. De tout. De l'activisme, de se battre. Il ne veut pas finir comme un militant de 70 ans, cassé par les années de lutte, radotant. Il voudrait partir vivre à Puerto Rico, avec sa

[154] Mikey est l'un des seuls Ñetas new yorkais qui ne m'a pas accordé d'entretien enregistré. Sans refuser directement, il a toujours réussi à dévier la conversation, arriver en retard au rendez-vous ou simplement ne pas venir, faisant capoter tout possibilité de travail. Les propos qui sont retranscrits ici ne proviennent pas d'un enregistrement mais de mes notes de terrain.

[155] Voir brochure : http://www.ojp.usdoj.gov/nij

femme et ses enfants. Emmener la *Vieja*, acheter une maison. Jouer aux dominos dans la rue, se laisser vieillir tranquillement. Nous sommes adossés à la voiture de son beau père ; à l'intérieur de la maison les deux énormes enceintes crachent de la bachata si bien qu'il est impossible d'y tenir une conversation. C'est la troisième ou quatrième fois que je suis invité aux soirées qu'organise Mikey chez sa mère. Il vit avec sa femme et trois de leurs enfants dans ce qu'il appelle un *shelter*, fourni par le *Department of Homeless Services* (DHS)[156]. Le terme de *shelter* est en lui même péjoratif à New York et Mikey reste très discret quant à sa condition. Le South Bronx est quadrillé de ces logements, qui prennent la forme de bâtiments ou parfois de petites maisons. Le shelter où vivent Mikey et Jaselina a des règles strictes, comme l'imposition d'un couvre feu. Les habitants doivent revenir avant 9h du soir pour pouvoir réintégrer leur appartement. Ils n'ont pas le droit de recevoir de visite, même s'il s'agit de la famille proche et les parents peuvent être sanctionnés dans le cas où un incident se produit avec leurs enfants.

> MIKEY : L'autre jour, par exemple, des enfants remplissaient leur pistolet d'eau avec les robinets des *units* [*appartements*] où ils vivent et ils ont commencé à jouer dehors, devant le building… avec cette chaleur… Et les parents ont été sanctionnés. Un des parents a commencé à ouvrir sa bouche et il a été bougé du building [*expulsé*].

Les gestionnaires font des inspections régulières et par surprise, dans chaque appartement et contrôlent les dépenses faites chaque mois par le ménage. Le personnel du DHS travaille en liaison avec la police et n'hésite pas à dénoncer tout incident aux règles de discipline. Les résidents au chômage sont contraints de faire des démarches pour trouver un emploi, à moins que le personnel n'intervienne directement et ne les envoie à des entretiens d'embauche, sans même leur demander leur accord.

> MIKEY : Mais le pire pour moi, c'est les matelas… j'ai l'impression d'être dans les mêmes qu'à Rikers [*Island*].

[156] Sur la place des Shelter et les liens avec le secteur Non Profit, voir le chapitre 6.
En Mars 2014, quelques 41 260 familles avec enfants étaient hébergées dans des *temporary shelter* par le DHS. 4,300 d'entre elles d'origine hispanique pour 6,880 noirs. Pour des études sur l'accueil des familles en shelter à New York, voir : Dordick, Gwendolyn A. *Something Left to Lose: Personal Relations and Survival among New York's Homeless*. Philadelphia: Temple University Press, 1997. Freidenberg, Judith. *The Anthropology of Lower Income Urban Enclaves: The Case of East Harlem*. New York, N.Y.: New York Academy of Sciences, 1995. Pour les règles et le contrôle social dans les *Shelter*, voir la très bonne ethnographie de A. Waterston : Waterston, Alisse. *Street Addicts in the Political Economy*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 1993.

Parfois, ne supportant plus ces règles, Mikey dort chez sa mère. C'est Jaseline qui a obtenu, à son nom, la place dans le *Shelter*. C'est d'ailleurs grâce à elle que la famille peut manger. C'est elle qui reçoit les coupons de nourriture (*food stamp*) distribués par l'État de New York. Ceux-ci se présentent sous forme de *voucher* ou de cartes (*Electronic Benfit Transfer*), très similaires dans leur forme aux cartes de crédit américaines. C'est donc à la famille que revient de s'organiser et de se rationner[157]. Ces bons ne peuvent pas être utilisés pour de l'alcool, des sandwichs (*fast food*) ou des produits traiteurs, mais peuvent être dépensés dans les supermarchés[158]. Sans l'accès à la carte de sa femme, Mikey ne pourrait acheter de quoi manger. Plusieurs fois, il m'appelle pour annuler un rendez-vous car il n'a pas assez d'argent pour payer une MetroCard et un passage de métro. Sa femme, qui a 5 enfants dont un seul avec lui, bénéficie du *Supplemental Nutrition Assisance Program* (SNAP) et d'un logement en tant que mère de famille nombreuse, assurant à elle seule le revenu mensuel de la famille.
Cette situation n'est pas isolée parmi les membres des Ñetas. Bien souvent, les hommes dépendent de leur conjointe (rarement d'ailleurs homme et femme sont mariés d'un point de vue légal) en ce qui concerne la nourriture et le logement. Smokey, qui se dispute souvent avec sa femme, est obligé, quand c'est le cas, d'aller vivre chez sa mère. Il passe alors du *shelter* de sa conjointe dans Bushwick, à Brooklyn, à celui de sa mère dans East Harlem.

- Bebo

En mars 2012, je me rends un soir chez Bebo pour prendre un verre. Il m'a expliqué rapidement lors d'une visite à son bureau un peu plus tôt dans la journée qu'il est dans une passe économique difficile et qu'il a déjà failli être expulsé deux fois de son appartement. Assis à la table de la cuisine, je lui propose de faire un entretien enregistré. Il éteint la télé

[157] Ces coupons sont distribués par le *Supplemental Nutrition Assisance Program* (SNAP), le programme d'aide alimentaire fédéral, aussi connu sous le nom de *Food Stamp Program*, initié après l'adoption du *Food Stamp Act* en 1964 sous l'administration Johnson[157]. Le premier programme de *Food Stamp* est mis en place en 1939 par le Secrétaire de l'Agriculture Henry Wallace. Il est destiné à permettre aux personnes à bas revenus d'acheter des produits agricoles qui autrement auraient été jetés. Ce programme ne dure que jusqu'en 1943. À l'origine, le programme prévoit un investissement de 75 millions de dollars pour 350 000 individus à faibles ou sans revenus. En avril 2011, près de 46 millions d'Américains (15% de la population) vivent des bons alimentaires. Cette aide peut être obtenue à condition d'être en dessous d'un plafond mensuel de ressources. Pour une famille de quatre personnes, ce plafond est fixé à 2 389 dollars par mois. L'allocation est alors de 300 dollars.
Voir : Deparle, Jason, and Robert Gebeloff. "Food Stamp Use Soars, and Stigma Fades." *The New York Times*, November 29, 2009, sec. US. http://www.nytimes.com/2009/11/29/us/29foodstamps.html.; http://www.fns.usda.gov/snap/outreach/Translations/French/fr-brochure-french.pdf.

[158] En juin 2014, le journal en ligne *Mother Jones* rapporte que 18% du bénéfice monétaire total est dépensé à Walmart. Cette compagnie, et avec elle Pepsie, Coke et Kroger, fait du lobby pour que le programme SNAP reste en place et pour éviter les coupes budgétaires : "9 Questions about Poverty, Answered." *Mother Jones*. Accessed July 23, 2014. http://www.motherjones.com/politics/2014/06/nine-questions-us-poverty-answered.

pour mieux se concentrer et Kayla, sa femme, nous rejoint. Depuis que Bebo n'est plus actif chez les Ñetas, il s'est reconverti en *community organizer* et a lancé sa propre organisation, *Better Future*[159], avec deux autres amis. Celle-ci a fait faillite, mais c'est ainsi qu'il a pu entrer dans le monde des associations communautaires, sans diplôme et avec une expérience réduite dans le domaine[160]. Selon lui, le travail qu'il a mené avec les Ñetas lui a permis de développer ses capacités et compétences d'organisateur. C'est aussi par le biais des Ñetas qu'il développe des contacts avec le monde associatif, et alors qu'il n'est plus un membre actif, il peut investir ses compétences ailleurs. De fait, plusieurs anciens responsables des Ñetas tels que Splinter et Spade ont suivi le même processus de reconversion.

Bebo vit avec sa femme et leurs deux enfants, Maria et Don (12 et 16 ans) dans un *low-income housing*, logement réservé aux ménages à petits revenus mis à disposition par la *New York City Housing Autority* (NYCHA). Avant cela, la famille vivait chez les parents de Bebo. Lorsqu'ils obtiennent l'appartement, en juin 2010, Bebo est employé à plein temps, et Kayla, blessée au genou, touche encore des compensations pour son arrêt maladie. Le loyer représente 33% du revenu familial, à savoir 900 dollars par mois. Cependant, deux mois après avoir emménagé, *Better Future* est déclaré en faillite, et Bebo arrête de travailler, touchant quatre cents dollars de chômage par mois pendant quelques mois. À ce moment, il n'a pas accès au Food Stamp et il ne bénéficie pas non plus de l'assurance médicale du gouvernement. Malgré la perte de son emploi, le loyer n'a pas encore été recalculé et Bebo doit payer les impôts d'une année de salaire à temps plein.

> « Donc, on avait plus rien. Et on n'arrivait pas à payer [we were failing to pay]. Je suis allé voir mon conseiller en logement [de la NYCHA] pour lui parler de la situation et il m'a dit que je pouvais payer un peu à chaque fois. Mais il m'a dit de ne pas le faire parce qu'ils ne vont pas l'accepter. Donc bien entendu, je l'écoute, parce que je n'avais jamais vécu dans un Public Housing avant, sauf quand j'étais enfant. Mais ce n'était pas vrai. Ils m'ont emmené au tribunal parce que je ne les payais pas ». Entretien avec Bebo_ 2 mars 2012

Bebo arrive à obtenir une aide sociale appelée le *One Shot Deal*. Ce programme permet d'aider les personnes qui reçoivent un revenu trop élevé pour prétendre aux bons alimentaires, et est destiné entre autres à aider au paiement du loyer. C'est un programme de secours d'urgence aussi appelé *Emergency Assistance Grant*, mis en place par la ville de New York,

[159] Come le nom des personnages, j'ai changé le nom de l'organisation de Bebo par souci d'anonymat.
[160] Bebo a toujours travaillé, même lorsqu'il était l'un des personnages les plus haut placés dans *La Asociación*. Dans les années 1990-début 2000, il travaille comme employé de banque.

et auquel les demandeurs ne peuvent postuler qu'une seule fois[161]. Bebo obtient aussi l'aide d'une autre *Non Profit* (il ne précisera pas laquelle) et est capable de payer son loyer.

> « Ensuite, c'est arrivé de nouveau, et nous étions encore incapables de payer, parce que le loyer était trop élevé. À ce moment, j'ai eu un prêt, que je n'ai pas payé, donné par une Non Profit. Ils te donnent de l'argent et t'en prêtent aussi. C'est un ami qui m'en avait parlé. Ça s'appelle le Bridge Fund. Donc ils m'ont donné de l'argent et m'ont fait un prêt. Et encore une fois, on a été capable de payer le loyer ». Entretiens avec Bebo_ 2 mars 2012

Fondée en 1992 à New York, la *Bridge Fund of New York City Inc* est une organisation privée financée en partie par des collectes d'argent et des donations. Sur son site internet, l'organisation se présente comme pionnière dans le domaine de la prévention à la perte de logement (*preventing homelessness*) parmi les populations pauvres actives (*working poor*). Le Bridge Fund entend combiner une pratique managériale centrée sur le business avec des programmes *« effectifs et compatissants »*[162] et serait la dernière alternative pour les familles qui ne répondent pas aux critères des aides sociales publiques. Le chèque d'aide est directement adressé au propriétaire ou à l'entreprise de gestion immobilière pour payer les arriérés de loyer du client. Dans le cas d'un prêt, celui-ci est fait sans intérêt et son remboursement est une obligation morale et non légale. Grâce à cet argent, Bebo est capable de payer ses dettes et finalement, le montant du loyer est recalculé en fonction de sa situation.

> « Et puis, c'est arrivé de nouveau. À la troisième fois, j'ai du faire appel ailleurs [*reach out*], et j'avais honte, c'était dur. J'ai du faire appel à des gens que j'avais rencontrés à travers le mouvement de justice sociale. Des amis de la côte ouest, du *Midwest*, les gars d'Italie, et différentes personnes. 20 dollars ici, 30 dollars par là, et on était capable de payer notre loyer. C'était il y a un an ». Entretien avec Bebo_ 2 mars 2012

Cette fois-ci, Bebo a fait appel à ses contacts personnels, parmi lesquels, les Ñetas en Italie qu'il a rencontrés quelque quatre années plutôt. Ceux-ci organisent un concert et récoltent suffisamment d'argent pour le lui envoyer. Entre temps, l'administration du NYCHA met Bebo en probation et en contrôle strict, ne lui permettant plus d'être en retard dans le

[161] http://home2.nyc.gov/html/hra/html/programs/one-shot_deal.shtml
[162] "The Bridge Fund combines sound business practices with effective and compassionate programs to prevent homelessness among the working poor ». http://www.thebridgefund.org/index.html

paiement du loyer. Bebo obtient finalement deux emplois, qui, conjugués, égalent à un plein temps.

En décembre 2012, le loyer est recalculé une nouvelle fois en fonction de sa nouvelle situation et Bebo doit à nouveau faire face à un loyer de 900 dollars, ce qui correspond à son salaire mensuel. Entre-temps, il est rattrapé par les remboursements d'un emprunt dont il a été cosignataire quatre années auparavant.

En mars 2012, lorsque nous sommes dans sa cuisine, Bebo est coincé entre payer ses impôts et rembourser le prêt. Il n'a d'autre choix que de faire à nouveau appel à ses amis Ñetas en Italie et en Espagne et il réussit à payer petit à petit les impôts et le prêt.

> « Après avoir payé ces choses [impôt et prêt], sans nos parents, on n'aurait pas eu de nourriture. Pas de bouffe, et… je ramenais du lait du centre, comme les petits gouter… Mais ça devenait vraiment embarrassant. Et l'honneur mis de côté, car je mets pas de…. (…) Le problème c'est que Kayla ne peut pas bosser et on n'a pas les sous pour lui donner les soins [médicaux]. Donc on a qu'un salaire quoi…. Et puis, j'ai pas d'assurance santé non plus ». Entretiens avec Bebo_ 2 mars 2012

Seul Bebo peut obtenir des médicaments grâce à un programme mis en place par la compagnie pharmaceutique qui les fabrique. Puisqu'il entre dans les critères de sélection avec son bas revenu, la fondation associée à l'industrie lui délivre gratuitement les médicaments[163]. Alors qu'il risque une nouvelle fois d'être dans l'impossibilité de payer son loyer, Bebo songe sérieusement à démissionner d'un de ses emplois afin de ne plus travailler qu'à mi-temps.

> « En fait, quand j'ai pris le travail [le second], ça m'a plutôt mis à mal qu'autre chose, parce que nous avons perdu nos coupons [food stamp], nous avons perdu l'assurance médicale, le loyer a augmenté, et en plus, je ne suis pas heureux avec la femme qui dirige la boite. ». Entretien avec Bebo_ 2 mars 2012

Depuis cette conversation, Bebo jongle constamment entre des heures supplémentaires, mieux payées, et les coupons de l'aide sociale. En passant à mi temps, il a réussi petit à petit à payer le prêt, mais surtout, ses impôts ont baissé, et il peut désormais accéder à une aide sociale plus

[163] Il s'agit de la compagnie pharmaceutique Novartis et du médicament appelé Diovan qui a récemment été mis en cause dans un scandale de falsification des recherches. Voir : http://passeurdesciences.blog.lemonde.fr/2013/07/21/scandale-medicaments-hypertension-industrie-pharmaceutique/

importante. Pour prendre sa décision, Bebo a été aidé à la fois par son employeur du centre social Riviera, qui l'a conseillé sur les différents types d'aide auxquelles il peut avoir accès, mais aussi par la personne qui se charge de rédiger sa feuille d'impôt et qui est une sœur d'un ami Ñetas des années 1990. Mais Bebo n'a jamais fait appel aux Ñetas de New York. Depuis qu'il est « sorti » du groupe, ou qu'il est inactif (Bebo utilise les deux terminologies), il ne peut plus accéder à l'aide du Fondo. Ses seuls contacts avec les Ñetas sont avec le groupe espagnol ou italien, mais toujours à un niveau personnel, sans impliquer *La Asociación* en général.

- *Le Padrino*

En arrivant en Espagne au début des années 2000 pour rejoindre sa mère, Le Padrino a travaillé comme employé saisonnier agricole en Andalousie. Les bras fatigués du poids des charges et couverts de cicatrices laissées par un soleil cannibale, il décide de rejoindre la ville, Barcelone, où il se met en couple avec Mayra. C'est là qu'il recontacte les Ñetas, et redevient actif. Pendant plusieurs années, il deale du crack et de l'héroïne, sort en discothèque et échappe miraculeusement à la police. Sur la Plaça de Catalunya, installés aux coins des rue, les dealers se collent aux revendeurs de contrefaçon Vuitton. C'était avant la grande rénovation de la place, avant que Barcelone ne soit entièrement nettoyée pour y accueillir le flux de touristes. La naissance de son enfant lui fait raccrocher la drogue –consommation et vente- et commence pour lui une nouvelle vie, à l'ombre des réduits de cuisine, en bout de ligne où, sous l'eau chaude et les mains dans le savon, il nettoie les assiettes et fait le commis. Lorsque je le rencontre en juin 2013, il travaille dans Barcelone, au dessus du Parc del Guinardo, surplombant la ville. Il vit à deux heures en train de Barcelone, dans une petite ville où il occupe un appartement de 3 pièces avec sa femme et son fils. Les jours de travail, il dort dans le quartier El Fondo, chez Didi, la sœur de sa femme, et son mari, Paki. Ce dernier, un dealer dominicain important dans le coin, arpente les discothèques la nuit pour faire commerce. Au cours de l'été, le Padrino est licencié, mais il trouve rapidement un autre restaurant pour l'embaucher comme commis en cuisine, dans un quartier riche, en banlieue de Barcelone. Il y travaille quelques mois, faisant les fermetures. Il rentre vers une heure du matin chez lui et doit repartir à 10h pour prendre le train du matin en direction de Barcelone. Une journée de repos, pas beaucoup de temps pour s'occuper de son fils. Mais il paie lui même le loyer de 300 euros de son appartement, ainsi que les factures d'eau, d'électricité et de téléphone. En mars, Le Padrino est à nouveau licencié. Travaillant au noir, il ne peut

toucher le chômage. Les beaux jours qui accompagnent les clients en terrasse sont loin, comme la promesse de la patronne d'être repris au restaurant plus tard. Avec 3 mois d'avance sur le paiement du loyer, il se sent un peu plus libre, consacre du temps à son fils, à *La Asociación*.

En mai 2014, toujours sans emploi, Le Padrino se rend à Madrid pour aider un ami à écouler un stock de drogue, pour lequel il recevra de quoi tenir quelques semaines. Il rejoint Murcie où un ami l'aide pendant quelque temps. Se perdant dans les fêtes, il se brouille avec Mayra, qui décide de regagner le logis maternel.

En juin, la situation s'aggrave. Alors que je suis en Équateur, le Padrino se fait incarcérer pour violence conjugale et il évite l'expulsion de justesse. Sa femme retire la plainte. Toujours sans emploi, Le Padrino est sous procédure d'expulsion. Cela fait déjà plusieurs mois qu'il n'a plus l'eau chaude et se douche dans le bac à eau froide. Empruntant au Fondo de son *capítulo*, il peut rester dans son logement désormais habité par l'absence de sa femme et son enfant. Il essaie de recoller les morceaux avec Mayra qui est partie vivre dans une ville à proximité chez une amie. En même temps, décidé à obtenir un permis de travail, il tente de se marier avec une espagnole de son *capítulo*, Juli, qui lui réclame pour cela deux milles euros : pratique courante répond-il à mon étonnement. Il se tourne cependant vers une ancienne « conquête » Latin King qui vit à Murcie. À la fin de l'été, il ne lui manque que des papiers que son frère, resté en Équateur doit lui envoyer, pour pouvoir se marier, mais son amie renonce. Son nouveau petit copain, lui aussi Latin King, lui interdit de se marier avec un Ñetas. Obligé de quitter son appartement, toujours sans travail et sans permis, il squatte un appartement où loge Mayra. Vivotant de l'aide de quelques amis, surtout des femmes, anciennes conquêtes toujours fidèles, il essaie tant bien que mal de ne pas redevenir dealer.

- *Rapports de Genre*

À la différence de Bebo, Mikey dépend en grande partie de sa femme, Jaselina, pour accéder aux services sociaux et aux aides de l'État. C'est en son nom, parce qu'elle est mère de famille nombreuse et qu'elle travaille, que la famille peut se loger dans un *Shelter*, et c'est grâce à sa situation économique et sociale qu'ils ont accès au *Food Stamp*.

Que ce soit à New York, Barcelone ou Guayaquil, peu de femmes sont membres Ñetas et la plupart ont intégré le groupe car leur conjoint en était déjà membre. Peu de femmes sont d'ailleurs présentes dans l'histoire officielle de *La Asociación* à part Dona Trina, une travailleuse sociale de Porto Rico, soutien des Ñetas jusqu'à sa mort dans les années 2000, ou

encore Tamara, la fille de Carlos et contact privilégié à Porto Rico et, à New York, La Madrina, présidente du *chapter* du Queens dans les années 1993-1995, auto-proclamée marraine de *La* Asociación à l'origine dune scission interne. Enfin, peu de femmes accèdent à de hauts rangs de responsabilité dans *La Asociación*.

À Barcelone ou à New York, la répartition des tâches se fait selon des lignes genrées. Par exemple, lors de l'action « Food for Homeless » (littéralement nourriture pour sans abris) que mettent en place les Ñetas chaque année pour Thanksgiving, ce sont les femmes, et à leur tête Jaselina, qui sont en cuisine et qui dirigent les opérations, alors que les hommes s'occupent de l'accueil. Elles sont au contraire sur la réserve lors des actions collectives qui se déroulent dans la rue ou dans les parcs. Elles sont aussi moins présentes lors des manifestations de rues, notamment parce qu'elles travaillent dans la journée. Les rapports hommes-femmes sont spatialement genrés (femme à l'intérieur, homme à l'extérieur) et s'inscrivent dans des rapports de pouvoir et de hiérarchie (à l'intérieur de la hiérarchie Ñetas). Quelques différences existent cependant entre Barcelone et New York.

À New York, les femmes Ñetas occupent plus souvent un emploi que les hommes. Cette situation s'explique en partie par le fait que les membres hommes ont pour la plupart effectué des séjours de plus ou moins longue durée en prison et peinent, à leur sortie, à se réinsérer dans le marché du travail. Cela n'est pas le cas des femmes qui sont moins passées par la prison. Du fait de cette répartition de l'aide sociale et de la situation inégale vis-à-vis de l'emploi, les femmes ont un grand poids dans *La Asociación* à New York. D'ailleurs, dans les années 2000, Kayla, la compagne de Bebo, est la présidente du *chapter* du South Bronx et jusqu'en 2013, c'est la sœur de Mikey qui est présidente du groupe new-yorkais.

Cette situation est souvent mal perçue par les hommes Ñetas, comme le montre la scène suivante :

> Le 22 novembre, je suis invité à fêter Thanksgiving chez la *Vieja*. Ce soir là, la sœur de Mikey est venue ainsi qu'une grande partie de la famille. Je les retrouve tous deux dehors en pleine discussion. Comme toujours, la musique est si forte à l'intérieur qu'il est inutile d'essayer de parler et la plupart des hommes se retrouvent sur le fronton de la maison, à boire et fumer. Les femmes restent à l'intérieur, sauf la sœur de Mikey qui, plus âgée, semble avoir une certaine légitimité à discuter avec les hommes.
>
> Ce soir, Mikey est en bataille, comme ça lui arrive souvent pour une grande variété de sujets, contre le Welfare State Sytem, le système d'aide américain. Selon lui, beaucoup trop

de gens touchent une aide et sont paresseux (*lazy*) alors que lui et Smokey n'ont pas de travail et aimeraient en avoir. L'assistance acquiesce en silence et laisse Mikey continuer son combat verbal.

MIKEY : Le pire, ce sont les femmes qui touchent plus d'argent parce qu'elles sont mères au foyer. Elles ne font rien de la journée et touchent des subventions par nombre d'enfants.

Sa sœur qui abonde en son sens durant la diatribe ajoute qu'apparemment, *ils* vont augmenter le *minimum wage* pour les parents seuls. Et Mikey de rétorquer que du coup, c'est sûr, plein de *bitch* vont avoir des enfants juste pour toucher la pension. Le groupe acquiesce et chacun ajoute sa petite pierre à la discussion en donnant l'exemple d'une voisine qui ne travaille pas ou d'un exemple qu'il a vu à la télé.

MIKEY : c'est comme ça que le gouvernement américain nous rend passifs. [*Puis fièrement*] je ne veux pas accepter ce système.

Après une pause, la discussion reprend et dérive sur les types de programmes mis en place. Mikey et sa sœur discutent des façons d'obtenir de l'aide fédérale ou de l'État de New York, et ils échangent des informations sur les diverses procédures, montrant une réelle habilité à naviguer à travers le système d'aide et une bonne connaissance des divers plans et programmes.

Il m'est arrivé plusieurs fois d'avoir ce type de discussion. Beaucoup de Ñetas, hommes et femmes confondus, s'en prennent aux femmes qui, selon eux, font des enfants pour obtenir l'aide sociale. Cette critique reprend le thème sous-jacent de la *Welfare Queen*, développé par les thèses les plus conservatrice de la société américaine critiquant le Welfare State et que l'on retrouve par exemple dans le rapport Moynihan[164] publié en 1965. Quelque quarante ans après la publication de ce rapport et les vifs débats qui ont suivi, la rhétorique conservatrice semble s'être complétement diffusée et banalisée, même parmi la frange la plus pauvre, pourtant visée par de tels propos. Il est plus déroutant encore de les entendre de la bouche de Mikey, alors que ce dernier se déclare volontiers socialiste et révolutionnaire. Cela permet de

[164] Daniel Patrick Moynihan publie en 1965 un rapport intitulé *The Negro Family : The Case For National Action* soutenant que les hommes noirs sont systématiquement aliénés dans leur rapport aux femmes. Sans accès au travail et sans moyen de contribuer au soutien d'une famille, ils seraient dans l'impossibilité de jouer leur rôle d'époux et de pères. Moynihan lie ce constat à l'aggravation de la pauvreté, aux faibles résultats éducatifs et au haut taux de délinquance, et il insiste sur les comportements de dépendance induits par le système.

noter la position d'inconfort que les Ñetas occupent. Tout en revendiquant l'indépendance de Porto Rico et en critiquant la mise en dépendance de sa population par les Etats-Unis, Mikey dépend presque entièrement de ce même système. Ce sont des contradictions courantes pour les activistes en général, qu'ils soient riches ou pauvres. Cependant les Ñetas, à la différence d'autres activistes appartenant aux classes moyennes, ne possèdent pas les ressources monétaires leur permettant de tenir une cohérence ; les enjeux économiques fragmentent d'autant plus leur vie qu'ils ont peu de moyens pour y faire face –du point de vue des effets pratiques et idéologiques-.

La situation est inversée en Espagne où la plupart des membres masculins travaillent, comme Le Padrino qui est aide-cuisine ou Edison manutentionnaire sur des chantiers. Les femmes membres, moins nombreuses qu'aux Etats-Unis, ont, à l'inverse, moins souvent un emploi et ne bénéficient pas forcément des aides sociales de l'État espagnol. Si là aussi les hommes ont plus souvent été en prison que les femmes, les peines de prisons ont été pour la plupart effectuées en Équateur, avant la migration. Il leur est alors plus facile de s'insérer dans le marché du travail, surtout quand, ce qui est le cas pour le Padrino, le travail se fait « au noir »[165]. Les hommes, qui pour la plupart travaillent, ne dépendent pas économiquement de leur conjointe. Cependant les rapports de genre s'articulent principalement autour de l'accès à la citoyenneté. Pour rester sur le territoire espagnol, certains hommes Ñetas essayent de se marier avec des femmes espagnoles, ou tirent parti de la présence d'un enfant en bas âge, né sur le territoire espagnol, garantissant au père le droit de rester jusqu'à la majorité de l'enfant. À Barcelone, les hommes sont donc beaucoup moins dépendants économiquement des femmes, comme c'est le cas à New York, ce qui change la structure et l'organisation à l'intérieur des *capítulos* entre femmes et hommes[166]. Les femmes y ont moins de pouvoir et de contrôle et sont d'ailleurs moins présentes.

-

[165] Sur la migration latino-américaine en Espagne: Castillo, Isabel Yépez del, and Gioconda Herrera Mosquera. *Nouvelles migrations latino-américaines en Europe: Bilans et défis*. Edicions Universitat Barcelona, 2008. Vals, Andreu Domingo I. "Les Conditions de Vie Des Immigrés Africains et Latino-Américains de Barcelone." *Revue Européenne de Migrations Internationales* 12, no. 1 (1996): 39–51. doi:10.3406/remi.1996.1496.

[166] À l'exception de la Jeffa qui entretient des relations matriarcales avec les membres de son c*apítulo*, bien qu'elle n'en soit pas la présidente. En accueillant régulièrement dans son local des membres Ñetas _jeunes et masculins cherchant un endroit où loger et comment échapper à la discipline parentale_ elle a réussi à négocier une place particulière. Faisant partie des plus anciens membres en Espagne, avec un passé en Équateur, elle bénéficie d'un certain prestige qu'elle n'hésite pas à mettre en avant.

Le rapport aux aides sociales et à leurs modes de distribution, ainsi que la situation vis-à-vis de l'emploi ou de la citoyenneté, influencent les rapports de genre selon que l'on se trouve à Barcelone ou New York. Globalement à New York, la politique du *Welfare* ainsi que la situation vis-à-vis de l'emploi contribuent à structurer des rapports de genre qui ont ensuite une répercussion à l'intérieur de l'organisation du groupe ; les femmes acquièrent un pouvoir économique qui leur assure un poids plus important dans le groupe. À Barcelone, les rapports économiques et à l'aide sociale ne jouent pas « en faveur » des femmes, hors et dans le collectif.

Dans tous les cas, hommes ou femmes, les Ñetas occupent la frange la plus paupérisée des sociétés espagnole, américaine et même équatorienne. Ils font aussi partie des populations, portoricains à New York ou les immigrants équatoriens en Espagne, les plus touchées par la pauvreté et la crise.

Conclusion

Les parcours de Bebo, Mikey et du Padrino présentent trois exemples différents de rapports à l'emploi. D'un côté, Bebo a embrassé et internalisé, consciemment ou non, la demande et le discours néo-libéral sur les *compétences* ce qui lui permet de transiter rapidement du monde des Ñetas, et plus largement du monde de la militance politique organisée, au monde des *community organizing*. Il reprend à son compte un « discours des compétences » (*skills discourses*) qui serait le résultat productif de son implication avec les Ñetas. L'anthropologue Bonnie Urciuoli [167] montre l'émergence de ce type de discours, en alignement avec l'imaginaire néolibéral et les valeurs des corporations, où les travailleurs seraient conceptualisés en « paquets de qualifications » (*bundles of skills*). Par ailleurs, Bebo sait comment « dé/jouer le système », en passant d'un emploi à temps plein à un emploi à temps partiel, lui permettant d'accéder au Welfare. Il sait auprès de quels organismes, privés ou publics, aller chercher de l'aide, lui permettant de survivre dans la précarité. Bebo correspond à la figure du travailleur pauvre.

De l'autre côté, Mikey refuse de travailler pour des « corporations », mais subit de plein fouet sa situation. Alors qu'il sort de prison, il dépend complétement de sa femme, de sa famille ou de ses amis pour subvenir à ses besoins. La critique du *Welfare* et des femmes qu'il formule

[167] Urciuoli, Bonnie. "Skills and Selves in the New Workplace." *American Ethnologist* 35 (2008): 211–28.

est à la mesure de son exclusion de ce système d'assistance publique. Exclusion qu'il prend comme un rejet à sa réadaptation, mais qui lui permet aussi de formuler certains enjeux de sa lutte politique, notamment sur la relation de dépendance coloniale qu'entretient le gouvernement américain avec la population portoricaine vivant à New York. De la même manière, son rapport au travail et son refus de travailler « de 9h à 17h » (*a nine to five job*) est directement lié à son exclusion du marché du travail. Mikey est contraint à la marginalité.
Quant au Padrino, s'il trouve facilement du travail au début des années 2000, la crise économique qui frappe durement l'Espagne à partir de 2008 restreint ses opportunités. Ce n'est qu'à partir de 201 ? qu'il est rattrapé par la crise et se retrouve sans emploi. Sans papiers, il ne bénéficie d'aucune aide sociale.

Les situations d'exclusion du marché de l'emploi de Mikey ou de précarité de Bebo ne sont pas spécifiques. Depuis les années 1980, plusieurs recherches ont décrit les processus de désindustrialisations et de re-structuration économique et la paupérisation des classes laborieuses. Désignant par *underclass* la couche sociale la plus paupérisée et la plus marginalisée vivant dans les ghettos nord-américains, Wilson[168] fait ainsi dès 1987 le constat de dislocation sociale qui affecte le ghetto et accélère le processus de ségrégation sociale et raciale de ses habitants[169]. Dans une perspective convergente, mais insistant avant tout sur les enjeux structurels, Wacquant, propose le concept de *advanced marginality* et celui *d'hyper ghetto*, décrivant une ségrégation et une marginalisation sans précédent (*advanced marginality*) et le retrait massif des services publics de l'État, allant de pair avec une criminalisation des pauvres et des populations africaines-américaines[170]. Philippe Bourgois montre très bien les effets néfastes de la « guerre contre la drogue » conjuguée à la politique de la « tolérance zéro », mise en place à New York sous le maire Giuliani, sur les populations

[168] Voir: Wilson, William J. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. L'apport essentiel des travaux de Wilson, vis-à-vis de ceux sur la culture de la pauvreté, est de mettre en avant des facteurs structurels exogènes, avant tout la désindustrialisation, la pénurie d'emploi et l'exode des classes moyennes, aboutissant une ségrégation objective dont les comportements de l'*underclass* ne sont qu'une résultante.
[169] La thématique des quartiers populaires ségrégés n'est certes pas nouvelle et correspond à des préoccupations de la recherche urbaine inscrite dans la durée. Dès les années vingt en effet, les travaux conduits par « l'école de Chicago » se sont centrés sur l'analyse des formes d'organisation des quartiers et sur leurs transformations. Mais Wilson intègre à la démarche d'écologie sociale une approche structuraliste lui permettant d'appréhender la situation socio- économique des populations noires au regard de la transformation des modes de production et de la structure de l'emploi en en faisant un facteur explicatif déterminant. Voir Park, Robert Ezra, E. W Burgess, and Roderick Duncan McKenzie. *The City*. Chicago: University of Chicago Press, 1967. ; Whyte, William Foote. *Op. Cit.* 1955.
[170] Voir Katz, Michael B. 1986. *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America*. New York: Basic Books. ; O'Connor, Alice. 2001. *Poverty Knowledge: Social Science, Social Policy, and the Poor in Twentieth-Century U.S. History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. ; Wacquant, Loïc J. D. 2008. *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge; Malden, MA: Polity.

les plus démunies et les accents moralisateurs de telles politiques publiques. D'autre part, des chercheurs comme Saskia Sassen, Philippe Bourgois ou encore Alice Waterston[171] notent une détérioration des conditions de vie dans l'*Inner City,* alors que la ville devient une métropole globale (*Global City*), lieu clef de la finance mondiale et centre des entreprises spécialisées générant des emplois précaires. Il s'en suit une extrême polarisation des richesses et l'aggravation et la cristallisation de la pauvreté dans les quartiers les plus défavorisés. Ainsi, en 2010, le recensement américain relève que le South Bronx fait partie des *Counties* les plus pauvres des Etats-Unis[172]. La crise des *Subprimes*, si elle met pour un temps un frein à la gentrification galopante qui remonte depuis Harlem vers le nord de New York, s'accompagne cependant de coupes budgétaires dans les financements de programmes destinés aux plus pauvres. Le parc de logements accessibles à cette population décroit et bientôt, le processus de gentrification reprend, voire s'intensifie. En combinant une analyse statistique à son ethnographie des cas d'évictions dans la ville de Milwaukee, Matthew Desmond a montré comment les évictions sont prégnantes dans la vie des populations noires américaines pauvres. Les femmes sont plus touchées que les hommes, ce qui permet à Desmond d'avancer que, dans les ghettos noirs défavorisés, l'éviction est aux femmes ce que l'emprisonnement est aux hommes. Cette conclusion peut être étendue aux cas des ménages portoricain, comme le montre l'exemple de Bebo et celui de Mikey.

Bien que différente, la situation d'exclusion et de précarité économique des Ñetas à Barcelone est assez similaire de celle des Ñetas américains. Les premières grandes vagues d'immigration équatorienne remontent aux années 1970 et ont pour débouché principal les Etats-Unis, le Venezuela et la Colombie plus proches. La crise structurelle qui frappe le pays - suite à la politique d'austérité, l'ouverture des frontières aux marchandises et aux investissements étrangers imposés par le FMI et la Banque Mondiale- donne lieu en 2000 à l'effondrement du système bancaire équatorien et à la dollarisation de son économie. L'émigration s'intensifie à la fin des années 1990 et, entre 1998 et 2003, plus de 600 000 personnes quittent le pays. En 2011, 10% de la population équatorienne vit à l'étranger. Cependant, entre les années 1970 et 2000, les voies de l'émigration ont complétement changé, puisque c'est désormais l'Espagne, qui en est le réceptacle. Selon un recensement de 2006, les Équatoriens, avec 385 000 immigrants, constituent la deuxième minorité nationale en

[171] Sassen, Saskia.. *Op. Cit.*. 1991 ; Waterston, Alisse. 1999. *Love, Sorrow, and Rage Destitute Women in a Manhattan Residence*. Philadelphia: Temple University Press. ; Bourgois, Philippe *Op. Cit.*, 1995.

[172] http://www.nydailynews.com/new-york/south-bronx-poorest-district-nation-u-s-census-bureau-finds-38-live-poverty-line-article-1.438344

Espagne après les Marocains[173]. Venus s'installer en Espagne pour fuir la crise du dollar, les immigrants équatoriens sont durement touchés quelques années plus tard, quand en 2008, la crise du *ladrillo* (crise de la brique) touche durement et durablement le pays. En 2011, le taux de chômage atteint 21% et les flux migratoire Sud-Nord ralentissent, voir reculent entre 2008 et 2009. Les années 1990 sont en effet marquées par une accumulation sans précédent des profits issus de l'immobilier[174] qui atteignent des niveaux extrêmes entre 2005 et 2007 quand l'Espagne construit plus de 800 000 logements par an. Appelés en renfort, les équatoriens viennent prêter main forte sur les chantiers, mais en sont aussi consommateurs[175] : ils sont séduits et poussés à adhérer au rêve de l'accession à la propriété[176]. Durement touchés par la crise, sans emploi et dans l'incapacité de payer les crédits hypothécaires, les migrants sont entraînés dans la spirale de l'endettement[177].

En 2012, le profil migratoire de l'Organisation Internationales pour les Migrations (OIM)[178] met en évidence une forte tendance à la hausse de la migration de retour des immigrants équatoriens dans leur pays d'origine. Face à ce phénomène massif le gouvernement équatorien met en place à partir de 2008 un programme d'accueil, *Bienvenidos a casa*, prenant en charge le retour de 33 500 personnes, alors qu'entre 2008 et 2009 déjà 12 000 personnes avaient regagné l'Équateur. Dans cette situation de crise avancée qui touche durement l'Espagne, le Padrino, comme la plupart des Ñetas équatoriens en Espagne, se trouve dans une précarité encore plus extrême. Sans papiers, ayant de plus en plus de difficulté à trouver un emploi et bientôt sans logement, il est contraint de reposer sur l'aide de ses pairs pour survivre, aide par ailleurs conditionnée par la situation économique. La figure du Padrino est donc celle d'une marginalisation avancée, couplée à une situation d'irrégularité administrative.

---

[173] Spain Country Report, Work Package 2, Undocumented Worker Transitions, EU Sixth Framework Programme, Prepared by Gabinet d'Estudis Socials, July 2007, p. 19

[174] La part de l'immobilier dans l'ensemble du Produit intérieur brut, note Quentin Ravelli, monte jusqu'à 30% en 2011. Voir Ravelli, Quentin. "Le Charme Du Ladrillo." *Vacarme, 63*, 2013.

[175] Voir Ravelli, *Op. Cit.* et González, Olga L. "Les migrants, sujets de la mobilisation ? L'expérience des migrants équatoriens dans la crise espagnole à la fin des années 2000." *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, no. 22 (December 30, 2011). http://alhim.revues.org/4151.

[176] Gonzalez note que depuis 2000, 85% des espagnols sont propriétaires, ce qui constitue un record européen. Cette politique d'accès au logement repose sur un endettement très lourd avec les cinq millions de crédits octroyés entre 2004 et 2007 et un prélèvement de plus de 50% des revenus. Comme l'a déclarée Manuel Pardos, le président de l'Association des Usagers des banques et des assurances, « les banques proposaient aux migrants des hypothèques différentes de celles proposées aux espagnols, avec des conditions abusives » (dans González, *Op. Cit.*).

[177] Selon R. Guillén, plus de 500 000 familles migrantes ont des prêts hypothécaires, alors que fin 2008, 21% du volume des dettes impayées leur est imputé alors qu'ils ne représentent que 11% de la population. (dans González, *Op. Cit.*).

[178] Voir : http://www.iom.int/cms/fr/sites/iom/home/news-and-views/press-briefing-notes/pbn-2012/pbn-listing/el-perfil-migratorio-de-ecuador.html, [consulté le 1/09/2014].

--

Dans ce contexte, les Ñetas, à travers le Fondo, représentent une institution intermédiaire permettant de gérer le risque et les incertitudes quotidiennes. Alors qu'en Espagne, le Fondo permet de soutenir les projets de certains membres, aux Etats-Unis, le Fondo sert essentiellement à assurer une solidarité financière dans les moments les plus difficiles. Cependant, comme le montre le cas de Bebo, le Fondo sert exclusivement aux membres actifs et permet d'accroitre le pouvoir des leaders de *La Asociación* sur les individus qui la composent. En 1974, l'anthropologue Carole Stack avait déjà montré l'existence d'échanges parmi les femmes noires dépendantes du *Welfare System* dans le Flat, un quartier défavorisé de Chicago. Dans *All Our Kin*, Stack[179] décrivait les liens économiques tissés dans le Flat, notamment le *Slamming*, un lien de prêt, de don et d'échange entre les populations les plus défavorisées. Mais le Fondo est plus que cela. Il est la mise en commun de moyens financiers qui seront par la suite reversés à un individu, ou utilisés à des fins collectives ; il est à ce titre constitutif du collectif. Le Fondo prend plusieurs formes. Il peut servir une action collective ou les besoins individuels et jamais je n'ai vu de remboursements.

Reprenant et critiquant certaines conclusions de Stack sur les moyens de survie des pauvres, le sociologue Matthew Desmond montre que la population pauvre de son enquête ne s'appuie pas uniquement sur le réseau familial pour survivre économiquement, notamment dans les cas d'évictions. Selon lui, les habitants de l'*Inner City* de Milwakee développent et utilisent tout un réseau de *disposable ties*[180], liens mis à disposition quand nécessaire et délaissés (*burn*) une fois utilisés, alors que les relations d'amitiés dans l'*Inner City* sont marquées par la méfiance[181]. Le Fondo représente au contraire l'expression d'un pouvoir collectif enraciné dans les échanges entre membres, qui montre une forme de stabilité organisatrice parmi une autre population[182] de pauvres vivant dans l'*Inner City*. Même le cas de Bebo semble nuancer

[179] Stack, Carol B. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper & Row, 1974.
[180] "Those striving to survive the stark realities of poverty are not left to choose between two extreme alternatives—deep embeddedness within kinship networks or complete isolation and individualism—but have at their disposal a third option: disposable ties » p1330. Desmond, M. "Disposable Ties and the Urban Poor." *AMERICAN JOURNAL OF SOCIOLOGY* 117, no. 5 (2012): 1295–1335.
[181] "Low-income families, researchers have found, are embedded in relatively small and dense net- works and live in communities infused not with a spirit of solidarity and mutual cooperation but with a mood of distrust and noncooperation ». p 1296.
[182] Stack et Desmond travaillant sur des populations Africaines Américaines à Chicago et à Milwaukee respectivement. Pour autant, rien n'indique que le Fondo soit une spécialité portoricaine. Plusieurs études ont d'ailleurs décrit des systèmes similaires, notamment en Afrique, sous le nom de Tontine : Callier, Philippe. "Informal Finance: The Rotating Saving and Credit Association ? An Interpretation." *Kyklos Kyklos* 43, no. 2

les conclusions de Desmond, puisqu'il se tourne vers sa propre famille et non vers des inconnus, en cas de besoin. Il fait aussi régulièrement appel à ses amis Italiens, qui sont eux encore actifs dans les Ñetas, signalant une persistance dans le temps de tels liens.

Pour autant l'étude de Desmond permet de poser des questions centrales sur les liens développés dans le ghetto : De quels types de lien parlons-nous ? Quels liens sont important (*which ties should we care about*) et pourquoi ? Et finalement, qu'est-ce qu'un lien ? Desmond adopte une approche pragmatique en regardant prioritairement ce que ces liens *font* exactement et en montrant que certains liens sont accentués ou minimisés en fonction de leur utilisation. Mais cette approche utilitariste exclut de fait l'existence de liens autres, ancrés dans le politique et dans les idéaux[183] comme ceux qui semblent prégnants chez les Ñetas.

--

Je voudrais pour finir souligner un point qui a été abordé dans mon travail de terrain. Alors que Bebo est président de *La Asociación* au niveau new-yorkais, ou porte-parole officiel de celle-ci au niveau mondial, il continue à travailler, notamment dans une banque. Dans le même temps, des membres tels que Mikey entrent et sortent de prison, dans l'impossibilité d'obtenir un emploi et constamment rappelés par le commerce de la drogue (comme c'est le cas de Mikey jusqu'en 2010) ; ou comme Tony qui jongle entre plusieurs emplois précaires, souvent payés au noir et mal. La coexistence des trois cas de figure dans le même groupe, qui influe dans la stratégie économique que constitue le *Fondo*[184], remet en cause une dichotomie trop rigide du monde du ghetto et des gangs. D'une part, peu d'études sur les gangs se sont intéressées à la situation des membres vis-à-vis du marché du travail. D'autre part, l'exemple des Ñetas et leur diversité interne vis-à-vis du marché de l'emploi, nuancent les positions binaires[185] des travaux de Elijah Anderson sur les familles Africaines américaines *clean* et *dirty* ou *decent* et *street* du ghetto de Philadelphie, ou encore de l'étude de Katherine Newman

---

(1990): 273–76. ; Lelart, Michel. *La Tontine, pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*. London; Montrouge (6 rue Blanche, 92120): John Libbey-Eurotext, 1990. ; Lelart, Michel.. *Tontines Africaines et tontines asiatiques*. Orleans: Institut orléanais de finance, 1995. ; Tchuindjo, Leonard. "The evolution of an informal financial institution: the rotating savings and credit association in Cameroon." *Savings and development.*, 1999. Aucun de mes enquêtés ne semble connaître l'origine (géographique mais aussi politique) du Fondo, tout en s'accordant qu'il existe dans les prisons à Porto Rico

[183] Cette approche ne permet pas de rendre compte des relations de pouvoir qui s'établissent dans la mise en place de ces liens, pas plus qu'elle ne prend en compte la dimension émotionnelle de telles relations, comme nous le verrons dans le chapitre 9.

[184] J'ai d'ailleurs montré plus haut que les situations économiques et d'emplois influent directement sur le Fondo et sur son alimentation monétaire.

[185] Voir la critique de fond que leur adresse, ainsi qu'à Mitchell Dunier, Loïc Wacquant : Wacquant, Loic. "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography:Sidewalk;Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City;No Shame in My Game: The Working Poor in the Inner City." *Am J Sociol American Journal of Sociology* 107, no. 6 (2002): 1468–1532.

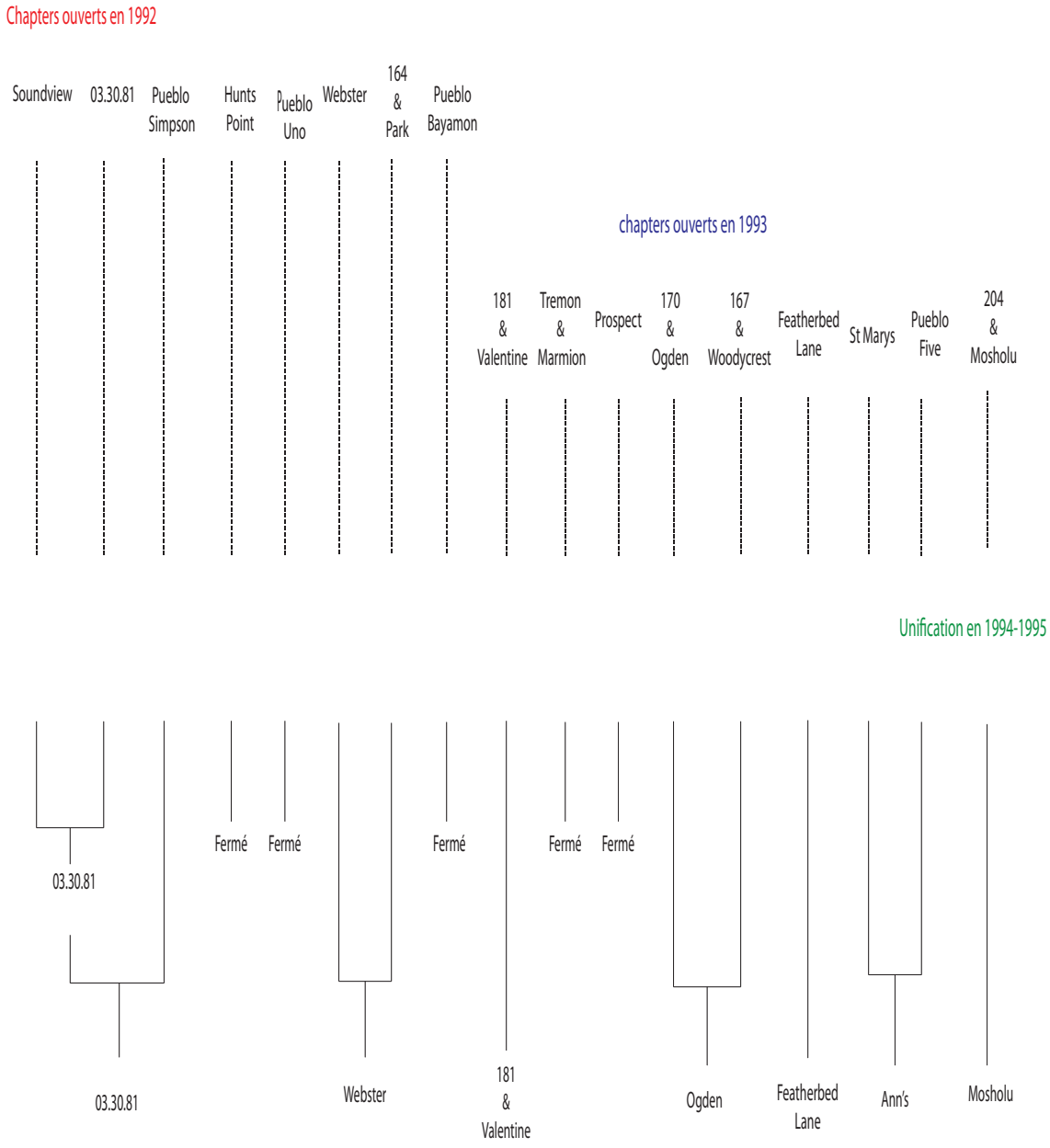
sur les travailleurs africains américains des Fast-Food à Harlem et sa vision duale entre ceux qui travaillent et ceux qui sont en dehors du marché du travail et bénéficient de l'aide sociale[186]. De fait, Tony, Bebo et Mikey montrent à eux seuls la difficulté à séparer si fermement le *dirty* du *clean* et la population travailleuse de celle qui dépend uniquement de l'aide sociale, en les opposant et en décrivant deux mondes _si tant est qu'ils existent_ qui seraient imperméable l'un à l'autre. Au contraire, le passage entre l'un et l'autre est plus poreux que ne le laissent penser ces études. Ainsi, entre Bebo et Mikey, ce sont deux fractions du prolétariat urbain qui coexistent (jusqu'au moment du départ de Bebo) au sein de *La Asociación* : l'un situé au bas du marché du travail et en situation précaire (Bebo), et l'autre déprolétarisé et démoralisé au point de rejeter le principe même d'emploi (et si l'on prend les exemples d'autres membres, au point de se tourner vers l'économie de la rue et la vente de la drogue)[187]. Surtout, l'un n'a aucun casier judiciaire alors que l'autre sort tout juste de prison. L'un a réussi à reconvertir son capital de compétences en un emploi et à l'investir dans une carrière _aussi précaire soit-elle_, alors que l'autre est rejeté aux franges du monde du travail. Ce double exemple confirme l'analyse de Wacquant quand il montre que le problème de la pauvreté et du travail aux Etats-Unis est lié à deux dilemmes se renforçant l'un l'autre : la déprolétarisation (exclusion du marché du travail) et la précarisation (inclusion dans le travail salarié précaire) maintenant les employés dans un état de dépossession et de dépendance préférable (marginalement) à une situation de chômage et de dépendance aux aides sociales. Alors que la situation vis-à-vis de l'État carcéral réunissait les Ñetas à l'origine, c'est bien celle vis-à-vis de l'emploi et des ressources économiques qui lie aujourd'hui les individus du groupe (que ce soit à New York ou Barcelone).

Enfin, il est important de préciser que le Fondo ne permet pas aux Ñetas l'auto-suffisance économique (du groupe et des individus qui le compose). Il ne permet pas aux familles d'échapper à la pauvreté, ni à la précarité, mais peut parfois et dans certaines conditions, maintenir certaines d'entre elle à flot. Surtout, le *Fondo* met en lumière la création d'un commun qui dépasse le lien économique. Il est aussi une réponse politique –au sens de l'être ensemble- à l'incertitude économique dans laquelle les vies Ñetas sont formés.

[186] Newman, p xi : Newman, Katherine S. *No Shame in My Game: The Working Poor in the Inner City*. New York: Knopf and the Russell Sage Foundation, 1999.

[187] De telles distinctions entre Bebo et Mikey sont labiles et poreuses (comme l'exemple du Padrino le montre d'ailleurs) mais produisent de micro-distinctions entre les acteurs qui renforcent, et permettent d'expliquer, les conflits et luttes de pouvoir à l'intérieur du groupe, comme nous le verrons dans le chapitre 5.

Figure 1: Arbre généalogique des 8 *chapters* ouverts entre 1992, des 9 *chapters* ouverts en 1993 et de leur unification en 1994-95



Source : Réalisé à partir des informations recueillies auprès de Bebo, entretien du 25 avril 2015

Chapitre 3 : *El Pueblo*. Du *cypher* dans la ville au *Pueblo Monde*

Introduction : Les multiples sens du mot Pueblo

Pueblo **:** « Ville, f. (*población*).// Village (*población muy pequeña*).//
Peuple= *el pueblo español*.// Peuple (*gente común*).//
Pueblo bajo, bas peuple.//
Pueblo humilde, menu ou petit peuple. » [188]

Le *Pueblo* est central dans la façon dont les Ñetas se conçoivent. C'est un terme polysémique dont la diversité des utilisations permet d'appréhender l'évolution des Ñetas à la fois dans leur organisation et dans leurs rapports au territoire. Au sein de *La Asociación*, *el pueblo* désigne à la fois les membres du *capítulo/chapter* et le peuple constituant de celui-ci, à savoir les membres assemblés et souverains. Il désigne par extension le droit de vote et le principe démocratique de *La Asociación*. Le slogan *Ñetas*, « *el pueblo da… el pueblo quita* »[189] met en lumière ce double sens. Mais le terme *Pueblo* désigne aussi le territoire où s'organise le *capítulo/chapter*. C'est toujours en espagnol que le concept de *Pueblo* est utilisé, et non pas en anglais sous la forme *people* par exemple, même à New York. *El Pueblo* se réfère donc à un espace, à un peuple et à une abstraction politique.

Dans son étude sur le Yucatan, l'historien Paul Eiss indique que le terme *Pueblo* excède son usage commun, non seulement dans la province du Mexique mais dans toute l'Amérique latine, et que l'ambiguïté de celui-ci tient à la triple généalogie qui peut en être faite[190]. D'une part, il fut utilisé à partir du XIIe siècle en Espagne pour invoquer les petits villages et leur population, et il fut importé en Amérique Latine par la colonisation. Une autre déclinaison du mot peut être retrouvée dans les rhétoriques de souveraineté populaire, fin 18e - début du 19e siècle, avec l'émergence d'un sujet républicain collectif et politique. Il prend alors sens en opposition à l'Ancien Régime et aux lois coloniales, comme *le peuple* à Saint Domingue ou

[188] (Garcia-Pelayo et Testas, 1975) dans Topalov, Christian. *L'aventure des mots de la ville*. Paris: R. Laffont, 2010.
[189] Ma traduction : *Le peuple donne… le peuple enlève*.
[190] Eiss, Paul K. *In the Name of El Pueblo: Place, Community, and the Politics of History in Yucatán*. Durham, NC: Duke University Press, 2010

en France, *the people* dans l'Amérique du Nord révolutionnaire, et *el pueblo* dans les mouvements d'indépendances nationales en Amérique du Sud. Enfin, le terme *el pueblo* aurait une déclinaison dans les sociétés indigènes où il prendrait sens au regard de formes et de conceptions diverses de la communauté, du territoire et de la souveraineté[191]. Dans le sillage des révolutions indépendantistes et nationalistes, *El Pueblo* devient à la fois un sujet politique et un objet politique, la cible des contestations en même temps que l'objet des luttes. Il renvoie à des conceptions diverses de la communauté et de la collectivité. *El Pueblo* en tant que peuple devient à ce moment là et pour la suite, le mode prédominant pour l'organisation collective et l'imagination du collectif dans différents domaines tels que le travail, la politique, la religion ou les productions culturelles. Cependant, et malgré les nombreuses discussions qu'il suscite[192], le terme de *El Pueblo* recoupe plus que l'abstraction en un sujet politique : il est lié aux mondes matériels et sociaux desquels il émerge et dont il tient sa signification et son pouvoir. De fait, ses différentes significations ne peuvent être aisément distinguées et ses multiples utilisations transcendent parfois aussi bien l'endroit (*space*), le peuple (*people*)[193] et l'abstraction politique.

L'imposition d'une *Junta central* à New York puis à Barcelone a modifié profondément la conceptualisation du terme *Pueblo* au sein des Ñetas, transformation qui a eu des effets tant sur la structure de la vie communautaire que sur l'appareillage idéologique interne. La construction et la revendication du *Pueblo* sont à la fois dirigées à l'intérieur et à l'extérieur de *La Asociación*. En interne, lorsque les *Pueblos* sont le moyen de consolider un espace social (comme nous le verrons, le *turf*) et une entité communale (le *capítulo* et la *Junta central*). À l'extérieur, lorsque la délimitation du *Pueblo* et sa reconnaissance par les États (à savoir, la reconnaissance des Ñetas) sont un enjeu, arbitré dans le dialogue (Barcelone) ou dans le conflit (New York). La définition de l'assise du *Pueblo* est par ailleurs un enjeu de luttes, par lequel certains acteurs ont pu asseoir leur pouvoir. Cet enjeu renvoie à son inscription territoriale car *La Asociación*, mis à part dans sa formation uniquement carcérale à Puerto Rico, a toujours été liée à la ville.

---

[191] Pour Luis Villoro, fait remarquer Paul Eiss, *El Pueblo* est antérieur à l'État-nation et fondamental dans les droits indigènes à l'auto-détermination et la souveraineté communale. Voir Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Mexico, D.F.: Paidós Mexicana : Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998 *Dans* Eiss, Paul K. *In the Name of El Pueblo: Place, Community, and the Politics of History in Yucatán*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

[192] Paul Eiss note que le terme « the people » a été récemment décrit par Hardt et Negri comme une « unité fallacieuse », par Ernesto Laclau comme un « signifiant vide », par Rancière comme « une part qui n'a pas de part », ou par Enrique Dussel comme une catégorie « strictement politique » projetée dans le processus de création d'un bloc hégémonique. Voir Eiss, Paul K. *Op.Cit.* p 29.

[193] J'utilise ici les termes en anglais en renfort car les concepts français et anglophones ne correspondent pas totalement.

Dans ce chapitre, je décrirai l'évolution du concept de *Pueblo* chez les Ñetas, d'une conception spécifiquement liée au territoire local et à une structure organisationnelle de type *street corner gang*, au *Pueblo Monde.* Il s'agira de mettre en lumière la façon dont les transformations de l'usage de la ville influencent jusqu'aux conceptions des principes politiques des Ñetas, mais comment aussi, le processus de centralisation mis en place à partir des années 1990 transforme l'échelle territoriale de référence de *La Asociación*.

1) Le Hood, le Cypher et le Chapter

- *Du Gang à la nation Zulu : l'émergence du Hip Hop à la fin des années 70'*

« *Ça y est, Mesdames et Messieurs, le Bronx brûle* », annonce Howard Cosell en cette fraîche nuit d'octobre 1977. Une heure avant l'ouverture du deuxième match des *World Series* au Yankees Stadium, un feu s'est effectivement déclaré dans une école publique abandonnée à quelques pâtés de maisons du stade, d'où s'échappent vers le ciel d'épaisses volutes de fumée noire. Avant cette nuit, et de fait depuis 1953, le futur du South Bronx pouvait se lire dans le paysage urbain. Le Sud du Bronx a été coupé du Nord par la Express Highway, l'autoroute construite et planifiée par Robert Moses entre 1948 et 1972, qui a permis l'exode des familles de classes moyennes blanches vers le nord. À la fin des années 1960, la plupart de ces familles blanches ont quitté le du Sud du Bronx, laissant place à une population pauvre sans cesse grandissante d'afro-américains, d'afro-caribéens et de latino-américains.

En ce mois d'octobre 1977, le South Bronx est investi par plusieurs gangs de rues, tels les Chagaling*,* les Black Falcons et les Sauvage Nomads au nord, les Ghetto Brothers, Young Immortal et Savage Skulls au sud et les Turbans*,* Javelins *et* Savage Immortals à l'est[194]. Les Ghetto Brothers comptent mille membres et constituent le gang le plus puissant du South Bronx[195]. Leur président, Papi, et leur vice-président, Yellow Benjy, font partie de la même famille d'immigrants portoricains qui ont remplacé les immigrants italiens ou irlandais arrivés plusieurs décennies plus tôt. En 1971, la violence inter-gangs a atteint son apogée, et les

[194] Voir Chang, Jeff. *Can't Stop, Won't Stop: A History of the Hip Hop Generation*. New York: St. Martin's Press, 2005. ; Schneider, Eric C. *Vampires, Dragons, and Egyptian Kings: Youth Gangs in Postwar New York*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
[195] Interview avec Papi le 24 avril 2012, président de Ghetto Brother. Voir chapitre 4.

Ghetto Brothers ont convoqué les chefs des plus gros gangs pour négocier une trêve. Celle-ci a réconcilié, pour un temps, les gangs noirs et latinos du South Bronx ; mais c'est l'engagement personnel du président des *Black Spades*, Bam Bam, qui aura quelques années plus tard un impact bien plus profond sur le South Bronx. Seigneur de guerre des Black Spades, le jeune Afrika Bambaatta est recruté par Bam Bam pour ses talents de rassembleur. En 1975, Bambaatta lance la *Zulu Nation,* fer de lance dans l'organisation de soirées, les *Block Parties*[196], qu'il préside. Il est le seul capable de réunir dans une même fête des gangs de différents quartiers. Ces fêtes sont au cœur de la culture Hip Hop[197] ; elles regroupent Dj-ing, MC-ing, Break dancing et graffiti[198], et elles sont les lieux de rencontre des différents acteurs de la scène Hip Hop. Se multipliant dans d'autres *boroughs* de New York[199], ces « fêtes au coin de rue» jouent le rôle de catalyseur de la jeunesse, qui organisée en *crews*[200], s'y affronte dans des jouxtes verbales (rap) ou de danses (break dancing). Quelques deux décennies plus tard, en 1996, c'est cette même *Zulu Nation* qui se joindra aux efforts des Ñetas et *Latin Kings* dans la *United Families Coalition*.

[196] Les *block parties* sont des fêtes qui ont lieu à un coin de rue. Le *block* peut être traduit en français par îlot.
[197] Le Hip Hop a émergé de deux pratiques différentes, les blocs parties et les *mixtapes*. Comme l'indique Maher, la notion d'auto-production est cruciale au début du mouvement Hip Hop. Les *mixtapes* sont un élément de cette culture d'auto-production puisqu'il s'agit de cassettes audios produites et vendues sur les coins de rue par les rappers eux-mêmes. Cette dimension d'auto-production sera essentielle plus tard pour les *Ñetas* quand ces derniers écrieront et produiront leur propre histoire et leur livre (le *Liderato*). Maher, G. C. "Brechtian Hip Hop: Didactics and Self-Production in Post-Gangsta Political Mixtapes." *Journal of Black Studies Journal of Black Studies* 36, no. 1 (2005): 129–60.
[198] Ces quatre éléments forment les quatre piliers du mouvement Hip Hop
[199] Une polémique entoure cependant la désignation du lieu de naissance du Hip Hop. Pour certains, ce serait à Brooklyn, alors d'autres affirment que c'est le South Bronx. Cette polémique révèle surtout la rivalité entre les deux *bouroughs* de la ville, et les rappeurs qui les représentent.
[200] Le *crew* est une équipe de danseurs, de graffeurs ou même de rappeurs.

Carte 2: 15 plus importants gangs dans le Bronx- années 1970

Source : Carte réalisée à partir du livre Chang, Jeff. *Can't Stop, Won't Stop: A History of the Hip Hop Generation*. New York: St. Martin's Press, 2005 et de l'entretien avec Papi, président des Ghettos Brothers le 24 avril 2012.

- *Pour la défense du* Turf[201] : *du* crew *à la guerre de gangs*

Avant que Spade ne devienne un Ñetas, puis plus tard le leader de la première *Junta central* de New York appelée *Tri State*, il faisait partie d'un *crew*.

MARTIN : Il y avait pas mal de gangs dans le Barrio [*quartier de East Harlem*] quand tu étais adolescent [*dans les années 1980*] ?

SPADE : C'était pas… c'était pas énorme comme c'était diffusé dans les années 1960. Quand j'ai grandi, il y avait quelques gros gangs. J'ai commencé avec les *Bull Busters*... les *Bull Busters Gang*, j'avais 14 ans, et ils étaient centrés dans Upper West Harlem, dans la zone de Washington Heights, sur la 131e rue…. Puis il y avait la Zulu Nation, qui était énorme à ce moment là, et puis… c'était une dynamique différente de celle des *sixties*. C'était plus la danse, les gangs, ou des groupes de danse qui reformulaient nos appartenance… moi j'étais plus un *bodyguard*, j'étais pas vraiment un gros danseur. Mais, plus en force… tu vois. C'était bizarre, parce que c'était toujours à propos des *turfs*, toujours à propos des *blocks*… mais on avait pas les couleurs, on avait pas les vestes comme ils avaient dans les années 60… mais par ici, dans *West Harlem*, c'était *project* contre *project*, *block* contre *block*… c'étaient des bastons, mais pas au nom de gangs réellement.

MARTIN : Plus *crews ?*

SPADE : Quand le Break dance est tombé, des *crews* ont commencé à se former, et parmi ces *crews* de danse, tu avais déjà des blocks… des *crews* de *blocks*…. Donc peut-être que 2 ou 3 *blocks* se joignaient pour devenir un *dance crew*… et quand les lieux où danser étaient blindés de danseurs… alors là... ça devenait violent. Des tonnes de combats, même en dansant[202].

La culture Hip Hop - dans laquelle ont baigné les Ñeta*s* dans les années 1980 et 1990 - a émergé comme une pratique culturelle située dans une configuration spatiale particulière, les *blocks parties*, où la question du territoire est primordiale. Organisées par les Dj et protégées par les gangs locaux, les *Blocs parties* offraient des espaces de fête dans le même temps qu'elles marquaient un territoire particulier, appartenant au gang. Le *turf* (et sa défense), est

[201] Le *Urban Dictionnary* définit ainsi le concept de *Turf* : « Une place qu'un groupe ou un gang définissent comme leur, en général un quartier./ Une zone dont les gangs de rue se disent propriétaire. »
[202] Entretien du 15 mai 2013.

central lors de ces fêtes et dans le mouvement Hip Hop plus généralement. Grandmaster Flash, un des premiers Djs de la scène musicale du South Bronx dans les années 1980 explique ainsi au sociologue Forman : « *On avait des territoires. C'était ... Kool Herc avait le côté Ouest et Bam détenait Bronx River. Dj Breakout avait tout en haut jusqu'à Gun Hill* »[203]. Ces territoires dessinent alors une géographie urbaine alternative, établie parmi les acteurs de la scène Hip Hop, en fonction des appartenances de gangs et de l'autorité de ces groupes dans les zones urbaines en question. Nielson note que cette appartenance territoriale était déjà centrale dans la culture des gangs de New York des années 1970, d'où a émergé le Hip Hop et qu'elle a caractérisé les performances Hip Hop elles-mêmes[204]. Le terme de *posse,* repris dans les textes de rap par exemple, qui définit une unité et une identité collective ancrées dans un lieu, vient de la culture des gangs jamaïcains[205]. L'expansion et l'arrivée de ces gangs, dénommés les *posses,* dans New York, coïncident avec l'émergence du rap dans la ville. Beaucoup de rappeurs chantaient leur appartenance aux *posses*, ainsi qu'à des identités de quartier spécifiques[206]. Les graffers recouvraient de leur signature un territoire particulier, comme signe d'appartenance et de possession. Les danseurs s'affrontaient *crew* contre *crew* lors des soirées, représentant leur quartier ou leur immeuble, à l'intérieur du *cypher*, le cercle de danse, où le danseur montrait son savoir faire. Le *cypher* représentant lui-même un territoire à conquérir. MC, Djs, Rapper, danseurs ou encore graffeurs étaient pris dans une bataille et une défense de l'espace, de l'échelle du *cypher* à celle du quartier, où les *crew* s'affrontaient les uns aux autres. Mais ensemble, ils étaient plus largement engagés dans une bataille pour l'espace public, en conflit constant avec les autorités de la ville. Par ailleurs, comme l'indique Tricia Rose, les rappeurs, avec leurs chansons sur les *posses, crew* et *turf* ont ramené la question du ghetto dans la conscience publique[207]. Avec leur *Sound System*, les *Blocs Parties* ont donné une visibilité à ces territoires désaffectés et désinvestis par l'Etat.

--

[203] Cité par Forman, 2000 ; 66, Forman, Murray. "'Represent': Race, Space and Place in Rap Music." *Popular Music : A Year Book*, 2000.
[204] Nielson, E. "'Can't C Me': Surveillance and Rap Music." *Journal of Black Studies Journal of Black Studies* 40, no. 6 (2010): 1254–74.
[205] Voir Gunst, Laurie. *Born Fi' Dead: A Journey through the Jamaican Posse Underworld*, 1995. Le posse correspond au gang en Jamaïque.
[206] Expliquant par ailleurs les guerres entre le South Bronx et Brooklyn autour de l'origine du Hip Hop.
[207] Rose, Tricia. *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Hanover, NH: University Press of New England, 1994.

Né en 1975 à Brooklyn dans le quartier de Sunset Park, Dips a 38 ans quand je le rencontre. Enfant aventurier, il a participé à la fin des années 1980 au mouvement Hip Hop qui secoue New York, et il s'est impliqué dans la partie graffiti du mouvement. Influencé par des graffeurs plus âgés de Sunset Park à Brooklyn, tel que Dune, Casio 192 et FUK, il se forge un alphabet[208] et commence à peindre les trains qui depuis Brooklyn remontent vers Manhattan, son quartier d'affaire et ses rues commerçantes, puis s'enfoncent toujours plus au Nord vers le South Bronx. C'est aussi l'époque des *crews* et Dips organise le sien, nommé FOD pour *Faces of Death* ou plus tard *Freedom of Design* et finalement *Friends of Dips*.

MARTIN : Mais ces *crews*, ils étaient connectés aux gangs ?

DIPS : Tu sais, tous les crews se battaient les uns contre les autres… pour des guerres de graf, quand un graffiti recouvrait le tien [*cross you over*], que tu devenais trop populaire, les gens devenaient jaloux, te mettaient à l'épreuve. J'imagine que tu peux appeler ça un gang, mais on n'était pas organisé comme un gang… en tout cas, on se voyait pas comme un gang. Mais… bon… ouais, y'en avait qui étaient vraiment des gangs quoi. Nous on était un *crew*, on était connu comme un *crew*… mais bon, y'avait clairement des bagarres, et on a été pris dans de grosses bastons avec d'autres *crews*[209].

À l'âge de 16 ans, DIPS est arrêté pour coups et blessures lors d'une bagarre dans le métro et il est envoyé 6 mois à la prison pour mineurs de Rikers Island. C'est là qu'il entend pour la première fois parler des Ñetas et de leur lutte pour les droits des prisonniers. Mais ce n'est qu'une fois revenu chez lui, en 1992, qu'il décide d'entrer dans le *chapter* de Sunset Park. C'est le premier *street chapter* qui voit le jour à Brooklyn ; il est ouvert au début des années 1990 par d'anciens détenus de Rikers Island qui décident de maintenir les liens tissés en prison. À Sunset Park, les Ñetas organisent alors l'entretien des espaces publics, la sécurité des programmes péri-scolaires et ils nettoient les murs remplis de graff de la 5e avenue. Mais, le groupe entre aussi en guerre contre d'autres gangs présents sur le même territoire, comme les *Papi Chulos*, les *LPC* ou les *Latin Kings*.

DIPS : Donc il y avait des conflits entre nous tous, et parfois… des guerres. Parce que… une personne avait un problème avec une autre, et que certains se faisaient harceler ou tabasser et

[208] Un Alphabet, pour un gaffeur, est la façon particulière de peindre les lettres, de sorte que ses messages soient identifiables par tous.
[209] Entretien du 19 mars 2013.

> tirer dessus ou poignarder… Il y avait des réponses à cela… un chaos qui ne pouvait être défait. Une fois que tu t'engages là-dedans, dans les deux sens, des vengeances, personne n'arrête jusqu'à ce que quelqu'un se fasse descendre.

Le 29 mars 2013, Dips accepte de m'accorder un entretien et me donne rendez-vous à Sunset Park. Il fait étonnamment doux pour cette fin d'hiver et depuis le banc où nous sommes assis, nous pouvons voir la baie de New York où débute l'île de Manhattan. Le belvédère accueille une rangée de bancs et un parc de jeux pour enfants, donne une vue plongeante sur le pont de Brooklyn. Se dessine au loin, comme sorti d'une épaisse forêt d'immeubles, l'Empire State Building. Le vent vient de se lever et je protège le micro de mon enregistreur pour obtenir un son audible[210]. C'est Dips qui a tenu à venir là pour réaliser l'entretien. C'est à cet endroit qu'en 1995, un jeune Ñeta du nom de Eddy Rosa fut poignardé à mort alors qu'il était pris dans une bagarre entre les *Norteños* et les *Sudeños,* deux gangs mexicains se faisant la guerre dans le quartier. En représailles, le *chapter* de Dips entra en conflit avec les deux gangs mexicains, ce qui déboucha sur une « guerre *raciale* »[211] entre portoricains et mexicains. Depuis, c'est un lieu de rassemblement pour les Ñetas qui y organisent leur *Grito*, fête spirituelle, où y viennent occasionnellement déposer des bougies, boire quelques bières et fumer des *blunts*[212].

Les Ñetas apparaissent dans les rues de New York au début des années 1990, au moment où la culture Hip Hop est en pleine expansion. La plupart des membres baignent dans cette culture et contribuent à la produire. Dips dans le graffiti, Spade dans les *crews* de danseurs. Bebo est incarcéré à Porto Rico à cause d'une participation à une bagarre dans une *Block Party*. Se construisant autour de cette culture Hip Hop, les Ñetas ont incorporé certaines de ses valeurs et de ses modes d'organisation, telle que l'importance accordée au territoire, elle-même dérivée des gangs des années 1970. Aussi, au début des années 1990, les *chapters* Ñetas s'organisent autour de territoires très spécifiques. Bebo ouvre un *chapter* à Castel Hill, alors que Spade rejoint un de ceux de Brooklyn tout en en organisant un autre à Washington Heights, dans le nord-ouest de Harlem. Dips participe au *chapter* de Sunset. Chaque *chapter* est indépendant, et les membres ne rendent de comptes qu'à leur président. Dans le South

[210] Entretien du 19 mars 2013 avec Dips. Dips est le seul *Ñetas* (ex-membre dans son cas) qui a signé de son vrai nom le papier de demande d'entretiens du certificat éthique (le certificat éthique étant une obligation dans les universités canadiennes pour toute recherche traitant avec des humains). J'ai cependant décidé de changer son nom aussi, afin de préserver son anonymat.
[211] Selon Dips. Entretien du 19 mars 2013.
[212] Un *blunt* est une cigarette de cannabis roulée dans une feuille de cigare.

Bronx existe jusqu'en 1996 une trentaine de *chapters*, disséminés dans différents quartiers. Certains ne représentent qu'un coin de rue, alors que d'autres sont plus importants et s'étalent sur plusieurs blocs. Les Ñetas, à ce moment spécifique de leur histoire, pourraient correspondre à des *street corner gangs* tels que les définit White dans son travail sur Boston au début des années 1950[213], des gangs de coin de rue, inscrits dans une localité particulière, protégeant leur territoire contre d'autres gangs.

Ainsi, structure, origine et valeurs sont identiques dans les *chapters* de Brooklyn, de Harlem ou du South Bronx, mais les groupes évoluent de manière autonome. Ces valeurs sont elles-mêmes une hybridation inspirée de la lutte de Carlos et de l'organisation récente du mouvement Hip Hop.

- *Cypher et conception substantielle de la démocratie*

C'est au peuple (*el pueblo*) de voter et de décider qui sera son président[214]. Avant l'organisation de la *Junta central* -à New York comme à Barcelone- les élections se font au niveau de chaque *chapter* uniquement, indépendamment des autres.

À ce moment de son histoire, ce processus démocratique qui organise *La Asociación* est proche de ce que Cornell West qualifie de conception substantielle de la démocratie[215]. Selon cet auteur, cette conception particulière de la démocratie est liée à la façon dont les africain-américains - mais j'extrapole ici à l'ensemble de la population vivant dans les ghettos - ont dû répondre à la « terreur raciale », en protégeant non pas uniquement leurs droits et leurs libertés, mais en promouvant aussi les notions de « *self-respect* » et « *dignity* » dans la sphère publique et privée. Opposée à ce que West nomme une démocratie de mascarade, les Africains-américains auraient construit une forme substantielle de démocratie, non réductrice aux formes de gouvernement mais liée à une façon d'être (*way of being*). Le jazz, comme mode d'action symboliquement démocratique, serait pour West la métaphore de cette conception particulière de la démocratie où l'individu poursuivrait une voie/x personnelle, une forme unique d'expression, dans un contexte de coopération avec les autres, et où chacun occuperait une place spécifique tout en alimentant la performance collective. C'est dans cette performance que les « individus racialisés, ou les individus soumis à une pression raciale »

[213] C'est W.White, sociologue de l'école de Chicago, qui le premier utilise cette notion lors de son étude des gangs de rue, s'organisant autour d'un coin de rue, à Boston. Voir : Whyte, William Foote. *Op. Cit.*, 1955.
[214] Voir chapitre 8 pour plus de détails sur les règles
[215] West, Cornel. *Race Matters*. Boston: Beacon Press, 1993.
———. *Democracy Matters: Winning the Fight against Imperialism*. New York: The Penguin Press, 2004.
———. *Tragicomique Amérique: démocratie et impérialisme*. Paris: Payot, 2005.

pourraient expérimenter pouvoir et fierté, conserver leur dignité et se battre pour leur respect. Pour West, le jazz est un mode d'action symboliquement démocratique. Dans le Hip Hop, le *cypher* est un espace conceptuel où se développe une conscience de ces enjeux. C'est un espace hors de la loi et du temps où les danseurs s'expriment librement et performent en même temps une certaine manière d'être ensemble. Le mouvement Hip Hop s'est par ailleurs construit sur l'innovation du *sampling*, la mise bout à bout de plusieurs échantillons de musique afin de former une nouvelle trame sonore. Dans ce processus, les rappeurs utilisent le son d'une musique afin de le réinjecter dans leur propre création. Au terme du processus créatif, il n'y plus un seul artiste, l'interprète d'une chanson, mais une multiplicité d'artistes, de voix, de périodes et de styles différents. Comme l'indique Baker, émerge de ce processus non pas un sujet identifié, mais une voix anonyme émanant de la communauté toute entière[216].

--

Avec l'invention du *cypher* et du *sampling*, le Hip Hop, réinvestit les codes du jazz et développe parmi la génération des années 1980 une nouvelle forme de démocratie substantielle. Les Ñetas héritiers de ce mouvement et des mouvements politiques portoricains, ont calqué les codes de la culture Hip Hop, jusqu'à en reproduire les valeurs intrinsèques et le vocabulaire, tels que *chapter*, *crew*, *turf*. C'est la même chose à Barcelone où Bebo, à son arrivée en 2006, est surpris par le style et les références des jeunes équatoriens qui arborent des casquettes Hip Hop et écoutent du rap latino-américain.

Conceptualisé et conçu dans un territoire et dans une géographie spécifique -soit une conception particulière du territoire-, le Hip Hop a influencé les Ñetas, qui ont incorporé des valeurs et des façons similaires d'être en commun dans la ville. L'usage particulier de l'espace de la ville caractérise les Ñetas du début des années 1990. Inscrits dans d'interminables guerres de gangs, les *chapters* ne sont reliés entre eux que par leur nom ou par des connaissances interpersonnelles. S'il existe une cohésion au niveau de la ville entre les *Ñetas*, celle-ci est plus liée au nom (*je suis* Ñeta) et au style de vie, qu'à une idéologie politique affirmée. Être Ñeta, c'est appartenir à un groupe, en porter les couleurs, le collier de perles blanches et noires. Dans les réunions de *chapters*, les membres se regroupent en cercle, en *cypher*, à l'intérieur duquel, chacun a le droit de parole, de contestation, de vote. Pour la

[216] BAKER, H. JR. (1986), « Belief, theory, and the blues : Notes for a post-structuralist criticism of Afro-American literature ». In Nielson, Erik. "Can't C Me." *Journal of Black Studies* 40, no. 6 (2010): 1254–74.

plupart des membres, sortis de prison et déchus de leurs droits civiques ou encore mineurs, c'est d'ailleurs la seule expérience de vote. Mais le vote n'est qu'un élément de la *démocratie du pueblo*. Celle-ci s'exprime dans la présence au monde du groupe quand, dans les parcs ou sur les terrains de basket, les membres occupent l'espace, remplissent le cercle et s'obligent à respecter la parole de chacun.

2) Du *chapter/capítulo* à la *Junta central* : centralisation et circulation

Au début des années 1990, s'ouvre une deuxième période dans le développement et *La Asociación,* marquée par plusieurs processus de centralisation, de retour aux valeurs politiques d'origine, de légalisation des groupes et d'internationalisation. L'histoire du *chapter « '74 »* permet de comprendre comment, à New York, le processus de centralisation participe d'une transformation profonde du rapport au territoire et de l'identité du groupe.

- 1994-2000 : Le chapter « '74 »

MARTIN : Mais pourquoi ton premier *chapter* était à Castle Hill ?

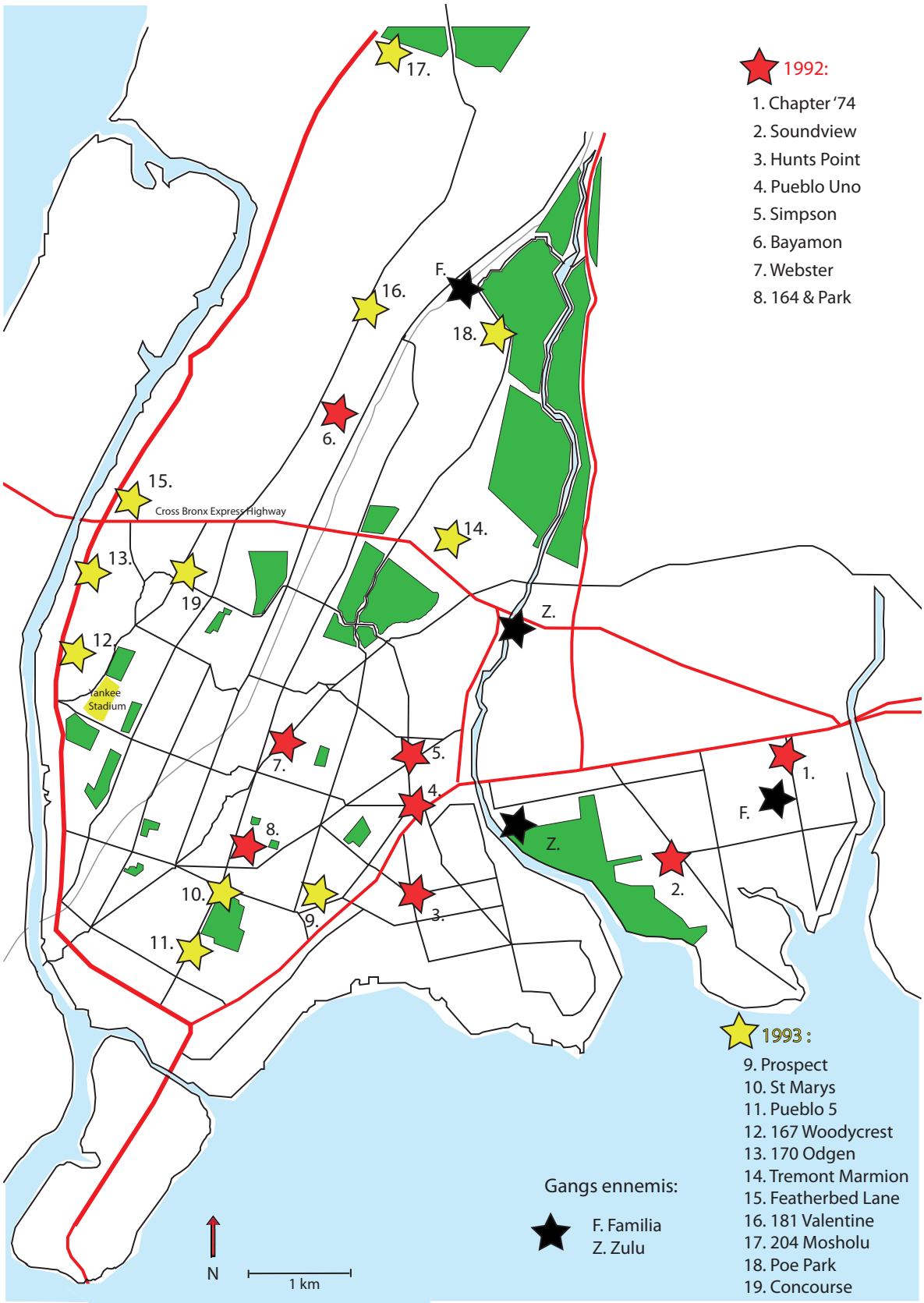
BEBO : Parce que je vivais là. Les membres de mon *chapter* aussi. Tout le monde vivait à 5 ou 7 blocs de distance

En 1992, Bebo ouvre son premier *chapter* dans le quartier de Castle Hill, à l'extrémité Est du Bronx. Il s'appuie sur les lettres de son frère et d'un Ñeta plus âgé, tous deux incarcérés dans la prison de Rikers Island, qui attestent qu'il est un Ñeta et qui soutiennent son initiative. Au début, le *chapter* ne comprend que quatre personnes, Bebo qui en est le président, Kayla qui deviendra plus tard sa femme et la présidente du groupe, Pablo et Papi. Ils seront rejoints notamment par Dani, Cano et Leo, de sorte qu'à la fin de 1992, le groupe compte une quinzaine de membres. Bebo est le plus âgé et la plupart ont entre 16 et 18 ans. Tous vivent dans le quartier et les réunions se tiennent au sous-sol de la maison des parents de Bebo, C'est Bebo qui a proposé le nom de *'74*, en hommage à l'émeute en 1974 de la prison *La princesa* à Porto Rico dont Carlos La Sombra fut un meneur.

En 1992, plusieurs *chapters* ont déjà vu le jour dans le Bronx : *Soundview*, le *chapter* basé dans le parc de Soundview, proche de celui de Bebo ; *Hunts Point* plus à l'Ouest, *Pueblo Uno*, l'un des premiers *chapters* ouverts dès 1990 ; *Webster*, et *164 & Park* dans le quartier de Melrose et *Pueblo Bayamon* plus au Nord, au delà de la Cross Bronx Express Highway. À partir de 1993, le nombre de *chapters* dans le South Bronx s'accroît, avec à l'Est *Prospect*, *St Marys*, *Pueblo 5*, à l'Ouest *170 Ogden*, *167 & Woodycrest* et jusqu'à Van Cortlandt Park, bien plus au Nord de la Bronx Express, *204 Mosholu* et *181 Valentine*. Au total, 33 chapters[217], réunissant entre 500 et 700 membres pour le South Bronx seulement, ont été crée entre 1990 et 1993. Le nombre de membres varie selon les groupes. Le Pueblo *'74* est l'un des plus petits, avec une quinzaine de membres, contre une grosse cinquantaine pour *204 Mosholu*. Éparpillés sur l'ensemble du Bronx, les 33 *chapters* sont réunis dans la *Junta* du Bronx, l'organisme qui regroupe et chapote tous les Ñetas du Bronx et veille à maintenir le contact entre eux. Entre 1990 et 1993, chaque *chapter* est identifié à un territoire, que ce soit un coin de rue, comme le *Pueblo Webster*, à l'intersection de Webster Av et de la 168e rue, une station de métro, comme le *Pueblo Simpson*, un parc ou même un quartier comme le *chapter Hunts Point*. Les membres habitent dans la zone d'influence du *chapter*, qui peut s'étaler sur plusieurs blocs. Le *chapter* « tient » alors un territoire où les membres traînent (*hang out*) entre eux et organisent leurs réunions.

[217] Selon les souvenirs de Bebo. Entretien du 5 avril 2012 et du 25 avril 2015.

Carte 3: *Chapters* Ñeta ouverts en 1992 et 1993 dans le Bronx



Source : Carte réalisée avec Bebo lors de l'entretien du 25 avril 2015. Seuls les dix-neuf *chapters* dont Bebo se rappelait l'emplacement sont représentés sur les trente-trois qui ont existé dans le South Bronx entre 1990 et 1994.

Le chapter *'74* est l'un des *chapters* les plus à l'Est du South Bronx. Il est encerclé par des gangs importants. À l'Ouest, la Zulu nation contrôle toute la Bronx River Avenue depuis la Cross Bronx Highway jusqu'à Sound View Park. Plus au Sud la Familia a pris pour territoire (*turf*) les *projects* « Castle Houses » bordant la Wetchester Creek. En 1994, lorsque India, une membre du Pueblo *Tremon & Marmion* est fauchée en pleine rue par une balle de 38 milimètres, la Familia est soupçonnée d'avoir déclaré la guerre aux Ñetas. À plusieurs reprises, des *Ñetas* organisent des expéditions punitives, allant jusqu'à retrouver les domiciles des membres de la Familia. Les bagarres de rues (*turf wars*) sont fréquentes entre 1990 et 1994. La plupart des membres sont jeunes, certains encore scolarisés, et les disputes qui éclatent à l'école se poursuivent dans le quartier, poussant à des affrontements entre gangs rivaux. Entre 1990 et 1995, Zulu, Familia, Ñetas et Latin Kings s'affrontent violemment dans les parcs, les halls d'immeubles ou les cours d'écoles.

Parce qu'il est l'un des seuls *Ñetas* lorsqu'il ouvre le *chapter '74*, Bebo décide d'orienter les activités du petit groupe autour de l'enseignement de la philosophie Ñeta et de l'histoire de Carlos. Les réunions sont qualifiées de « *conciencia* », processus par lequel les non-initiés apprennent l'histoire de *La Asociación* et des luttes portoricaines à New York et sont poussés à transformer leur façon de vivre pour respecter les principes de vie de Carlos La Sombra[218]. Petit à petit, le *chapter* se soude et forme l'un des *chapters* du South Bronx les plus réputés pour la *sagesse* et les connaissances de ses membres. C'est auprès de lui que certains présidents des *chapters* adjacents se tournent pour demander conseil. Remarqué par la *Junta* du Bronx, le *chapter '74* est pris en exemple pour sa bonne organisation. Bebo est promu au poste de secrétaire, aux côtés de Mafia, le président de la Junta qui est aussi président du *chapter* Soundview, proche de *'74*. En 1994, les deux *chapters* décident de s'unir pour agrandir leur territoire, qui s'étale alors sur l'ensemble de East Bronx. Mafia démissionne de son poste de président et la place revient à Bebo qui décide de garder le nom *'74* pour le nouveau *chapter*. Le lieu des réunions se délocalise sur Longfellow Avenue où l'un des membres du *chapter* est gardien d'immeuble. Grâce à son accès aux *projects*, les Ñetas organisent leurs rencontres dans une cave puis dans un appartement vide, au quatrième étage. Par mesure de protection, certains membres sont postés sur les toits pour donner l'alerte en cas de descente de la police ou de gangs ennemis. La *Junta* du Bronx organise aussi des *universal*, rencontres où tous les membres des *chapters* sont présents et où sont discutés les

[218] Sur ce processus, voir les chapitres 6 et 8.

événements récents et les décisions prises par la hiérarchie. Ces réunions ont lieu dans des parcs, comme Hunts Point, d'où il est facile de s'enfuir et de semer la police.

En 1994, une nouvelle *Junta central* est créée, regroupant la *Junta* du Bronx, celle de Manhattan, de Brooklyn, du Queens et de Staten Island. Baptisée *Tri State*, elle chapeaute l'ensemble des deux mille *Ñetas* new-yorkais. Chaque membre de la *Junta* du South Bronx siège aux réunions mais une dizaine de membres seulement ont une position dans la *comitiva ejecutiva*, c'est-à-dire la hiérarchie exécutive comprenant un président, un second, un *asesor*, un *vocal*, un chef disciplinaire, un trésorier et un secrétaire. Ces derniers sont élus à la majorité par l'ensemble des membres des *chapters* new-yorkais. Les discussions ont lieu régulièrement, dans un lieu privé connu des seuls membres. Y sont discutées les actions à entreprendre, les sanctions prises contre les membres n'auraient pas respecté le règlement[219] et les problèmes internes à régler. La *Junta central* est en lien direct avec le leadership de Porto Rico, par une correspondance postale et par des émissaires. À partir de 1994, la *Junta central* va peu à peu s'imposer dans le paysage des *chapters* new-yorkais en intervenant directement sur leur organisation et leur vie quotidienne. Bebo en est élu secrétaire dès sa constitution et fort du succès de son union avec le *chapter* de Soundview, il propose de réorganiser et de restructurer l'ensemble des *chapters* du Bronx, en regroupant les plus petits. Entre 1994 et 1995, les 33 *chapters* passent à 26 puis à 21 pour n'être plus que treize. Certains des plus petits sont fermés, comme *Bayamon* ou *Simpson* et leurs membres sont redirigés vers d'autres *chapters*. Dans le même temps, fort de sa position hiérarchique à la Tri State, Bebo dénonce les actes de gangstérisme commis par une frange du groupe dans le South Bronx et ailleurs. L'unification des *chapters* permet entre autres au leadership de la *Junta central* un contrôle accru sur les membres et leurs activités. Des *chapters* comme celui de « Prospect » sont fermés par la Tri State parce que ses membres vendent de la drogue au coin de rue. Les membres sont punis ou exclus de *La Asociación* et contraints de rejoindre d'autres *chapters*.

Le processus de regroupement se poursuit : le *chapter '74* s'unit avec celui de Hunts Point et de Simpson, occupant désormais tout l'Est du South Bronx. Ses réunions se délocalisent une nouvelle fois, et se tiennent désormais à Hunts Point. En l'espace de trois ou quatre ans, *'74* est devenu l'un des plus importants *chapters* du South Bronx, à la fois en membres et en influence. Ses membres viennent maintenant de toutes les parties du Bronx, bien au-delà de son territoire d'origine ; les *chapters* n'ont de fait plus d'appartenance territoriale de proximité. Ils ne sont plus restreints à un ou plusieurs blocs et leurs activités se délocalisent.

[219] Sur les règles Ñetas, voir le chapitre 8.

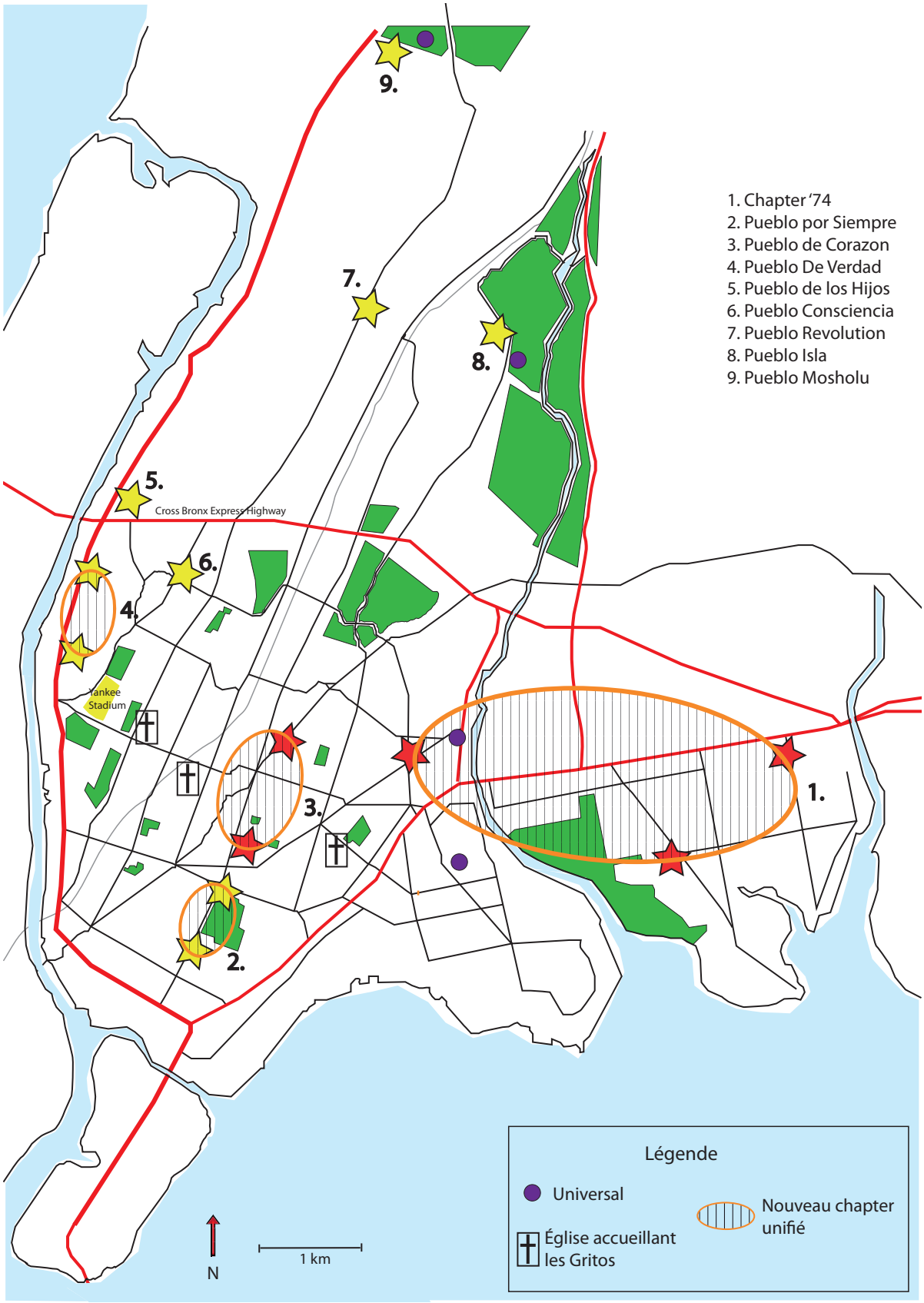
D'autre part, leurs membres peuvent venir de différentes parties du Bronx, voire d'autres *boroughs*. Il ne s'agit plus de représenter ni même de défendre un territoire d'autant plus qu'il est exigé par la *Junta central* que les *chapters* ne prennent plus comme nom celui de leur quartier.

> BEBO : On a enlevé nos identifications territoriales. A cause de nos ennemis et de l'administration qui pouvaient savoir d'où on venait et où on vivait.
>
> MARTIN : Mais qu'est-ce qui faisait la différence entre un *chapter* et un autre du coup ?
>
> BEBO : Ce n'était plus le *turf*, c'était la personnalité…
> [*marque une pause*]
> Et puis, les *chapters* régionaux ont cessé d'exister. Ce n'était plus une question de *turf*, mais du mouvement. Ça a vraiment été un changement d'état d'esprit[220].

Dans ce processus d'unification et de restructuration, la plupart des *chapters* du South Bronx perdent leur identification territoriale et sont obligés de changer de nom. La centralisation du groupe en une *Junta central*, la *Tri State*, accompagnée par le regroupement des *chapters*, permet à ses leaders d'accroître leur pouvoir. Le nombre réduit de *chapters* permet de mobiliser les membres plus aisément et de contrôler l'ensemble groupe. Les *chapters* qui refusent de s'unir sont laissés de côté. S'ils entrent en guerre contre d'autres groupes, ils ne peuvent plus compter sur l'aide de la *Tri State* ou même des *chapters* voisins. En 1995, le *chapter* de Prospect s'oppose violement aux *Latin Kings*. Le *chapter '74* lui refuse toute aide, bien qu'officieusement, ses leaders ouvrent des négociations avec les *Latin Kings* pour apaiser la situation.

[220] Entretien du 5 avril 2012.

Carte 4: Unification des *chapters* Ñeta en 1994 et 1995 dans le Bronx



Source : Carte réalisée avec Bebo lors de l'entretien du 25 avril 2015. Seuls les neuf *chapters* dont Bebo se rappelait l'emplacement sont représentés sur les treize qui ont existé dans le South Bronx en 1994-1995.

En se regroupant ainsi, les Ñetas se déterritorialisent et perdent une certaine forme d'identité territoriale. Le *turf*, qu'il fallait défendre des envahisseurs, n'est plus ; d'où une transformation identitaire préfigurant la paix entre les grandes familles, réalisée plus tard sous l'égide de la *United Family Coalition*. Cette centralisation représente un basculement fondamental dans l'histoire des Ñetas à New York et elle permet le passage d'une structure de type *street corner* à une structure plus centralisée et plus hiérarchisée, qui mènera, entre autres, à la pacification, mais qui présidera surtout à la réaffirmation de la lutte politique comme ciment du groupe.

> SPADE : En 1992-1993, j'ai été approché par un gars appelé Panama, un ex du Young Lord. Et depuis ce jour a commencé la transformation de *street* Ñeta en cette force politique dans New York. Avant cela, il y avait plein de *chapters* dans les rues, pleins d'activités, mais pas de cette façon[221].

En s'éloignant des guerres de *turf*, les Ñetas peuvent s'ouvrir à la recomposition politique proposée par leurs leaders, dont Spade, Splinter et Bebo. De fait, le nouveau rapport au territoire transforme jusqu'à l'identité *gang* du groupe. Une forte centralisation permet aussi aux leaders d'imposer ce nouveau cap, avec plus ou moins de coercition. Mais elle donne aussi plus de force au groupe, qui, plus uni, investit en masse les manifestations organisées contre la brutalité policière. Il n'y a plus de territoire à défendre, ce qui réduit considérablement –mais pas complétement- les possibles guerres entre gangs. La transformation du rapport à la ville se lit jusque dans les usages des membres eux-mêmes. Les *Universals*, les réunions générales, accueillent ainsi l'ensemble des Ñetas de la ville dans différents lieux, Harlem, Brooklyn et jusqu'au Nord du Bronx. Pour autant, sans le *turf* et ses guerres, les Ñetas perdent un point central de leur raison d'être. C'est à partir de ce moment, grâce à l'appui et l'apport intellectuel de Panama Alba et Richie Perez, que les *Ñetas* « re-découvrent » leur passé politique et la raison des luttes de Carlos La Sombra, leur leader mythique. Cette déterritorialisation induit une transformation interne, à savoir le retour aux principes politiques de Carlos, suivi par une remise en cause de la structure de leur vie communautaire. Fort de son unification avec deux autres *chapters*, le *chapter '74* continue ses séances de *convivencia* qui ont lieux cette fois-ci dans les terrains de jeu et les parcs. En tant que président, Bebo défie les jeunes Portoricains sur ce qu'ils savent de leur propre culture, les obligeant à repenser leur relation avec leur identité portoricaine et leur enseignant

[221] Entretien du 15 mai 2013.

l'histoire de *La Asociación*. Le *chapter '74* devient une plateforme d'éducation informelle et « d'éducation de conscience »[222].

Si la dimension éducative est présente dès le début de l'implantation des *Ñetas* à New York - notamment par le travail de transmission des prisonniers de Rikers Island ayant été *Ñetas* à Porto Rico auprès de jeunes portoricains vivant à New York- le *chapter '74* systématise le principe d'éducation des membres par les présidents de *chapters*. Il s'agit d'apprendre aux membres l'histoire de Carlos, mais aussi l'histoire coloniale de Porto Rico. Ce « retour à l'essence » du groupe, comme l'appellent les membres, est chapeauté par la *Junta central* . L'usage même de l'espace en est changé, puisqu'il ne s'agit plus de « tenir le bloc », mais de tenir des réunions éducatives, nécessitant un espace calme, à l'écart, voire tenu secret de la police et des autres groupes, où les membres peuvent s'asseoir en rond.

Avec l'organisation d'une *Junta central*, c'est aussi le fonctionnement démocratique qui se trouve transformé et institutionnalisé, puisque tous les membres de New York se réunissent pour élire le président de la *Junta*. Il ne s'agit plus de laisser les membres de chaque *chapter* faire comme bon leur semble, mais de mettre en place un système de contrôle et de formalisation en s'assurant que chaque groupe respecte les mêmes principes. Ce formalisme existait déjà partiellement malgré l'aspect éparpillé des *chapters* dans le Bronx : pour ouvrir un *chapter* dans le début des années 1990, Bebo doit demander l'autorisation (la « green light ») et des lettres de références aux deux présidents Ñetas en prison[223]. Cependant, alors que la démocratie recouvrait jusqu'à présent une dimension substantielle, existentielle, plaçant le « *way of being* » au cœur de l'identité Ñetas, le besoin d'élections claires pour éviter les conflits pousse à formaliser les procédures électorales et l'organigramme de l'organisation. De fait, la profusion des *chapters* permettait une grande variété d'interprétations et laissait libre court à plusieurs voix individuelles et collectives dans la polyphonie Ñetas. Les collectifs Ñetas, se définissant surtout par la défense du *turf*, pouvaient être pluriels. Le début des Ñetas à New York, entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, est marqué par une forme d'hybridité entre plusieurs cultures politiques et organisationnelles. Celle du Hip Hop, ouverte à une constante forme d'improvisation et marquée par un usage substantiel de la démocratie, celle des prisons, très hiérarchique mais aussi très cloisonnée, où les blocs de cellules sont autogérés, avec peu de contact entre eux. Alors que la *Junta central* s'impose, une nouvelle culture politique se construit. Chaque position élective est circonscrite dans ses fonctions. Chaque membre de *La Asociación* peut

[222] Selon Bebo, Entretien du 5 avril 2012.
[223] Sur la question du droit voir chapitre 8.

demander la démission d'un leader, un vote ou la rédaction d'une *minuta*, plainte qui doit être enregistrée par la *Junta central* et qui gèle les positions de ceux contre qui elle a été émise. Ce pouvoir de contrôle s'accompagne de la mise en place d'une structure très hiérarchique (probablement empruntée à celle des prisons) et centralisée au niveau de la ville. Tout ce changement redéfinit l'appartenance aux Ñetas.

Cette nouvelle vision n'est toutefois pas adoptée par tous et le groupe se scinde en deux à partir de 1995-1996 : le Queens et une partie de Brooklyn d'un côté, et le Bronx, Manhattan et le reste de Brooklyn de l'autre. Suite à cela, fatigués des frictions avec les factions rivales plus axées sur le gangstérisme, les principaux leaders de la *Junta central* de New York démissionnent. L'organisation centrale se délite peu à peu. La *tri-State* disparaît au profil d'une *Junta central* à l'échelle du Bronx, Manhattan et Brooklyn. Finalement, les *chapters* se désunissent. Le chapter *'74*, dont beaucoup de membres avaient acquis des positions clefs dans la *Junta central*, est en perte de vitesse. Certains abandonnent le groupe, dont Bebo qui quitte New York pour Porto Rico, et le *chapter* est finalement fermé.

> BEBO : Vers 1995-1996… plus ou moins… c'est devenu l'anarchie, la structure est devenue faible, avec la scission des *boroughs* et le départ des leaders, ça a donné une opportunité à certains de devenir plus forts. Plus gangsters… dans le passé, cette personne aurait été un soldat, un guerrier, pas dans le leadership… C'était plus facile de travailler à l'unification avec toutes les familles [*dans la United Family Coalition*] que de nous unir à nouveau après ça. On a perdu beaucoup de membres. Le nombre s'est rétréci de 80%, facilement[224].

Au début de la décennie 2000, Bebo revient de Porto Rico et il reconstitue un *chapter* qu'il nomme *Freedom*. Beaucoup d'anciens membres du *chapter '74* le rejoignent. Bebo s'unit à un *chapter* de Harlem et à un autre *chapter* du Bronx. Ce nouveau *chapter* n'est pas lié à un territoire, bien qu'il comprenne en grande majorité des membres du Bronx et de Manhattan.

Pendant dix ans, *Freedom* représente *le chapter* plus important de la ville. C'est aussi à ce moment que Bebo organise des voyages à Porto Rico, poursuivant le travail d'éducation informelle et populaire mis en place dans le milieu des années 1990. Ce retour à Porto Rico, déjà amorcé dans le milieu des années 1990, est accentué par Bebo qui monte dans la hiérarchie interne et établit un lien direct avec les leaders portoricains. Cette période marque un décentrage par rapport aux préoccupations politiques liées au South Bronx et plus généralement à New York. Dans les années 1990, les Ñetas, influencés en cela par Richie

[224] Entretien du 23 avril 2012.

Perez et Panama Alba, participent au mouvement pour la justice raciale et aux protestations contre la brutalité policière. Ils héritent alors du discours radical d'organisations telles que le *Young Lord* ou les *Black Panthers*, s'inscrivant dans les problématiques soulevées par ces dernières depuis le milieu des années 1960[225]. Les actions menées sont très proches de celles que ces organisations avaient initiées par le passé, investissant fortement dans les communautés dont les membres sont issus (nettoyage des graffitis à Sunset Park, dons pour les sans abris dans le South Bronx- pratique qui se poursuivent aujourd'hui). Sous l'impulsion de Bebo les principes et discours politiques qui guident l'action de *La Asociación* évoluent, dans le même temps que la structure continue à se centraliser. De fait, les pèlerinages à Porto Rico et le retour aux sources politiques de l'organisation, initiés par Bebo, indiquent un net recentrage autour de la critique radicale anti-coloniale, pro indépendantiste et anti-impériale. Paradoxalement, ce recentrage sur l'histoire spécifiquement portoricaine de *La Asociación* permet une forme de déterritorialisation des principes politiques et des enjeux de luttes, qui passent du South Bronx à une critique politique élargie ; le changement d'échelle organisationnelle –du territoire du quartier à celui de la ville- va de pair avec un changement d'échelle des visions politiques. En tant que président de la *Junta central*, Bebo se lie avec divers mouvements radicaux aux États-Unis, les *brown beret* ou le mouvement *Chicano*[226]. Il dépasse alors le cadre de discussion de la *United Family Coalition*, organisation qui regroupe les divers gangs de la ville, inscrivant *La Asociación* dans la lignée des mouvements sociaux et abandonnant l'image et l'identité du gang.

En 2010-2011, après l'exclusion de Bebo de *La Asociación*, la *Junta central* décide que les Ñetas ne se regrouperont désormais plus en *chapters* engageant ainsi une dernière étape du mouvement de centralisation. Seule la *Junta central* existe et tous les *chapters* sont dissous. C'est la forme la plus centralisée qu'ait jamais connue une *Junta central*. Entre temps, beaucoup de membres ont quitté le groupe, et il ne reste plus que le *chapter* Freedom, lui-même déjà très réduit, ainsi que quelques autres *chapters* à Brooklyn qui lui sont incorporés. Les réunions se faisant désormais à l'échelle de la ville, les membres sont obligés de se

[225] Voir le chapitre 4.
[226] Le *Chicano Movement* (ou *El Movimiento*) apparaît dans les années 1960 comme le prolongement pour les mexicano-américains du mouvement pour les droits civiques. En 1994 sont créés les *Brown Beret* qui reprennent les revendications du *Chicano Movement* des années 1960. Les deux organisations sont originellement basées sur la côte ouest des États-Unis.

déplacer plus souvent dans plusieurs quartiers de New York. Les pratiques individuelles de la ville s'en trouvent elles aussi transformées.

- Internationalisation et circulation

Ce changement d'échelle et cette centralisation sont parallèles au processus de transplantation des Ñetas au-delà de New York. Plus important encore, la reformulation des principes politiques de *La Asociación* permet leur mise en circulation. Dès 1993, les Ñetas apparaissent en Équateur par le truchement de deux anciens prisonniers équatoriens ayant appartenu au groupe lors de leur incarcération à Rikers Island. Dans les années 2000, *La Asociación* voyage à nouveau par le biais de l'immigration équatorienne massive en Espagne et plus largement en Europe et des *capítulos* s'ouvrent à Barcelone puis Madrid. Ces groupes, en Espagne comme en Équateur, semblent faire vivre *La Asociación* en dehors de toute relation avec New York et Porto Rico. Si l'histoire de Carlos La Sombra est connue, ainsi que l'existence du groupe de New York, les Ñetas en Équateur ou en Espagne ne sont pas en lien avec ceux des États-Unis, si bien que ces derniers n'ont alors aucune idée du développement de *La Asociación* en Amérique Latine ou en Europe. C'est donc avec surprise que Bebo apprend en 2003 la formation de *capítulos* en Équateur et en Espagne par un courrier de leaders du groupe espagnol que le Padrino lui envoie par l'intermédiaire du Révérend Luis Barrios. Ce n'est qu'en 2006 qu'il fera le voyage, en Espagne et en Italie, invité par la municipalité de Barcelone avec Luis Barrios et un membre des Latin Kings, afin de négocier une trêve entre les deux groupes. Il en profitera alors pour aider à l'organisation d'une *Junta central* - la première à Barcelone - et pour s'assurer que celle-ci applique les valeurs et normes promulguées à New York.

Si la constitution de *capítulos* Ñetas en Équateur puis en Espagne n'a pas attendu le voyage de Bebo, la circulation des concepts, des valeurs et de la manière de s'organiser ont été fortement facilitées par le double processus de déterritorialisation et de centralisation engagés quelques années plus tôt à New York. Celle-ci a permis la standardisation des valeurs Ñetas et leur « applicabilité » dans des contextes aussi divers que Guayaquil en Équateur et Barcelone en Espagne et par des personnes diverses, majoritairement des Équatoriens. Dans un article traitant des mécanismes de transferts transnationaux des politiques publiques et de la circulation des mouvements sociaux, Ancelovici et Jenson[227] décrivent le processus de

[227] Ancelovici Marcos, Jenson Jane, 2012. « La standardisation et les mécanismes du transfert transnational », *Gouvernement et action publique.* 1, (n° 1) , p. 37-58.

standardisation qui permet le transfert transnational. Il implique l'extraction de toutes références à une particularité locale de l'objet standardisé, remplacées par des normes et des pratiques acceptées par tous. Par conséquent, on peut avancer que le mouvement progressif de déterritorialisation des principes politiques de *La Asociación* et la disparition du *turf* ont permis de les détacher des particularités locales, ouvrant ainsi la voie à leur diffusion dans d'autres contextes. C'est le cas pour les valeurs de démocratie, d'éducation ou même plus profondément sur l'idée de ce qu'est « être *Ñetas* ».

Si dans les premières années de *La Asociación* à New York, les formes de démocraties s'approchent dans les *chapters* d'une conception substantielle, à savoir un « être ensemble » fortement lié à la culture Hip Hop, il faut attendre l'organisation d'une *Junta central* pour centraliser les processus d'élection et asseoir de nouvelles valeurs démocratiques comme principe de l'organisation Ñetas. Il se peut d'ailleurs que le terme même de démocratie n'ait été formalisé qu'à ce moment, à la confluence de plusieurs courants de pensée, parmi lesquels les Young Lord, la lutte anticoloniale pour l'indépendance de Porto Rico redécouverte lors des pèlerinages sur l'île et la justice raciale à New York. Lorsque Bebo devient président du *chapter '74*, le groupe ne compte que quatre membres et, puisque c'est lui qui l'a créé, il en devient automatique le président. À l'union du *chapter '74* avec *Soundview*, le président de *Soundview* démissionne et Bebo devient automatiquement président du *chapter* unifié. Bien que le vote soit de rigueur dès 1990, il est impossible pour la Junta du Bronx de contrôler les procédures sur l'ensemble des trente trois *chapters*. Des conflits éclatent d'ailleurs entre les membres des *chapters* autour des élections. À partir de l'unification, la *Tri State* puis la *Junta central* de New York sont beaucoup plus fortes pour imposer des élections, toujours à main levée. À plus forte raison, entre 1994 et 1995, lorsque la *Tri State* regroupe l'ensemble des *chapters* de New York, les pressions sont si importantes et les enjeux si forts, que les leaders ne peuvent qu'organiser des élections libres et transparentes. C'est ainsi que se retrouvent dans la même *comitiva ejecutiva* deux factions différentes et concurrentes, ce qui mènera à la scission.

Lorsque Bebo arrive à Barcelone, il apporte avec lui à la fois son expérience de normalisation –des règles, de l'organisation- et tout un appareillage politique –anti-impérialisme, socialisme, anti-colonialisme- qui n'est dorénavant plus lié (*tagged* dirait-on en anglais), au territoire du South Bronx ni même à celui de New York. Il peut ainsi être facilement ré-adapté en fonction des spécificités locales et grâce à l'effort d'une *Junta central* qui imposerait cette nouvelle voie. Les Ñetas de Barcelone suivent alors la même voie de centralisation et de

légalisation que ceux de New York. Au début des années 2000, plusieurs *capítulos* s'étaient constitués de manière plus ou moins indépendante autour de parcs et de coins de rue. Comme à New York, une identité territoriale forte prévalait, notamment dans les guerres opposant les *Ñetas* au *Latin Kings*, aux *Dominican Dont' Play* ou aux *Maras*. Mais en 2006, après le voyage de Bebo la première *Junta central* de Barcelone se forme, qui incorpore des *capítulos* de toute la région catalane[228] et qui travaille activement à la négociation d'un traité de paix avec les *Latin Kings*. La constitution d'une telle structure a pour conséquence l'intégration des Ñetas comme association de jeunes reconnue par la Catalogne. Les *capítulos* perdent progressivement leur unique ancrage territorial et les guerres de *turf* diminuent. Cependant, à la différence de New York, si l'identité du groupe n'est plus uniquement liée au *turf*, les *capítulos* restent fortement attachées à un territoire, qui s'élargit toutefois, et dont les frontières sont moins définies et plus poreuses. Cette différence est aussi à mettre au compte des disparités de structures urbaines de ces deux villes. A Barcelone, beaucoup de *capítulos* sont implantés en périphérie de la ville-centre, dans des communes adjacentes telles que Rubí ou Cornellà de Llobregat. De par la petite taille de ces communes, il y existe souvent un seul *capítulo*, qui s'y identifie fortement. À New York au contraire, le Bronx comptait au plus fort des années 1993-1994 quelques 33 *chapters* parfois situées à quelques blocs de distance. À l'échelle du Bronx, aucune frontière n'empêchait leur unification territoriale. Cette dernière érodant, à mesure que les *chapters* s'agrandissait, la dimension de protection d'un *turf* qui devenait alors bien trop abstrait et grand pour être protégé. Quant aux villes adjacentes comme celles du New Jersey, elles sont trop éloignées pour être intégrées dans les *chapters* newyorkais et elles ont constitué leurs propres *Junta central*, qui se sont par la suite associés avec la *Junta central* de New York.

L'intervention de Bebo en Espagne ne se fait pas uniquement sur le plan de la structure de l'organisation ou des négociations de paix avec les bandes rivales. Il impulse un véritable retour aux sources, à l'histoire de Porto Rico et de la lutte de Carlos. Il revient sur des « erreurs » de compréhension et de pratique, que ce soit la date de la mort de Carlos la Sombra, son nom complet, mais aussi l'application de certaines règles[229]. Bebo convainc les leaders de s'occuper de l'éducation de leurs membres en s'appuyant sur les écrits internes de

[228] Dans laquelle le Padrino occupe la place de secrétaire.
[229] De fait, le Padrino m'a souvent parlé du passage de Bebo comme d'un moment de retour à la vérité de *La Asociación*, considérant ce qui était connu et promulgué avant comme une erreur. Ce sentiment est partagé par l'ensemble des *Ñetas* à Barcelone et Guayaquil avec qui j'ai pu en parler. Voir à ce sujet la question des règles dans le chapitre 8 et l'affaire des colliers de perle en interlude.

La Asociación qu'il apporte avec lui, certains étant déjà connus à Barcelone. Les principes démocratiques et d'éducation informelle, ou les principes mêmes de la lutte de Carlos sont ainsi mis en circulation, après un processus de standardisation.

> BEBO : c'est facilement transférable… Équateur, Espagne… ils ont étreint Porto Rico, sans être portoricains. Je leur ai toujours dit d'être fiers de ce qu'ils sont, les *Ñetas* ne discriminent pas. C'est important qu'ils connaissent leur culture, et pas la mienne… Ça a été facilement transférable à des réalités différentes, n'importe quelle place, ou statut économique que les gens avaient. Pour moi, c'est ça. Ça va au-delà de la couleur de peau. Ça va au-delà de mes croyances politiques ou religieuses, de combien j'ai [*d'argent*] dans ma poche… Au-delà d'où je vis. Partout où tu vois une injustice et de l'abus, il y a une place pour les Ñetas[230].

La constitution d'une *Junta central* à Barcelone ne s'est pas faite sans conflits, et une partie , des *capítulos* présents dans la ville - bien que minoritaire en nombre - décide de ne pas suivre la voie ouverte par Bebo. À la différence de New York où les deux factions opposées entrent en conflit ouvert, la scission ne débouche pas sur une guerre à Barcelone. Les deux groupes ne s'entendant pas rompent les contacts officiels, bien que le Padrino continue encore aujourd'hui à entretenir certains liens d'amitié avec des membres des autres groupes. La présence de ces groupes pose tout de même des problèmes de relation avec les institutions, la municipalité et la police entre autres, qui font difficilement la distinction entre les deux factions. Les conflits s'étant apaisés avec les *Latin Kings* et autres bandes rivales, les deux groupes *Ñetas* mènent depuis 2010 une vie distante mais sans heurts.

En 2009-2010 après la dissolution de la *Junta central*, les *capítulos* se séparent et redeviennent autonomes. Mais le processus de centralisation, s'il a échoué à Barcelone, laisse une marque profonde sur l'organisation interne et sur la façon de concevoir l'espace de la ville. Ainsi, le *capítulo* du Padrino n'occupe aucun territoire spécifique, et les réunions se font dans les quartiers où vivent les membres, se délocalisant continuellement entre le centre de Barcelone et sa périphérie. En 2014, je parcours Barcelone avec le Padrino à la recherche des présidents de *capítulos* qui seront invités à la cérémonie spirituelle afin de leur remettre les cartons d'invitations. Dans un petit parc, nous retrouvons Flaco, le président d'un *capítulo* qui fit autrefois partie de la *Junta central*. Si Flaco n'était pas encore arrivé à Barcelone à l'époque de la *Junta central*, il connaît suffisamment les histoires qui circulent autour du Padrino pour le recevoir comme un invité de marque et lui accorder sa confiance. Aussi lui

[230] Entretien du 2 mars 2013.

explique-t-il les problèmes qu'il doit résoudre dans son Pueblo _à entendre ici comme l'espace du parc où se réunissent les membres_ où l'arrivée de bandes telles les *Maras 13* ou les *Dominican Don't Play* (DDP) qui vendent de la drogue près des jeunes enfants crée des problèmes avec le voisinage. La situation n'ouvre cependant pas sur un conflit de territoire, comme c'est régulièrement le cas à Madrid où Ñetas et DDP s'affrontent pour la défense du *barrio*. Les membres du *capítulo* Toro Alado considèrent détenir le Parc de Pegaso, mais ils laissent d'autres groupes utiliser les terrains de jeu. On voit ici que le Padrino n'a pas perdu toute la légitimité que lui avait donnée la direction de la *Junta central*. Par ailleurs, le processus de légalisation permis par la centralisation semble avoir durablement transformé les rapports des *Ñetas* aux institutions et aux autres groupes.

À Guayaquil, c'est par le biais d'Internet et des allers - retours en Espagne de membres Ñetas, que les valeurs et pratiques mises en place par Bebo sont adoptées, quoique plus lentement. À partir de 2010-2011, s'ouvre un échange actif entre Daniel, le secrétaire de *La Asociación* à Guayaquil et plusieurs membres à New York ; Daniel fait remonter des interrogations sur l'histoire de Carlos et les valeurs des Ñetas. Constamment en échange avec les membres de la *Junta* à New York, Daniel réussit finalement à établir un dialogue avec certains membres à Porto Rico. Dans un *locutorio* près du bar où nous avons rendez-vous, Daniel me montre tous les emails échangés avec Smokey et certains Portoricains qu'il a soigneusement archivés. Depuis plusieurs années, il imprime les messages de conscience[231] qui lui sont envoyés, et les diffuse aux différents présidents de *capítulos* de la ville. C'est par son intermédiaire que seront mis de côté les colliers de perles, déjà bannis à New York et en Espagne, ou que le nom complet de Carlos La Sombra sera connu des Ñetas équatoriens. La page Facebook ouverte par le Padrino pour diffuser des messages à teneur politique est un autre exemple de la circulation des principes politiques à l'œuvre dans *La Asociación*. En effet, cette page met en relation des équatoriens en Espagne et en Équateur. Si tous ne partagent pas forcément les même préoccupations –sociales, économiques, mais aussi politiques- la page Internet reste le lieu d'intenses échanges de part et d'autre de l'Atlantique .

--

[231] Sur l'écriture au sein de *La Asociación*, voir le chapitre 5.

Ce processus de standardisation se fait par la translation de pratiques locales concrètes en abstractions exportables. Dans le cas des Ñetas, il opère en deux temps. Une première standardisation que l'on pourrait qualifier de locale, où les valeurs et pratiques qui émergent d'un contexte spécifique, à savoir le *turf* du South Bronx, sont décontextualisées et réinterprétées[232], ou remplacées par d'autres plus larges. Ce processus induit une forme de déterritorialisation des principes et valeurs politiques par un décentrage territorial. Une seconde phase, globale, où ces mêmes valeurs portées par la *Junta central* sont « transférées » et mises en circulation par Bebo lors de son voyage en Europe. Ce processus, local ou global, s'accompagne d'une théorisation facilitant la construction de catégories abstraites mais partagées –lutte anticoloniale, socialisme, anti-impérialisme-, rendant possible le développement de liens entre des groupes -les *capítulos/chapters* en Espagne, Équateur et Etats-Unis- qui adoptent les mêmes catégories interprétatives[233].

Ce processus de standardisation est le résultat d'un processus politique par lequel Spade et Splinter d'abord, puis Bebo ensuite, s'imposent comme les nouveaux dirigeants de *La Asociación*. Mais plus qu'une prise de pouvoir au niveau de l'organisation, ils imposent une vision et une lecture de l'histoire Ñetas, marginalisant ou éliminant les opposants. C'est ainsi que la faction du Queens, après être sortie de la *Tri State* est mise au ban. L'incarcération de la présidente du *chapter* du Queens, Johanna, suite à une tentative d'assassinat sur un autre membre Ñeta[234], affaiblit la faction rivale et met fin définitivement aux contestations. Bebo peut alors s'imposer comme leader à partir de 2001. En 2006, il est nommé directement par les dirigeants de Porto Rico comme porte-parole des Ñetas, responsabilité qui se cumule avec celle de président de *La Asociación* aux États-Unis. En effet, à partir de 2005-2006, la *Junta central* de New York a incorporé tout les *chapters* des États-Unis (la côte est surtout) qui doivent lui soumettre des rapports. La centralisation atteint son degré maximum lorsque la disparition des *chapters* à New York est entérinée. À Barcelone, si la *Junta central* n'a pas réussi à contrôler l'ensemble des *capítulos*, elle a cependant pu imposer sa ligne de conduite dans les medias et auprès de la municipalité, devenant l'unique interlocuteur légitime. Dans les deux cas, ce processus doit beaucoup à quelques membres actifs des *Ñetas* comme, Spade, Splinter et surtout Bebo à New York, le Padrino et SuperOne (président de la *Junta central*) à

[232] Ancelovici et Jenson décrivent un processus de *framing* par lequel les acteurs de la standardisation simplifient les expériences et valeurs en les connectant à un contexte plus général. Voir p10, *La standardisation et les mécanismes du transfert transnational*. http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=GAP_121_0037.

[233] Voir Strang et Meyer sur le processus de théorisation : Strang, David, Meyer, John W. "Institutional Conditions for Diffusion." *Theor Soc Theory and Society* 22, no. 4 (1993): 487–511.

[234] Voir "EX-GANG CHIEF GETS LIFE IN SLAYING." *NY Daily News*. Accessed July 2, 2014. http://www.nydailynews.com/archives/news/ex-gang-chief-life-slaying-article-1.907777.

Barcelone, et à des acteurs extérieur à *La Asociación*, comme Panama, Richie et Luis Barrios entre autres. Bebo et le Padrino ont tiré de ce travail un surplus de pouvoir, par la mise à l'écart des autres prétendants à la présidence du groupe.

Conclusion : un Pueblo Monde

Après le premier temps de création des Ñetas à Puerto Rico, deux périodes peuvent être dégagées. Une première période va de l'implantation des Ñetas dans les rues de New York -à la fin des années 1980- aux années 1993-1994 voire 1995 ; la seconde court de 1994-1995 à ma période d'enquête (2011-2015). La première est définie par l'occupation d'un territoire spécifique, le *turf*, les guerres de gangs autour de la défense de ce territoire et les conflits avec la police. Cette période pourrait être caractérisée par la notion de *street politics* que développe Asaf Bayat[235] pour décrire les conflits qui prennent place dans les rues entre les individus ou les collectifs et les autorités. Selon ce sociologue qui étudie les vendeurs de rues, le conflit est généré lorsque les citoyens s'approprient activement les rues alors qu'ils ne sont censés en faire qu'un usage passif. Les activités des vendeurs à la sauvette qui s'étendent intentionnellement sur les trottoirs, celles des squatters de parcs ou encore des jeunes qui contrôlent les coins de rue, remettent en cause l'État et ses prérogatives en s'appropriant activement un espace public. C'est cette bataille pour le contrôle de l'espace public qui permettrait la formation d'identités collectives et de solidarités. Dans cette première période, les Ñetas sont fortement influencés par le mouvement Hip Hop, qui émerge dans les années 1970 dans le South Bronx, et auquel beaucoup de membres appartiennent ou ont appartenu. La question du territoire est elle-même centrale dans le mouvement Hip Hop, que ce soit dans l'occupation physique des coins de rue lors des *Block Parties*, dans le marquage du territoire que représentent les tags, ou dans la conception abstraite du territoire dans les *cyphers*. La notion de « site social » proposée par James Scott met en lumière l'importance de ces espaces[236]. Pour Scott, il s'agit d'un espace physique, protégé, échappant au contrôle du dominant, où s'élaborent pratiques et discours cachés. Ce « site social » est proche, dans sa conceptualisation théorique, du *Defensive Space*, élaboré par Hagedorn, à propos des espaces

[235] Bayat, Asef. *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*. New York: Columbia University Press, 1997.
[236] Dans, Scott, James C,. *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*. Paris: Éd. Amsterdam, 2008. p 33.

défendus par les gangs où se construit une identité de résistance[237]. *La Asociación* se développe à la confluence du Hip Hop, des divers mouvements sociaux (Young Lord Party, Black Panther Party) et des gangs qui ont occupé cet espace, incorporant de manière éclectique les valeurs centrales de ces derniers. Cette période est marquée par une grande fluidité organisationnelle, où chaque *chapter* diffère dans son organisation et ses modalités de vie communautaire. Elle est aussi ponctuée par des guerres de territoire où Latin Kings et Ñetas s'affrontent. Touchés par l'épidémie de crack et les politiques répressives de tolérance zéro des années 1980 et 1990, les Ñetas balancent entre légalité et illégalité.

La seconde période émerge par la constitution d'une *Junta central* qui centralise les *chapters*. Le processus de centralisation conduit à la formalisation et l'institutionnalisation des procédures démocratiques de *La Asociación*. La centralisation permet aussi au groupe de passer d'un *street corner gang* à une « force politique »[238], anticipant ainsi les liens développés plus tard avec des mouvements sociaux. La perte du *turf* permet à *La Asociación* de s'extraire des guerres de gangs dont elle est souvent à l'origine, mais l'oblige aussi à recadrer son identité interne. De fait, c'est à ce moment que la *Junta central* pousse vers un « retour à l'essence » et à l'histoire du groupe, cadrant par un processus de retour éducatif le récit qui en est fait. Comme nous le verrons par la suite, ce « retour aux sources » opère cependant par une reconstruction desdites sources. Mais cela ne l'empêche pas de mener une refonte des principes politiques, recentrés autour d'une critique radicale anticoloniale, socialiste et anti-impériale. Décontextualisés, les enjeux de lutte de *La Asociación* sont ainsi facilement standardisés et mis en circulation à partir des années 2000 avec le voyage de Bebo en Europe. Processus tout aussi fondamental pour comprendre les logiques de circulation de *La Asociación*, les concepts politiques ainsi sortis de leur cadre peuvent être standardisés, mis en circulation et réadaptés dans d'autres contextes socio-politiques. Ces processus _déterritorialisation, décontextualisation, standardisation_ ont été mis en œuvre et pensés par un nombre réduit d'acteurs, parmi lesquels Bebo a une place centrale.

--

[237] Hagedorn emprunte la notion d'identité de résistance au vocabulaire de Manuel Castells, montrant que les exclus sociaux produisent des identités religieuses, ethniques ou racialisées, pour protéger leur personnalité et leur communauté. Il propose alors une nouvelle interprétation du Hip Hop et de la culture Rap, analysant le rap comme une culture de la rébellion et la *street culture* comme une identité de résistance. Selon Hagedon la *gangsta culture* est une expression des dépossédés, une manière de faire sens et de créer une identité d'opposition. Voir : Hagedorn, John. *Op. Cit.,* 2008.

[238] Spade, entretien du 15 mai 2013.

La constitution d'une *Junta central* est influencée, à New York comme à Barcelone, par des acteurs extérieurs. Lorsque dans les années 1994-1995 Panama Alba et Richie Perez –deux anciens activistes du *Young Lord Party* reconvertis dans l'activisme au sein du *Portorican National Congress*- impliquent les Ñetas dans diverses manifestations pour la justice sociale à New York, c'est à la *Junta* qu'ils s'adressent. Directement ou indirectement, ils poussent les Ñetas à offrir un visage public lors des rallyes, portant une voix unique et entretenant une relation soutenue avec leurs leaders. La constitution de la *United Family Coalition* favorise et accélère le processus d'unification, ou au moins participe de l'affirmation du pouvoir de cette dernière sur les différents *chapters*. En réunion avec les leaders des *Latin Kings*, *Zulu Nation* et autres, les présidents Ñetas prennent des décisions au nom de l'ensemble des *chapters* new-yorkais, exerçant leur pouvoir et celui de la *Junta*.

En ne s'adressant qu'aux leaders, mais aussi en les exposant publiquement lors des conférences médiatiques ou lors des manifestation, Panama Alba et Richie Perez, et ceux qui participent plus largement à la coalition pour la justice sociale[239], entérinent le leadership Ñetas. De même, lorsque le révérend Luis Barrios propose aux Ñetas d'utiliser son église pour se réunir, il créé les conditions de l'organisation des réunions communes. Cet espace, comme celui fourni par le lycée de Sunset Park, permet à l'ensemble des membres de se réunir, et donne corps à la *Junta central*. Par ailleurs, les medias ont aussi un rôle prépondérant dans la mesure où ils exposent les présidents des Ñeta*s* et des Latin Kings plus que le groupe dans son ensemble. Enfin, les différentes opérations de police obligent la *Junta central* et ses leaders à contrôler fermement les *chapters*, afin de passer à travers les mailles de la répression et de ne pas être identifiés à un gang, comme les Latin Kings.

À Barcelone, les autorités catalanes ont fortement encouragé l'organisation de la *Junta central* et le processus de centralisation qui en a découlé, en invitant Bebo à venir intervenir auprès des membres Ñetas. Indirectement, les autorités _mairie et police - ont influencé ce processus en cherchant un interlocuteur Ñeta privilégié et reconnu avec qui négocier. Aujourd'hui encore, même après la fin de la *Junta central*, le Padrino est appelé par la police lors de conflits avec des Ñetas ; il traite directement avec le personnel municipal pour la mise à disposition d'aires de jeux ou de programmes sociaux pour les Ñetas*,* accès privilégié qui confirme sa légitimité de leader qu'il met occasionnellement à profit de façon personnelle en demandant par exemple une aide pour régulariser sa situation vis-à-vis de l'émigration.

[239] Voir chapitre 1.

--

Paradoxalement, cette même déterritorialisation qui a permis l'expansion du groupe au-delà de New York, a contribué en partie, à son déclin. Tout d'abord, les conflits internes pour imposer la nouvelle ligne de conduite de la *Junta central* ont eu pour effet, à New York comme à Barcelone, la scission de la formation (pour éviter la redite « groupe »), amenant certains membres à quitter *La Asociación*. D'autre part, une fois perdue l'identité liée à un *turf* spécifique et la nécessité de le défendre, beaucoup de membres ont quitté le groupe. La cohésion que produisaient les guerres de gangs dans un *chapter* n'a pas trouvé son pareil au niveau de la *Junta central*, une fois l'ensemble des *chapters* dissouts[240]. La transformation du rapport à la ville a aussi une conséquence directe sur le fonctionnement interne du groupe. Les réunions hebdomadaires à New York peuvent se faire dans des lieux très éloignés de ceux où vivent certains membres, ce qui entraîne parfois des désistements et un manque d'assiduité, voire des annulations à la dernière minute, tout cela participant au déclin de l'organisation à New York et Barcelone.

Le passage à la *Junta central* à New York entraîne une plus grande mobilité des membres, désormais habitués à considérer l'ensemble de la métropole comme le terrain de leur lutte – Mikey vivant dans le South Bronx poste sur les réseaux sociaux des informations sur la brutalité policière dans Brooklyn et il participe à des manifestations dans le centre de Manhattan-, remettant en cause les visions d'immobilité et d'enfermement qui caractérisent les études sur les populations marginalisés du ghetto. Ce rapport à la ville permet d'une part un élargissement des enjeux de lutte mais aussi une forme de démobilisation et de découragement des membres qui ne savent plus contre quoi lutter –ou plutôt comment adapter leur lutte.

Par ailleurs, le cas de Bebo montre qu'une fois décontextualisés, les principes politiques des Ñetas peuvent être appliqués en dehors du lien avec le groupe et transférés à d'autres types d'interventions sociales, comme le travail dans une *Non-Profit*, entraînant paradoxalement à terme la rupture de l'individu d'avec le groupe.

> SPADE : Tant que tu peux porter cette façon de vivre [*la philosophie de vie de Carlos*] et l'appliquer dans ta vie de tous les jours, tu es un *Ñeta* dans le cœur, dans le *Corazon*.

[240] Pour la question de l'amour entre les membres et la cohésion, voir Chapitre 9

MARTIN : Et comment cela a joué dans ta carrière plus tard ? Ça t'a aidé ?

SPADE : C'est sûr, être organisé, avoir des tactiques… tout ce que j'ai appris, je l'ai appris grâce à Richie et Panama… tout ce qui était positif, j'étais capable de l'appliquer… jusqu'à aujourd'hui[241].

Parallèlement à ce relatif déclin, c'est aussi la constitution d'un *Pueblo* Monde, construit sur un commun global qui émerge de cette double phase de déterritorialisation et internationalisation. Ainsi, les Ñetas en Espagne ou en Équateur considèrent qu'ils font partie du même *pueblo* que les Ñetas à New York. Ensemble et dans leurs villes respectives, ils participent de l'existence _et du destin_ global de *La Asociación*, envoient de l'argent de leur *Fondo*, se réunissent par Skype ou s'interpellent sur Facebook renouvelant le sentiment d'appartenir à un *Pueblo*. Cette mise en circulation des valeurs, pratiques et principes politiques, et leurs adaptations dans des contextes différents est une étape centrale dans le changement d'échelle du concept de *Pueblo* et dans la mise en place d'un *Pueblo Monde*. De fait, le concept de *Pueblo* a subi la même série de processus –centralisation, déterritorialisation, circulation- passant d'une identification forte et exclusive au *turf* à une conceptualisation déterritorialisée et donc déliée des particularités du South Bronx et de la vie dans le ghetto New Yorkais. Mais le rapport au territoire demeure car le *Pueblo Monde* se réinscrit chaque fois dans l'*ici et maintenant*. Mais il existe aussi au niveau de l'imaginaire. Porto Rico, par exemple, devient un espace mythique pour tous les *Ñetas*, même si tous ne sont pas portoricains. C'est le lieu de naissance de *La Asociación*, où Carlos a vécu, mais aussi où résident les leaders suprêmes. S'ils ne dirigent pas concrètement l'ensemble de *La Asociación*, leur pouvoir symbolique reste fort. La vie de *La Asociación* et son identité ne dépendent plus d'un espace précis mais de plusieurs espaces mis en relation. L'imaginaire autour de Porto Rico s'affirme alors comme une référence. Cette déterritorialisation permet l'engagement des *Ñetas* dans l'imaginaire, nous le verrons par la suite. Le processus de centralisation, déterritorialisation et circulation analysé ici, induit dans le même temps le déclin des structures Ñetas et la création d'un *Pueblo Monde*. C'est toute la tension inhérente aux Ñetas qui est ici résumée.

[241] Entretien du 15 mai 2013.

Conclusion de partie :

Foreclosure ou l'inconfort anthropologique face au déclin

Cette première partie a été l'occasion de revenir sur la dimension de la lutte qui contribue à faire exister les Ñetas.

Dans le premier chapitre, j'ai montré comment *La Asociación* change de configuration dans le temps et en fonction des lieux, entraînant un changement même de ses principes politiques et des revendications sociales, économiques et politiques. Les Ñetas changent tout au long de leur histoire et il apparaît aujourd'hui difficile de les qualifier de gangs. Ce terme exclut en effet la dimension politique et le rapport à la lutte qu'ils entretiennent depuis leur émergence dans les prisons portoricaines. Leurs luttes actuelles cristallisent tout un répertoire d'actions et de principes politiques appartenant autant à la pensée politique de Carlos qu'à cette de mouvements des années 1960-1970 comme les Young Lord. Dans le South Bronx, les Ñetas s'inscrivent dans l'héritage du *Civic Right Movement*, ce qui contredit la thèse de Eddie Glaude Jr. d'une perte d'investissement politique ou de « somnambulisme ». Cependant, force est de constater un affaiblissement de leur capacité de mobilisation. Si le groupe continue à participer à diverses manifestations, c'est en petit nombre malgré l'ampleur que prennent les mouvements contre les lois *Stop & Frisk* par exemple.

Le deuxième chapitre a été consacré à la situation économique et sociale des membres du groupe, à travers les exemples de Mikey, Bebo et du Padrino. J'y ai montré le rôle du *Fondo* comme forme de solidarité au regard des conditions de marginalisation et de paupérisation qui affectent l'ensemble du groupe. Il constitue un type de lien fort qui dépasse le lien purement économique en ce qu'il représente une forme de lutte contre la précarité et une critique politique de cette précarité. Cependant, j'ai aussi décrit l'affaiblissement de cette forme de solidarité et la relative incapacité du groupe à gérer au quotidien les pressions économiques et sociales. Ces trois parcours individuels permettent de prendre la mesure d'une situation économique et sociale qui met les individus mais aussi le groupe sous pression et conditionnant leur existence.

Le troisième chapitre a été l'occasion de décrire le mouvement de transnationalisation, de New York à Barcelone en passant par Guayaquil, qui a débuté par la transformation de l'organisation même de *La Asociación*. Le passage d'une structure de type *street corner gang*

à une structure de type *Junta central*, entraîne une transformation du rapport à la ville et donc des principes politiques qui lui sont associés. Ainsi, alors que *La Asociación* se centralise, ses principes politiques se décontextualisent, ce qui permettra par la suite leur mise en circulation ; dans le même temps les revendications liées aux territoires particuliers où elles sont nées, tendent à s'affaiblir. Paradoxalement donc, au même moment où les Ñetas constituent ce que j'ai nommé le *Pueblo Monde*, les principes politiques et la lutte de *La Asociación* se diluent.

Ces trois premiers chapitres ont chacun une dynamique propre, une ligne courte, qui en s'additionnant font ressortir une autre ligne de fond, celle du déclin de *la Asociación*, de la violence socio-économique dans laquelle sont enfermés les Ñetas et de l'affaiblissement de leur structure et de leur solidarité. Se dessine ainsi le climat de marginalisation, de paupérisation et de violence auquel les Ñetas doivent faire face chaque jour et qui affaiblit la constitution d'un collectif. Mais c'est aussi la tension, le paradoxe, entre l'affaiblissement et le déclin des Ñetas et la constitution d'un *Monde*, par l'internationalisation de *La Asociación*, qui sont en jeu.

L'ensemble de ces observations et analyses m'a conduit à utiliser le terme de déclin, en particulier pour décrire les Ñetas de New York, ce qui n'a pas été sans m'interroger. J'ai eu plusieurs fois l'opportunité de discuter de mes recherches avec des universitaires. Racontant mon désarroi vis-à-vis de mon objet d'enquête, j'expliquais travailler sur groupe aujourd'hui en déclin. Je m'interrogeais alors sur la pertinence d'étudier un collectif constitué tout au plus d'une petite trentaine de personnes. Tout en montrant l'importance politique qu'avait eue *La Asociación* à New York, j'exprimais mes difficultés quant à la morosité qui se dégageait des personnes avec lesquelles je travaillais, en la liant au déclin dans lequel se trouvait leur collectif et à la position économique et sociale de pauvreté extrême de ses membres. Avec bienveillance, plusieurs collègues me mirent en garde contre la tentation d'enfermer mes *sujets* d'enquête dans une vision pessimiste, passant à côté de toute une série de possibilités de résistances et d'ouvertures que je ne décrivais pas. Selon eux, ma description entrainait *La Asociación* dans la *foreclosure*[242] ne permettant pas à ses membres de « s'en sortir ». Ils y voyaient plus un jugement qu'une analyse.

[242] Forclusion, terme du lexique psychanalytique indiquant la fermeture.

Les sciences sociales sont confrontées depuis plusieurs années à une forme d'injonction qui voudrait que chaque groupe social soit doté –par les chercheurs qui l'étudie- d'*agency* ou de capacité à résister. Ainsi, l'anthropologue américaine Susan Seymour[243] relève que le concept de résistance est devenu omniprésent dans les travaux en anthropologie dans les années 2000. L'opposition *foreclosure/agency* repose sur une question centrale en anthropologie qui est celle de la représentation ; elle se pose encore plus frontalement dans les études sur le ghetto ou sur les « pauvres » en général[244]. L'omniprésence d'un cadre théorique centré sur le concept de la résistance fait courir le risque de fagoter les représentations sur le ghetto dans une forme *d'orientalisme urbain*, expression utilisée par Loïc Wacquant[245]. Dans une critique virulente adressée à trois ethnographies urbaines, ce dernier critiquait ainsi les visions exotiques notait ainsi la forme « d'orientalisme urbain » poussant à décrire des populations pauvres africaines-américaines, présentées comme des modèles de vertu et de bonne manière. Seules les descriptions de formes de résistances emblématiques face aux pressions –économique, sociale, politique- que subissent les habitants de ces ghettos seraient ainsi acceptables. Cette vision repose sur un fond moralisateur qui empêche d'appréhender les difficultés, les tensions et les contradictions qui traversent les mouvements sociaux, et qui caractérisent la vie dans les ghettos. Il me semble au contraire que le chercheur peut décrire le déclin d'un groupe –ou d'un mouvement social- sans pour autant restreindre les possibilités d'*agency* de ses membres. On peut objecter par ailleurs, que les groupes n'ont pas besoin des chercheurs pour trouver eux-mêmes leur *agency*.

Le ghetto est l'objet de nombreuses représentations, qu'elles soient scientifiques, littéraires ou cinématographique. Par exemple, le débat qui eu lieu dans la revue Dissent[246] à propos de la série télévisée, *The Wire* –qui situe son action dans un des ghettos de la ville de Baltimore-, opposant des chercheurs tels que Peter Dreier et J. Atlas à Wilson, Venkatesh et Chaddha, est

[243] Seymour, Susan. "Resistance." *Anthropological Theory* 6, no. 3 (September 1, 2006): 303–21. Voir aussi Brown, 1996 « Froum : on resisting resistance » http://lanfiles.williams.edu/~mbrown/Brown-ResistanceAA96.pdf; Ortner, Sherry B. "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal." *Comparative Studies in Society and History : An International Quarterly* 37 (1995): 173–93. ; Hollander, Jocelyn, and Rachel Einwohner. "Conceptualizing Resistance." *Sociological Forum* 19, no. 4 (2004): 533–54. Hollander et Einwohner notent ainsi que les chercheurs ont utilisé le terme de résistance pour décrire une grande variété d'actions et d'attitudes à tous les niveaux de la vie sociale, alors que le terme même manque cruellement de définitions adéquates.

[244] La notion de pauvre est problématique, mais elle reste celle que les chercheurs nord américains utilisent pour parler des groupes les plus populaire. Ce qui en soit est un problème car ils définissent les groupes à partir de la *déprivation*.

[245] Wacquant, L. *Op. Cit.* 2002.

[246] "Arguments - ANMOL CHADDHA, WILLIAM JULIUS WILSON, and SUDHIR A. VENKATESH Disagree with JOHN ATLAS and PETER DREIER about Whether The Wire Is Too Cynical." *Dissent.*, 2008, 79.

significatif de cette opposition *foreclosure/agency* que je décris plus haut. Dreier et Atlas y critiquent la vision trop cynique et négative que donne la série à propos du ghetto de Baltimore, et par extension des ghettos américains. Les deux chercheurs interrogent la série en ce qu'elle porte et renforce les stéréotypes des blancs des classes moyennes et qu'elle occulte les aspects positifs ainsi que les potentialités de changement, en particulier l'action communautaire. D'un autre côté, Wilson, Venkatesh et Chaddha argumentent que la série, si elle produit effectivement une image négative, n'en dépeint pas moins une réalité de l'*Inner City*. Selon ces auteurs, la série réussit à ne pas s'engager dans les tracés conventionnels centrés sur le conflit entre les figures du « méchant » et du « bon », et elle fait ressortir les éléments structurels à l'origine de l'existence du ghetto tel qu'il est aujourd'hui. Moralement, expliquent ces auteurs, *The Wire* est construit avec plus de subtilité et de complexité.

Déjà, en 1987, William Julius Wilson constatait dans *The truly Disadvantaged*[247], une dislocation sociale affectant les ghettos noirs dans les années 1980 et 1990. L'auteur mettait alors en avant les facteurs structurels exogènes, avant tout la désindustrialisation, la pénurie d'emploi et l'exode des classes moyennes, aboutissant à une ségrégation objective et à l' « isolement social » des membres de l'*underclass* qu'il définissait comme la couche sociale la plus paupérisée et la plus marginalisée, caractérisée par ailleurs par un ensemble de comportements (familles monoparentales, mères adolescentes…). Ces travaux ont ouverts des discussions importantes chez les chercheurs nord-américains, en particulier sur l'utilisation même de la notion d'*underclass*. Dans une perspective convergente, mais insistant avant tout sur les enjeux structurels, Wacquant propose quant à lui le concept de *advanced marginality*[248] et celui d'hyper ghetto. Il analyse le processus de ghettoïsation à la convergence de trois facteurs, la race, la classe et le rôle de l'État et c'est ce qui lui permettrait de distinguer les ghettos nord- américains des quartiers français en difficulté. Wacquant trace une ligne historique continue du *communal ghetto* de type fordiste-keynésien des années 1920 à l'émergence de l'hyperghetto, défini par une ségrégation et une marginalisation sans précédent (*advanced marginality*) et par le retrait massif des services publics de l'État.

Dans une revue critique du livre de Wacquant, *Urban Outcast*, Michel Agier se demande si l'apparition de l'hyper ghetto est due à une transformation interne du ghetto, et donc liée au contexte américain, ou s'il n'est pas le symptôme d'une évolution mondiale, à savoir la fabrication d'un vaste espace de relégation –induit alors par une fragmentation à l'échelle

[247] Wilson, William J. *Op. Cit.* 1987.
[248] Wacquant, Loïc J. D. *Op. Cit.* 2008.

mondiale[249]-. Dans *A World of Gangs*[250], Hagedorn explore d'ailleurs cette hypothèse en suivant l'impact de la globalisation sur la persistance et sur la prolifération des gangs dans le monde des ghettos, favelas et autres quartiers pauvres. Retraçant brièvement l'histoire de l'émergence du mouvement Hip Hop, de sa naissance dans le Bronx à sa starification, Hagedorn montre que la *gangsta culture* est une expression des dépossédés qui dépasse le cadre du ghetto new-yorkais. Perdant les attributs propres à la minorité noire américaine, la *gangsta culture* devient une culture hybride qui se diffuse sur un continuum d'espace en relégation. Pour l'écrivaine Toni Morrison[251], ce qui unifie le Hip Hop à travers le monde est son émergence depuis « les autres » à l'intérieur des empires. Projet d'identité globale, la culture Hip Hop dessinerait alors une nouvelle géographie, celle des exclus.

Comme le montre l'exemple des Ñetas, cette diffusion d'espaces de relégations – l'hyperghetto- va de pair avec la globalisation d'un mouvement –les Ñetas- qui partant d'un lieu précis est devenu global. Paradoxalement, alors que les Ñetas sont inscrits dans des logiques de paupérisation et d'enfermement propres à l'hyper ghetto et dans une dynamique de déclin, ils ont toujours le monde en tête. Enfermés dans un espace de relégation d'une part, ils sont ouverts sur un monde bien plus large que celui de leur lieu de vie. Par ailleurs, au contraire de ce qu'affirme Wacquant, l'hyper ghetto n'est pas un lieu laissé à l'abandon, d'où l'État serait le grand absent. Comme je l'ai montré dans le premier chapitre, la police est l'un des services publics de l'État le plus présent dans le ghetto new-yorkais. À la lecture du chapitre deux, il est d'ailleurs possible de se demander si les habitants de ces lieux n'oscillent pas entre la prison et l'aide sociale, deux des services publics américains les mieux contrôlés et pas encore entièrement démantelés. L'État exerce donc une présence de contrôle, présence singulière qui contraint les Ñetas à des logiques de lutte binaire –la police contre les habitants des ghettos- et qui les empêchent de construire un projet politique de proposition. L'État est présent dans une forme d'encadrement disciplinaire. La philosophe Wendy Brown défend ainsi que le projet néolibéral n'est pas la disparition de l'État mais sa mise au service du marché et l'intégration, dans son fonctionnement même, des valeurs de l'entreprise comme la concurrence ou la logique du chiffre[252], ce que montre très bien l'évolution de l'intervention policière. Dans le cas des ghettos, l'insécurité que j'ai décrite dans le chapitre un par les dispositifs Stop & Frisk ou les trop fréquentes morts causées par la police représentent une

[249] AGIER, MICHEL. "The Ghetto, the Hyperghetto and the Fragmentation of the World." *IJUR International Journal of Urban and Regional Research* 33, no. 3 (2009): 854–57. p 856
[250] Hagedorn, John. *Op. Cit.* 2008.
[251] Dans Hagedorn, John. *Op. Cit.* 2008.
[252] Brown, Wendy. *Les habits neufs de la politique mondiale: néolibéralisme et néo-conservatisme*. Paris: Prairies ordinaires, 2007.

forme de gestion des populations marginalisée basée sur l'occupation permanente des espaces de relégations par des institutions disciplinaires. Dans ce cas précis, l'insécurité est une forme d'*apparatus* de l'État.

Pour autant, si les Ñetas sont en déclin, s'ils se replient sur eux-mêmes, c'est bien qu'ils ont un « Nous », et donc qu'ils ont réussi à créer d'abord, à garder ensuite, un être ensemble collectif. D'une part, il y a bien eu un processus de ré-affiliation des Ñetas à la politique, ce qui va à l'encontre des procès de désaffiliation des *gangs* vis-à-vis des questions politique ou d'anomie dans le ghetto. D'autre part, les membres semblent avoir été pris dans le rouleau compresseur des mesures néo-libérales, qui ont accentué le processus de précarisation ou emprisonné la moitié d'entre eux. Malgré tout, les Ñetas n'existent pas seulement entre eux et pour eux, mais s'inscrivent dans des luttes qui dépassent leur propre situation et qui permettent de les porter autant qu'elles les définissent. Ces luttes se placent en continuité avec l'histoire particulière de *La Asociación*. Histoire que les Ñetas ont intégrée et travaillée et dont la connaissance, l'écriture et la mobilisation constituent aujourd'hui un des piliers du groupe, et de sa circulation. Dans la partie qui suit, je montrerai comment cette histoire est retravaillée et constitue un enjeu de lutte pour *La Asociación*.

Deuxième Partie : Histoire

Interlude

Carlos

Prison de Oso Blanco, État de Río Piedras, Porto Rico. Carlos Ramon Torres Iriarte, alias Carlos La Sombra, retourne à sa cellule après être allé à l'infirmerie de la prison. Intercepté par quatre hommes, il est mis à l'écart. Quatre membres du Grupo 27, le gang de prisonniers contre lequel Carlos s'est mainte fois interposé. Ils veulent parler, Carlos s'approche. Il est accueilli par des assassins. L'un deux sort une *figa,* machette faite à partir des pieds de lits de la prison. Le premier coup l'atteint dans le dos. Suivent des coups de couteau et de poing. On se sert de ce que l'on a dans la nécessité. Le corps fait office d'arme et celui de Carlos est roué. Se retournant, Carlos tente de se protéger et offre sa main nue au coup de machette qui tombe. Un cri de douleur. Carlos chancelle. Mettre fin au calvaire. Les cris résonnent dans une prison et les gardes risquent d'accourir. Contre le front de Carlos, une balle. Carlos La Sombra est mort, 30 mars 1981.

- Écrits Ñetas-

Pour moi, il s'agit d'honorer qui est Carlos. Parce que, pour moi, c'est « est » et pas « était »… Carlos … Carlos est un leader, de ceux qui savent parler. Il est écouté, et rallie des prisonniers à sa cause. 20 des 25 prisons sur l'île sont « détenues » par le groupe. La mort de Carlos marque un tournant. Comment un pistolet est-il entré dans la prison ? Comment des prisonniers ont-ils pu s'en servir sans éveiller les gardiens ? Comment se fait-il que tous les prisonniers aient été enfermés dans leur cellule, alors que Carlos se faisait assassiner ? Depuis quelques années régnait sur l'île un climat de corruption et de répression contre les militants pro-indépendantistes. Déjà, le 25 juillet 1978, deux jeunes activistes pro-indépendance ont été pris en embuscade et assassinés dans les montagnes près de *Cerro Maravilla*. Influencé par les prisonniers politiques qu'il défend et protège, Carlos se fait avocat de la cause. Illettré, pauvre, prisonnier récidiviste et noir de surcroît, tu t'imagines, il a le charisme de ceux qui parlent aux masses. Il parle aux prisonniers de lieu commun aussi bien qu'aux prisonniers politiques. Il est indépendantiste et déclare à qui veut l'entendre qu'il n'y aura pas de véritable réforme pénale sans une discussion sur le statut colonial de l'île.

- Bebo, New York-

Mais Carlos, qu'est-ce que tu crois, c'était un bandit aussi. Il faut être honnête, il n'a pas été en prison, plusieurs fois par ailleurs, pour rien. Il a fait des trucs, peut-être de la drogue. Il a volé… jamais tué. On peut être bandit et avoir une éthique. C'était un *bandido*, comme nous. Mais c'était aussi un guerrier, quelqu'un avec une tête et un cœur. Il a protégé les siens comme des frères. Son père battait sa mère. Un jour, son père est parti en prison, et là, il a été enfermé dans la même cellule que Carlos. Je ne sais pas, ils devaient ne pas savoir ou c'était une erreur. Et bah ! Carlos, il a dit aux siens de ne rien faire. Tu m'entends, il aurait pu donner l'ordre de le tuer et on n'en aurait pas entendu parler. Non, Carlos a dit, on ne touche pas à lui. Carlos, il était plus grand que ça. Il a montré que tu pouvais être en prison et toujours être un homme. Son secrétaire, c'était un homosexuel. Et lui, il ne faisait pas de différence, blanc, noir, latino, homo ou autre, ça n'avait pas d'importance. Carlos, il m'a montré le chemin. C'est grâce à lui que j'en suis là.

- le Padrino, Barcelone-

Tu vois, là, c'est les emails que j'ai échangés avec Tamara, la fille de Carlos. Et Carlos, oui, c'était un leader, c'était un guerrier, un bandit, un prisonnier, un indépendantiste… tout ça, oui. Mais c'était aussi un père, un fils, un homme. Moi je suis un Ñetas, un père, un mari, un fils, comme Carlos. Tu connais son vrai nom ? Carlos La Sombra, c'est son surnom. Carlos Torres Iriarte.

- Daniel, Guayaquil-

Alors surgit la silhouette de La Sombra. Son vrai nom était Carlos Rivera Gonzalez, mais il se faisait appeler Carlos Torres Iriarte. (…) Il était un peu gros (…) et bien intelligent. La Sombra ne voulait pas la guerre. Ceux de la Sombra se battaient contre le système carcéral, mais avec la psychologie, avec des lettres de réclame. Et si on ne nous écoutait pas, on faisait la grève. Il ne voulait pas la violence dans la prison.

- Bonifacio, Porto Rico-

Les textes de Bebo, du Padrino et de Daniel sont des textes réécrits à partir de discussions informelles et notées sur mon carnet de terrain. J'ai pris des libertés de style tout en respectant leurs expressions. L'extrait des écrits Ñetas vient d'une synthétisation de passages du liderato. Le texte de Ivan Rodriguez est la traduction d'un entretien donne pour le journal portoricain El Nuevo Dia.

Introduction de partie 2

« L'histoire est ce qui nous a fait »[253]

Bebo, 5 avril 2012

Lors de mon premier entretien avec Bebo, l'histoire de *La Asociación* occupe toute la place de notre discussion. Je lui ai pourtant demandé de me retracer les grands contours de sa vie. Cette histoire, je la retrouve lors de la plupart de mes discussions, avec Tony, Mikey, Smokey ou les autres Ñetas new-yorkais. Plus surprenant encore, elle accompagne mes pas à Barcelone, où le Padrino me raconte la vie de Carlos avec autant de détails que Bebo, ou à Guayaquil où Daniel, avant d'engager la discussion, me demande la date de la mort du fondateur. Ce n'est pourtant qu'au bout de deux ans de terrain que je me rends compte de la place centrale de cette histoire, à travers les écrits qui lui sont consacrés. Secrets, ces derniers sont pourtant centraux pour comprendre à la fois comment les Ñetas pensent leur monde et comment ils se pensent dans leur monde.

Pour reprendre les principes de la sémiotique de Pierce (1978), l'histoire des Ñetas, telle qu'ils la racontent, est elle-même et en elle-même une histoire de leur transformation, de leur rapport à l'État, de leur circulation, et de leurs rapports internes, à un moment et dans une situation précise de crise. Ces histoires –car il en existe plusieurs récit- produisent continuellement le *Monde* dans lequel elles circulent et, elles sont des expressions fixes de ce monde. Dans cette partie, je cherche à analyser l'histoire de ces histoires en portant une attention particulière à ce travail de mise en récit et à la façon dont circulent et sont transmises les histoires. Cette transmission passe par un système d'éducation informelle mais surtout par la systématisation de l'usage interne de l'écrit. L'histoire, les règles ainsi que la *Filosofia* sont regroupées dans ce que les Ñetas appellent le *Liderato*, petit livret qui circule au sein de *La Asociación*. L'écriture et les histoires qu'elle permet de faire circuler, influencent jusqu'aux représentations que les Ñetas ont du monde, de l'autre et d'eux-mêmes. Ces histoires permettent à la fois d'écrire le lieu, l'espace imaginé et imaginaire des Ñetas et leurs circulations.

Mais « l'histoire » à laquelle se réfère Bebo ce 5 avril 2012 est aussi celle des mouvements radicaux qui ont marqué le South Bronx dans les années 1960 et 1970 –où les Young Lords occupent une place centrale. C'est celle des luttes pour l'indépendance de Porto Rico et celle

[253] Entretien avec Bebo n°2, le 5 avril 2012.

de la colonisation. Pour comprendre comment l'histoire de *La Asociación* soutient le *Monde Ñetas*, il faut passer par trois descriptions qui s'assembleront ensuite.

Le chapitre quatre s'attachera à l'évolution des organismes communautaires dans le South Bronx, évolution marquée par le passage d'associations radicales portant le discours des mouvements pour les droits sociaux des années 1960 à des structures de type managérial tournées vers la gestion des populations paupérisées. Ces transformations se sont accompagnées d'une muséification de l'histoire politique portoricaine à New York dont les Ñetas sont absents.

Le chapitre cinq sera consacré à la découverte du secret et des écrits Ñetas. Je discuterai de l'importance du secret dans *La Asociación* et de sa signification. Puis je reviendrai sur trois formes d'écrits –la lettre, le message de conscience et le plan- en décrivant ce que ces écrits font et ce dont ils sont le lieu.

Enfin, dans le chapitre six j'analyserai les pages d'histoire dans le *liderato*, le livre Ñetas qui m'a été transmis à Barcelone. Je m'intéresserai alors aux expériences de l'histoire en essayant de différencier les expériences en fonction des lieux de *La Asociacion*. J'appréhenderai les contextes de ce que j'appelle une prise d'écriture plurielle, à savoir les différents moments de mise en écrits de ces récits. Comment les Ñetas traitent-ils de leur passé et quelles sont les modalités de conscience de soi de cette communauté ?

Trois thèmes seront donc abordés en filigrane de cette partie : celui de la reconnaissance, au sein du South Bronx surtout ; celui des écritures chez les Ñetas ; et finalement celui de l'expérience de l'histoire. J'y déploie, en transparence, ce qui serait une *histoire monde* adossée et soutenant le *Pueblo Monde* tel que présenté dans la première partie.

Après m'être intéressé en première partie à la lutte comme ciment du groupe, j'essaie ainsi d'expliquer dans ce deuxième temps en quoi l'histoire permet de faire tenir, en tout ses lieux, le collectif.

Chapitre 4 : Non-Profit, For-Profit et organisations de quartier

Tous les deuxièmes dimanches de juin, la parade portoricaine remonte les rues de New York. Le cortège se faufile entre la 44e et la 86e rue, le long de la Fifth Avenue, entraînant une série de chars des associations portoricaines et, dans son sillage, des milliers de spectateurs. Chaque année, les Ñetas n'y sont pas représentés. Pas de chars, pas de banderoles. Il y a ceux qui restent chez eux, comme Bebo. Et ceux qui vont passer la journée à Sunset Park, le quartier défavorisé de Brooklyn qui accueillait jadis une importante population portoricaine et où, chaque année, des interactions violentes éclatent avec la police. Le lendemain, les drapeaux tricolores disparaîtront des fenêtres et les odeurs des Chichifritos[254] se seront évaporées, le quartier accueillant maintenant une imposante communauté mexicaine. Cette absence des Ñetas du cortège officiel est symbolique du rapport qu'ils entretiennent avec le monde associatif portoricain.

Je reviendrai dans ce chapitre sur le contexte de luttes politiques et sociales dans le South Bronx, des années 1960 à aujourd'hui, en décrivant les transformations de trois associations communautaires –la Bronx Families Coalition (BFC), le South East Bronx Community Organization (SEBCO) et la Community Connection for Youth (CCFY)[255]- et de leurs revendications. Le South Bronx est maillé par une incroyable diversité d'organisations communautaires, plus ou moins importantes qui développent toute une série de programmes variés. Dans ce chapitre, je voudrais montrer la façon dont ces organisations se sont transformées, évoluant en dialogue avec les politiques publiques, de la construction de l'État social à son démantèlement progressif. Porteuses autrefois de la lutte portoricaine, elles ont dû s'adapter à la mise en concurrence accrue pour l'obtention de financements de plus en plus rares. En conséquence, la lutte portoricaine a été muséifiée et neutralisée. Elle a été amputée de sa critique radicale et l'écriture de l'histoire politique des portoricains dans le South Bronx exclut un certain nombre de groupes, qui, comme les Ñetas, sont « invisibilisés ».

[254] Peau de porc frite, plat portoricain. Voir : "L." *The New Yorker*. Accessed October 19, 2014. http://www.newyorker.com/magazine/1973/05/12/l.

[255] Pour protéger l'anonymat de Viviane, Miranda et des autres personnes qui gravitent autour du BFC, leurs noms ainsi que celui de la structure ont été changés. Ce n'est pas le cas pour SEBCO et CCFY, dont les propos rapportés sont publics (mis à part ceux de Mr. Paul, nom qui a aussi été transformé).

1) BFC : de la critique radicale à l'organisation managériale

En 2011, Viviane Ramos occupait encore les bureaux de son organisation communautaire situés sur East 156th Street, entre Beck et Kelly Street. Derrière une épaisse grille en fer forgée toujours ouverte, trois préfabriqués, constituant les locaux de la *Bronx Families Coalition* (BFC), disposés en U, dessinent une petite cour où est garée la voiture de Viviane. Sur l'un des murs donnant sur la rue, une grande fresque murale représente Miranda Ramos, la fondatrice du BFC et mère de Viviane, en une passionaria s'adressant à une foule compacte. En 1970, le BFC avait organisé une manifestation devant l'immeuble fédéral *26 Federal Plaza*, abritant alors entre autres le FBI et le siège de l'administration de la sécurité sociale, pour protester contre les réformes du système social. Cette action avait alors fait grand bruit dans les médias, donnant à Miranda Ramos un écho politique inespéré pour défendre le droit des populations portoricaines.

Aujourd'hui défraîchis, les préfabriqués sont vides, mis à part le bureau de Viviane dans la partie Est, où coule toujours du café dont l'odeur se mélange à celle des cigarettes fumées sans interruption. Bientôt, le siège du centre sera déplacé à quelques rues de là, de l'autre côté de Westchester Avenue, où sont regroupés tous les bureaux de la *Alianza*, l'agence qui a repris le BFC sous son aile. Mais Viviane, attachée à son indépendance, retarde le plus possible le déménagement. Dans une salle adjacente à son bureau sont entreposés à même le sol une cinquantaine de cartons remplis d'archives que Viviane a gardées depuis qu'elle a repris la direction de l'organisme fondé par sa mère. Je rencontre Viviane début 2011 par le biais d'un professeur en histoire politique à l'Université de Fordham, qui m'indique le BFC comme étant historiquement l'une des plus importantes organisations politiques portoricaines radicales dans le South Bronx. À l'époque, n'arrivant pas à entrer en contact avec des gangs dans le quartier, je décidai de travailler sur les organisations communautaires du South Bronx, espérant y rencontrer des travailleurs sociaux ayant des contacts avec certains membres de gangs. M'accueillant avec un café et une bise sur le front, avec la chaleur des grand-mères qui ne comptent plus leurs petits-enfants, Viviane me demande si je peux l'aider à classer ses « archives ». Il reste, me dit-elle, des cartons dans un autre immeuble. Son véritable petit trésor est entassé dans une cave, dans le nouvel immeuble qu'occupera bientôt le BFC : une pièce de 50m2 où sont entreposés une centaine d'autres cartons. C'est elle qui me fait rencontrer Reggie et Papi, qui ont travaillé au BFC dans les années 1960-1970, ainsi que certains anciens membres des Young Lords, avec qui elle est toujours en relation.

Petite, menue, les cheveux coupés courts, la peau brune au reflet ambré, Viviane est la cinquième fille de Miranda Ramos. Lorsqu'elle reprend la direction du BFC à la suite du décès de Miranda dans les années 1980, elle a déjà travaillé pendant vingt ans au sein de l'organisation aux côtés de sa mère. Agée de 80 ans quand je la rencontre, elle a travaillé plus de cinquante ans pour le BFC. Dans son bureau, entre autres tableaux, sculptures et dessins représentant ses racines portoricaines, trône une machette qu'elle dégaine avec plaisir de son fourreau en cuir, racontant à qui veut bien l'entendre et un certain sourire moqueur devant les visages surpris, qu'elle n'hésiterait pas à se faire entendre pour défendre les convictions du BFC. Ce jour-là, les deux visages atterrés appartiennent à deux chargés de mission de la ville de New York, venus discuter avec Viviane de son implication dans la communauté portoricaine pour inscrire son nom et celui de l'organisation au tableau d'honneur des organisations de la ville. La stupeur passée et les deux invités confortablement installés sur un sofa ramené en cette occasion dans le bureau maintenant presque vide, Viviane essaie de négocier l'obtention d'une aide de la ville de New York pour racheter l'immeuble qui accueillit les premiers bureaux du BFC. Elle voudrait y monter un musée rassemblant les archives qu'elle détient et qui raconterait l'histoire de la lutte pro-indépendantiste des portoricains dans le South Bronx et le rôle central que le BFC y a joué.

C'est dans les mêmes bureaux vides que Viviane accueille Mikey et Tony, lorsqu'un samedi de mars 2012, ils organisent une réunion mensuelle du *chapter*. Mais aucun Ñetas ne viendra, malgré l'obligation de se rendre aux réunions du groupe. C'est la première fois que Viviane rencontre les Ñetas.

En juillet 2013, après des mois de lutte contre *Allianza* –la Non-Profit qui a pris son contrôle-, BFC a quitté ses bureaux sur Est 156st et plusieurs des ses programmes -des centres d'accueil pour personnes âgées atteintes de VIH ou des programmes périscolaires pour les enfants du South Bronx- sont fermés. Avant que je ne quitte la ville, Viviane me confie vouloir ranger la machette et partir en retraite à Porto Rico. Elle reste cependant encore, présidente du BFC. C'est elle, alors qu'elle prend soin de m'apporter chaque midi un plat chaud après le travail dans ses cartons, qui me raconte l'histoire qui suit[256].

[256] Les données sur Miranda, Viviane ou le BFC proviennent de mes notes de terrains prises le soir, à mon retour du BFC. Elles sont tirées des conversations que j'ai eues avec Viviane, mais aussi Reggie, Papi ou certains employés ou amis de Viviane qui passaient à l'occasion dans les bureaux du BFC et qui me racontèrent certaines anecdotes. Les extraits de discussion avec Reggie sont tirés d'un entretien réalisé au BFC à la pose de midi alors que tous les employés étaient allés manger, le 24 avril 2012. La discussion retranscrite avec Papi est tirée d'un entretien dans un restaurant à Manhattan réalisé le 25 avril 2012. Entre 2011 et 2012 j'ai aide Viviane à faire un tri dans les cartons entreposés dans le local du BFC. C'est au cours de ces journées qu'elle me raconte son histoire et que je rencontre Reggie.

- *Le BFC au cœur du South Bronx*

Arrivée dans le New York de la dépression économique à la suite du crash boursier de 1929, Miranda Ramos pose ses bagages chez une tante à *El Barrio*, East Harlem. Quittant son île natale, Porto Rico, pour les rues bourgeonnantes de New York, la jeune Miranda est éduquée à la militance politique auprès de sa tante, avant de s'installer dans le South Bronx avec son mari. Dans les années 1960, déjà mère de deux enfants, Miranda s'engage activement auprès de la communauté portoricaine de son nouveau quartier, militant pour un système scolaire plus adéquat pour les enfants hispanophones. Testés à la fin de l'année sur leur niveau d'anglais, ceux-ci, une fois recalés, rejoignaient massivement les classes réservées aux élèves à développement mental lent. Organisant divers *sit-in* et manifestations et s'opposant frontalement à l'administration, Miranda gagne en notoriété. En 1966, elle fonde une organisation, la *Bronx Families Coalition*, enregistrée comme organisation *Non Profit* (à but non lucratif)[257]. Celle-ci est constituée de parents et d'entreprises locales, militant pour l'amélioration de la qualité de l'éducation dans le système scolaire public du South Bronx. Dans les années 1960-1970, le BFC devient le fer de lance incontournable de la lutte pro-indépendantiste portoricaine ainsi que le lieu où s'exprime une critique radicale du système social américain. Miranda puis sa fille Viviane associent ainsi aux programmes d'aides que le BFC développe, une réflexion critique sur les enjeux de justice sociale et raciale dans le South Bronx, et plus largement aux Etats-Unis. Au cœur d'une activité politique radicale et pro-indépendantiste dès 1965, les bureaux de l'organisation, sont aussi le lieu où divers acteurs de la scène locale se rencontrent, tels les *Blacks Panthers* et les *Young Lords*. Rapidement, Miranda permet à certains jeunes membres des divers gangs qui pullulent alors dans le South, d'obtenir un emploi d'été, les réinsérant dans le marché du travail tout en ayant sur eux une véritable influence politique.

Au début des années 1970, Reggie, un jeune africain-américain, commence à travailler pour le BFC, sous la direction de Viviane qui coordonne des programmes péri-scolaires. Il a alors 17 ans et cela fait 3 ans qu'il est un membre actif du Black Panthers Party. Président de la Third World Alliance -autrefois appelée le Black Student Union- une organisation étudiante radicale, il a appris par un membre du Young Lord Party que la Bronx Families Coalition cherche à employer des jeunes pour des programmes d'été. Embauché par Viviane, Reggie

[257] Les organisations *Non-Profit* sont aux Etats-Unis les structures les plus proches des associations françaises de type loi de 1901. Le terme est souvent traduit par organisation à but non lucratif. Par souci de ne pas alourdir le texte j'ai cependant choisi de garder le terme de *Non Profit*, en anglais et en italique.

rencontre finalement Miranda, qui le prend sous son aile et le nomme coordinateur de plusieurs programmes.

> REGGIE : C'est auprès d'elle [*Miranda*] que j'ai appris ce que c'était que d'être responsable. Cet été là, le BFC était impliqué dans un énorme programme d'alimentation… et cette petite organisation avait la responsabilité de nourrir tous les enfants qui étaient dans la zone du South Bronx[258], pour le petit déjeuner et le déjeuner. C'était énorme…. J'avais 18 ans, et j'ai travaillé avec eux. J'étais le superviseur d'un des sites. Bon, et sur l'un de mes sites, il y a eu une fusillade. Donc là, Miranda m'appelle et me dit d'aller voir. Rappelle-toi, je venais du South Bronx moi aussi, donc des armes, je savais ce que c'était… le code de la rue c'est une chose… si tu pointes une arme sur moi, tu as plutôt intérêt à t'en servir quoi. Bref, j'étais surtout énervé que quelqu'un utilise un pistolet alors qu'on donnait de l'argent à des enfants. J'avais déjà fait des collectes de nourriture avec les Black Panthers, donc bon…. Bref, il se trouve que c'était rien, la meuf qui avait un flingue s'est calmée quand je suis arrivé. Mais en tout cas, du coup, ça a du les impressionner au BFC, parce que Miranda m'a enlevé du programme d'été pour que je devienne un *trouble shooter*… ce qui veut dire que j'allais dans les différents sites dès qu'il y avait des problèmes, pour voir ce qu'il s'y passait et régler la situation.

Grâce au BFC, Reggie entre sur le marché du travail et dans le monde des Non Profit. Il coordonne les fêtes qu'organise le BFC pour les jeunes du quartier, et monte des spectacles pour jeunes talents. Les différents membres des gangs du South Bronx y organisent la sécurité, alors qu'à l'intérieur des salles, la culture Hip Hop prend son essor.

> REGGIE : Un truc à propos du BFC, c'est qu'il y avait à ce moment parmi les personnes les plus radicales qui y travaillaient et avaient des jobs réguliers. C'était un environnement confortable pour moi. Je pouvais porter mes badges des Black Panthers. Miranda est vraiment devenue mon mentor. En terme de travail, mais aussi politiquement. Elle m'a donné l'opportunité d'être responsable à un âge très jeune. (…) Elle donnait une chance aux gens. A un moment donné, travaillaient pour le BFC, Papi, le président des Ghetto Brothers, Ernesto des Dirty Dozen, un autre gros gang, et aussi Ponce des Savage Skulls, Geronimo des Turbans… au même moment, dans le programme pour les jeunes. Et ces mecs… dès qu'ils entendaient une fusillade, c'étaient les premiers levés pour aller voir ce qu'il se passait… ils y allaient alors que d'autres seraient partis en courant…

[258] En 1971, le BFC nourrit quelques 280,000 enfants de la ville de New York chaque jour, grâce à l'obtention de subventions du programme *Summer Feeding program* de la ville de New York.

> Et puis il y avait aussi les Young Lords qui à l'époque avaient leurs locaux juste à côté du BFC. Miranda les laissait venir imprimer leurs tracts et leur journal, ce qui aurait pu constituer un délit fédéral, car le matériel d'impression était payé avec les fonds des aides fédérales. Il y a des membres des Young Lords qui ont bossé dans des programmes d'été pour le BFC, comme des membres de gangs.

Parmi ces derniers, Papi, un jeune portoricain, est peut-être le plus illustre. Président et fondateur des Ghetto Brothers à 15 ans, l'un des gang les plus actifs dans les South Bronx entre 1967 et 1975, Papi est à l'origine de la trêve organisée entre les gangs du South Bronx en 1971. Celle-ci, qui sera de courte durée, permet aux Ghetto Brothers de se faire reconnaître par les différentes institutions du quartier comme des interlocuteurs potentiels et des partisans de la diminution de la violence. Moment mythique dans l'univers des gangs, la trêve de 1971 facilite l'essor de la culture Hip Hop, en permettant aux jeunes des différentes parties du South Bronx, de circuler avec plus de facilité et de se rendre dans les différents fêtes de rues (*Bloc Parties*)[259].

Quelques mois avant cette trêve, lors d'une réunion entre les différentes organisations étudiantes de la ville, où les problèmes de violences dues aux guerres de gangs dans le South Bronx sont discutés, il est décidé que Reggie ainsi que quelques autres étudiants iront rencontrer les principaux *warlord (chef de guerre des gangs)*.

> REGGIE : Donc on se disait qu'il fallait aller les voir pour leur dire que ce n'était pas le vrai combat, de se tuer entre nous… le premier groupe que nous sommes allés voir, il se trouve que c'était les Ghetto Brothers, on est entré [*dans leur club*] et on est allé parler avec Papi. Je ne l'avais jamais rencontré… Leo était là, avec Mico qui était impliqué dans les Young Lords à cette époque… mais rappelle toi, à cette époque à New York, il y avait les Young Lords, les Black Panther*s*, le Puerto Rican Socialist Union, plusieurs groupes radicaux différents, le Congress for Racial Justice… Bref. On y va pour le persuader et lui dire qu'il fallait qu'on parle et qu'on s'organise tous ensemble. Et il était super réceptif. Dans leur *club house*… c'était comme dans un film, des gens partout, des couteaux, des gens qui buvaient, de la saleté… aucun sens de l'ordre, le chaos. Et Papi, ce qui m'a impressionné, c'est qu'il arrivait à être calme, il écoutait tranquillement. Nous, on était anxieux d'être là.
>
> C'était en 1971… l'incident qui a causé la mort d'un des membres des Ghetto Brothers et qui a mené aux négociations de paix est survenu quelques mois après que je rencontre Papi.

[259] Chang, Jeff. *Can't Stop, Won't Stop: A History of the Hip Hop Generation*. New York: St. Martin's Press, 2005.

Je lui avais dit alors qu'il fallait qu'on arrête de se battre entre nous. Et puis juste après, ou dans le même temps, je ne sais plus, Papi a commencé à travailler pour le BFC.

Le territoire des Ghetto Brothers s'étend sur la partie Est du South Bronx. Papi, qui en est le président jusqu'en 1975 organise dans leur *club social*, des fêtes avec son groupe qui reprend les musiques des Beatles et enregistrera finalement un 33 tour en 1972. Progressivement, le gang s'étend aux autres *boroughts* de New York, à Manhattan et à Brooklyn, puis à Chicago et même Porto Rico. Mais c'est avec la paix de 1971 que le gang connaît une popularité médiatique, fait l'objet d'articles dans le New York Times et passe sur plusieurs chaines d'information de la ville, comme *Channel 14*. Lors d'une de ces émissions, Papi fait la connaissance de Miranda, qui viendra lui rendre visite dans le *club social* des Ghetto Brothers pour lui proposer de travailler à un programme d'été au BFC. Le gang a déjà alors entamé un processus de reconversion pour devenir une organisation politique. Depuis déjà plusieurs années, Papi est militant au *Movimiento Pro Independancia*, qui deviendra en 1951 le *Puerto Rican Socialis Party* (PSP).

PAPI : On avait déjà pas mal de connections à cette époque. Les Young Lords, les Black Panthers, ils venaient nous rendre visite au club.

MARTIN : Et toi, tu étais déjà membre du PSP ?

PAPI : Oh oui. Mais ma famille a une longue histoire avec l'indépendance de Porto Rico. Mon père, sur l'île, c'était lui qui apportait le petit déjeuner et repassait les chemises de Albizu Campos[260]. Moi, je n'étais pas vraiment d'accord avec ses idées politiques, mais c'était un grand monsieur. Moi, j'étais au PSP quoi. Le parti nous a envoyé un mec, Pincho. C'était un professeur à l'université, et il est venu pour nous faire des cours, pour nous endoctriner.

MARTIN : Et c'est lui qui vous a aidé à vous convertir en ce que tu appelles une organisation politique ?

PAPI : Oui. Le PSP nous donnait des livres. Celui de Mao. Et puis, ils nous ont envoyé leur professeur Pincho. Dès le début des Ghetto Brothers, j'ai parlé à mes gars du socialisme…

[260] Pedro Albizu Campos (1891-1965) est un homme politique portoricain qui a passé 25 années de sa vie en prison pour son combat pro-indépendantiste. Il a été président du Puerto Rican Nationalist Party de1930 à sa mort et aurait appelé au soulèvement armé contre les Etats-Unis sur le territoire portoricain.

Après le programme d'été, Miranda embauche Papi pour un programme péri-scolaire où il s'occuper des enfants à la sortie de l'école. Son phrasé, sa décontraction et son habilité à mener les foules en font un éducateur modèle et un atout pour le BFC. Grâce à Miranda, Papi rencontre aussi d'importants leaders indépendantistes portoricains.

> PAPI : Tu as déjà entendu parler des *Puertorican Four*[261] *?* C'étaient cinq nationalistes portoricains qui sont allés tirer des coups de feu à la chambre des représentants en 1954 en criant '*Viva Puerto Rico libre*', sous le drapeau portoricain qu'ils avaient déployé. Bam bam bam… Donc, ils ont été arrêtés et mis en prison. Un jour, Miss Ramos m'appelle et me dit, '*viens voir, je veux te présenter à quelqu'un*'… je l'ai vue, elle, la femme du groupe, Lolita Lebron qui se lève, me tend la main et me dit '*quand j'étais en prison, j'ai lu sur toi Papi*'… tu t'imagines ? Moi !
>
> Et là, le plus drôle… un jour, il y avait une réunion aux Nations Unies pour discuter du statut de Porto Rico et de la colonisation… donc on était des centaines amassés devant le bâtiment pour une manifestation. Là, des gars de la police sortent et crient « *Papi des Ghetto Brothers, Papi, qui est Papi ?'* Mes gars se tendent tu vois, ils me disent ça y est, ils vont te chopper. Mais j'y vais quoi. Et là, dans la salle de l'assemblée générale, il y avait deux mecs assis, l'ambassadeur de Cuba, qui représentait les intérêts de Porto Rico, et Juan Mari Bras, le président du Parti socialiste portoricain… Et les deux, ils m'invitent à m'asseoir discuter. C'est un moment que je ne pourrais jamais oublier… vers 1972-1973…
>
> Ils savaient que je ferai tout pour l'indépendance de Porto Rico… Ils m'ont dit que je devais éduquer les gars du gang. Et puis, je pense qu'ils voulaient aussi que je dirige une organisation… mais moi, j'avais les Ghetto Brothers… Je ne voulais pas les abandonner. Et puis c'est comme ça qu'ils m'ont envoyé des profs, comme Pincho, pour que je leur fasse rencontrer les Ghetto Brothers, pour que l'on ait des classes ouvertes. Mais les rejoindre, non. On l'a pas fait.

En embauchant Papi, le BFC accède aussi à la force de mobilisation que constituent les Ghetto Brothers. Ainsi, à la demande de Miranda, le gang participe plusieurs fois à des manifestations organisées par le BFC, grossissant les rangs par centaines.

[261] En mars 1954, un groupe de quatre portoricains –Lolita Lebrón ; Rafael Cancel Miranda, Andres Figueroa Cordero et Irving Flores Rodríguez- prirent d'assaut le *Capitol* de Etats-Unis à Washington D.C., tirant au pistolet semi-automatique depuis le balcon des visiteurs de la chambre des représentants. Arrêtés sur les lieux, ils furent condamnés par une cour fédérale à des sentences à vie, mais graciés entre 1978 et 1979 par le président Jimmy Carter.

PAPI : Tout ce que Miranda nous demandait, quand elle avait besoin d'aide, dans les manifestations, les rallyes, on était là.

MARTIN : Elle vous appelait ?

PAPI : Oui, bien entendu. Pour faire la sécurité essentiellement. Le Parti Socialiste aussi tu sais. Des fois, ils avaient besoin de gardes du corps, alors je leur envoyais quelques gars sûrs, qui pouvaient faire le boulot. Mais dès que Miss Ramos nous demandait, pour n'importe quoi… s'il fallait laver le sol, aller dans des manifestations, on y allait.

MARTIN : Est-ce que tu dirais que les Ghetto Brothers sont devenus une organisation de quartier de cette manière là, en travaillant avec le BFC ?

PAPI : Bien sûr, on travaillait main dans la main. Elle nous fournissait en nourriture, vêtements, et aussi elle nous laissait utiliser le matériel du BFC, faire des copies. Comme ça, j'ai pu copier les livres que me donnait Pincho pour les donner aux gars. Nous, on la fournissait en main d'œuvre. Et rappelle toi, on était énormes à ce moment. Et moi, j'étais comme de la famille de Miss Ramos.

Fort de ces relations, le BFC devient progressivement une organisation centrale dans le South Bronx. Réunissant des centaines de parents, se liant avec les gangs et les mouvements radicaux tels les Young Lords, le BFC a un poids politique et devient le point central autour duquel gravitent plusieurs mouvements et organisations différentes.

REGGIE : Elle [*Miranda Ramos*] était une sorte de faiseuse de rois. Tu avais besoin de son appui pour y arriver. Et elle ne le donnait pas à tout le monde. Un politicien devait venir lui demander sa bénédiction, s'il voulait candidater pour une élection.

En 1972, Carmen Rodriguez devient, grâce au soutien actif du BFC, la première femme portoricaine élue Super intendante des districts scolaires pour le South Bronx. C'est une première victoire important pour le BFC, qui petit à petit se transforme en une force politique majeure tout en développant ses programmes sociaux.

PAPI : Et puis, quand Miss Ramos est morte, ils m'ont viré. J'ai regardé la femme qui était en-dessous de Viviane à ce moment là, celle qui me virait, et je lui ai dit que je partais avec mes bénédictions. Et en fait, tous les enfants que je supervisais sont partis peu de temps après.

> Ensuite, j'ai travaillé pour une autre organisation… eux, quand ils ont vu mon CV et les enfants que je pouvais leur apporter… ils m'ont pris tout de suite.

Lorsque je rencontre Papi, par l'intermédiaire de Reggie et de Viviane, il est malade, sans emploi depuis une dizaine d'année. C'est un soir de projection du film « *Flyin' Cut* Sleeves » réalisé par Henry Chalfant et Rita Fecher en 1993 sur les gangs dans le South Bronx des années 1960-1970, dans une école du South Bronx. Papi y est invité, en échange de quelques dollars, pour discuter de la réalité de ces années. Nous nous retrouvons quelques jours plus tard dans le centre de Manhattan pour partager un repas et parler de l'époque où, président des Ghetto Brothers, membre du PSP, il travaillait encore au BFC. Cette époque lui paraît loin, me dit-il : Miranda morte, Viviane sur le point de partir, il ne reste plus grand chose du BFC. Quant à lui, il essaie de vendre l'histoire du Ghetto Brothers aux journalistes qui, en 2012, s'y intéressent soudainement. L'ancien groupe de Papi vient de rééditer un 33 tour et il espère pouvoir en retirer un peu d'argent.

- *L'évolution du BFC. Une histoire des financements publics*

En 1966, lorsque le BFC devient une *Non Profit Organization* (organisation à but non lucratif), Miranda réussit à obtenir un financement fédéral de 26,000$ du *Office of Economic Opportunity* (OEO), l'administration qui gère les programmes créés par les politiques de la *Guerre contre la Pauvreté*[262] mis en place par le président Johnson. Miranda réussit aussi à obtenir un financement de la part d'une coalition d'organisations philanthropiques, couplant ainsi des sources de financement privé et public. Ce type de financement public-privé n'est pas une nouveauté en soi, mais permet à l'organisation d'amortir la diminution, puis le tarissement des financements publics[263].

Grâce aux programmes de la *Great Society* de relance des politiques publiques dans le champ social et urbain (1963-1969) et qui s'appuie sur les initiatives communautaires, Miranda Ramos réussit à obtenir des subventions fédérales pour mettre en place ses actions. Ces programmes fédéraux sont centrés sur le territoire, le quartier étant envisagé comme le lieu

[262] L'expression *The War on Poverty* est utilisée pour la première fois par Lyndon Johnson lors de son discours inaugural en janvier 1964 mais l'idée d'une politique globale de lutte contre la pauvreté avait déjà été formulée par John Kennedy.

[263] Adina Back indique ainsi que la plupart des organisations communautaires de New York ont eu recours à des financements mixtes (privé-public), même après que les financements du OEO et son successeur, le *Community Services Administration*, se soient taris. Voir : Adina Back, « Parent Power » : Evelina Lopez Antonetty, the United bronx parents, and the War on Poverty in, Orleck, Annelise., and Lisa Gayle Hazirjian. *The War on Poverty: A New Grassroots History, 1964-1980*. Athens: University of Georgia Press, 2011.

d'intégration des populations marginalisées[264]. Dans les vingt premières années de son existence, le BFC concentre ses activités sur les questions d'éducation dans le South Bronx. Au cours des deux décennies de ce qui est décrit comme sa période de déclin (1960-1980), le South Bronx observe en effet les plus hauts taux d'échec parmi les districts scolaires de la ville de New York et les plus hauts taux d'étudiants provenant de familles à bas-revenus[265]. Lorsqu'en 1966 le BFC est créé, les théories scientifiques sur la « culture de la pauvreté », largement relayées par les critiques conservatrices, contribuent à développer une vision pathologique plutôt que systémique des inégalités scolaires, notamment en ce qui concerne les jeunes enfants portoricains[266]. La théorie de la « culture de la pauvreté »[267] a des implications sur les programmes fédéraux et elle trouve une application directe dans les stratégies publiques mises en œuvre dans le système éducatif. Répondant aux demandes des programmes publics en terme de participation à la vie politique des minorités[268], Miranda reprend à son compte les revendications des mouvements pour les droits civics qui ont marqué sa jeunesse, et les lie à une critique plus radicale de l'impérialisme américain à Porto Rico. Le BFC, comme d'autres organisations communautaires[269], utilise les subventions fédérales pour combattre les inégalités du système scolaire, tout en contestant la théorie de la « culture de la pauvreté ». A une vision pathologique de la situation des enfants portoricains, elle oppose une compréhension critique des inégalités économiques pour comprendre les

[264] Voir O'Connor, Alice. *Poverty Knowledge: Social Science, Social Policy, and the Poor in Twentieth-Century U.S. History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001 et O'Connor, A. "Community Action, Urban Reform, and the Fight against Poverty: The Ford Foundation's Gray Areas Program." *Journal of Urban History Journal of Urban History* 22, no. 5 (1996): 586–625.

[265] Adina Back, *Op. Cit.*

[266] Lewis, Oscar. *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty--San Juan and New York*. New York: Random House, 1966.

[267] Dans un rapport adressé au *U.S. Commissioner of Education* en 1966, le sociologue américain James Coleman indiquait que le taux extrêmement bas de réussite scolaire des étudiants américains de couleur était la conséquence de leur environnement communautaire et familial culturellement inférieur à la normale.
Voir : Coleman, James S, United States, Office of Education, and National Center for Education Statistics. *Equality of Educational Opportunity,*. Washington: U.S. Dept. of Health, Education, and Welfare, Office of Education; [for sale by the Superintendent of Documents, U.S. Govt. Print. Off.], 1966.
Podair, Jerald E. *The Strike That Changed New York Blacks, Whites, and the Ocean Hill-Brownsville Crisis*. New Haven: Yale University Press, 2002. http://site.ebrary.com/id/10170847.

[268] Sur le plan urbain, la création du programme d'action communautaire, *Community Action Program* (1964) permet la promotion d'agences locales, publiques ou privées, dans les quartiers pauvres. Directement financées par l'État fédéral, celles-ci doivent obligatoirement insister sur la participation des habitants, favorisant la constitution de contre-pouvoirs locaux. Voir Katz, Michael B. *Improving Poor People the Welfare State, the "Underclass," and Urban Schools as History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.
L'*Economic Opportunity Act*, précise que les « programmes doivent être développés, conduits et administrés avec « la participation la plus grande possible » des résidants des zones et des membres des groupes auxquels ils s'appliquent.

[269] Voir Lee, Sonia Song-Ha. *Building a Latino Civil Rights Movement: Puerto Ricans, African Americans, and the Pursuit of Racial Justice in New York City*, 2014.

inégalités scolaires[270]. Elle réussit à réunir des parents portoricains autour des thématiques de participation, d'*empowerment*, et de contrôle communautaire. L'activisme du BFC et d'autres organisations autour de l'éducation permet en 1969 l'embauche du premier principal d'école bilingue (anglais-espagnol) dans le South Bronx, et en 1972 l'élection au poste de Super intendant du district scolaire numéro 7 de la première femme portoricaine. À partir de 1972, le BFC ouvre des centres de jour, offrant des programmes périscolaires et des cours gratuits en espagnol et anglais pour les parents.

C'est aussi pendant cette courte période de construction et d'expansion de l'État social[271] et de déploiement des politiques publiques que sont mis en place différentes lois et programmes autour des conditions de logement. Cet engagement de l'État fédéral se prolonge jusqu'au milieu des années soixante-dix, contribuant à accroître le nombre de bénéficiaires des aides sociales et à faire sortir une partie significative des ménages de la pauvreté. Mais surtout, les initiatives de la *Great Society* favorisent la structuration du mouvement communautaire[272]. Le BFC s'inscrit dans cette dynamique. Créé dans les années 1960, à la suite des mouvements sociaux urbains et dans un contexte de lutte pour la déségrégation scolaire et de lutte pour l'indépendance de Porto Rico, il permet à des parents de passer d'une démarche de revendication à l'auto-organisation. En étant le centre politique, communautaire et social, d'une partie du South Bronx en terme de revendications politiques, le BFC intègre des membres des gangs ou des organisations radicales, telles les Black Panthers ou les Young Lords. D'une certaine manière, les organisations comme le BFC servent d'intermédiaires aux gangs tels que les Ghetto Brothers, tout en les encadrant. En les insérant petit à petit dans la vie politique du quartier, et dans le monde du travail, elles permettent le passage d'une mobilisation parfois violente (droit à l'auto-défense des Black Panthers, criminalité des gangs) à la participation à la vie politique institutionnalisée (élections, négociations de financement, etc.).

---

[270] Voir Alinsky, Saul D. "The War on Poverty-Political Pornography." *Journal of Social Issues* 21, no. 1 (1965): 41–47.

[271] Les réformes du *New Deal* mises en place par l'administration Roosevelt entre 1933 et 1938 amorçaient déjà la construction de l'État social, puisqu'avec le *Social Security Act* de 1935 était crée le système de sécurité sociale établissant les bases du système d'assurances et d'aides sociales.

[272] Celui-ci reste cependant d'ampleur très inégale géographiquement et il prend des formes diverses. Sur les multiplicités du mouvement communautaire, le sociologue américain Peter Dreier établit la typologie suivante : (1) le *community organizing*, qui engage la mobilisation des habitants sur des problèmes communs afin de peser dans les processus de décisions politique ; (2) le *community based development*, qui engage un projet d'amélioration des conditions physiques et économiques d'un territoire ; (3) le *community based service provision*, pourvoyeuse des services sociaux ou de santé. Le BFC, entre 1968 et 2014, passe d'une action type *community organizing* a fort potentiel politique à une action de type *community based service provision*, a caractère plus managérial. Voir, Dreier, Peter. "Community Empowerment Strategies: The Limits and Potential of Community Organizing in Urban Neighborhoods." *Cityscape Cityscape* 2, no. 2 (1996): 121–59.

Cependant, à partir de 1977, la diminution des financements oblige le BFC à fermer certains de ses programmes et à réorienter sa politique. En effet, les politiques sociales et urbaines fédérales se heurtent à des résistances très vives dès le début des années 1970 dans le camp des démocrates comme des républicains. Dès la fin des années soixante, l'arrivée du parti républicain au pouvoir avec l'élection du président Nixon annonce la fin des grandes politiques fédérales et le transfert des pouvoirs politiques et financiers aux États et aux villes. Le désengagement fédéral s'accentue dans la décennie suivante, sous les administrations Reagan et Bush, qui appuient le développement du secteur privé à coups de mesures dérégulatrices.

À la mort de Miranda Ramos, au milieu des années 1980, Viviane Ramos qui travaille avec sa mère depuis une dizaine d'année déjà, est nommée *Executive Director* du BFC. Accompagnant le désengagement de l'État fédéral, le BFC concentre sa politique sur la construction de *shelters* pour sans abris et sur le développement de programmes de logements à destination des populations les plus pauvres du South Bronx. À ce titre, le BFC reçoit plusieurs financement, dont une subvention en 1985 pour la construction d'une résidence de 90 lits à destination de femmes toxicomanes, puis une autre en 1991pour ouvrir une seconde résidence comprenant 12 unités permanentes pour des sans abris. Laissant peu à peu de côté ses anciens programmes en directions des jeunes, le BFC n'a plus besoin d'un personnel peu qualifié, tel que Papi qui est licencié et Reggie qui va monter des programmes à destinations des jeunes dans d'autres associations.

La reconversion des programmes du BFC sous la direction de Viviane s'accélère à partir du début des année 1990, alors que le BFC ouvre dans un immeuble entier un *one-stop shopping concept* concentrant des services médicaux, un centre d'accueil pour les toxicomanes consommateurs d'héroïne, un centre de traitement médicalisé de jour, et un centre de traitement pour personnes infectées par le VIH. De fait, en recentrant ses programmes à destination des populations infectées et dépendantes, le BFC suit la demande et les besoins de la population du South Bronx qui a été durement touchée par l'épidémie de crack à la fin des années 1980, suivie par l'épidémie d'héroïne et finalement par l'explosion du VIH. Mais le BFC se réaligne aussi sur les nouvelles sources de financement, passant d'un financement presque exclusivement fédéral dans les années 1960-1970 à des financements provenant de l'État de New York et de fondations philanthropique dans les décennies suivantes. En 1993, le BFC obtient une subvention du *New York State Department of Health (NYSDH), AIDS Institute* et de la *Robin Hood Foundation*, ainsi que l'autorisation par le NYSDH d'ouvrir un

programme Cobra (*HIV Intensive Case Management*). Le BFC suit alors les dossiers de ses « *clients* »[273], des personnes atteintes du VIH, et les oriente vers des hôpitaux, les assiste dans les procédures administratives pour la sécurité sociale, les *Food Stamps*, et dans les problèmes liés à leur situation de logement (*Home Relief, transitional and permanent housing option*). L'organisation prodigue aussi des conseils et des traitements liés à l'abus de substances. Les *Case Managers* du BFC aident leurs *clients* dans leurs besoins quotidiens et gèrent l'interface avec les différents programmes offerts par la ville et l'État de New York. Entre 1995 et 1996, le BFC développe son infrastructure en construisant 13 nouvelles unités, acquérant des appartements permanents et lançant de nouveaux programmes de réduction des addictions, grâce à des financements du *New York State Office of Alcohol and Substance Abuse Services* (NYOASAS) ou du *New York State Department of Social Services* (NYSDSS). Enfin, en 2006, le BFC ouvre une clinique de premier soin -comprenant un service de premiers soins, des services pédiatriques, psychiatriques, gynécologiques, dentaires, ainsi que des programmes de traitement du VIH et un centre de thérapie physique[274].

Si le soutien financier aux associations communautaires diminue, leur légitimité n'est pour autant pas remise en cause, et celles-ci sont appelées à investir les domaines dont l'État fédéral se désengage. Le BFC se tourne vers trois sources de financement : l'État/ville de New York, le secteur privé, les fondations philanthropiques. Si Viviane change radicalement les secteurs d'implications du BFC, les buts annoncés en termes d'e*mpowerment* des populations marginalisées restent les mêmes : favoriser et développer l'*empowerment* des malades atteints du VIH et soumis à l'addiction. Passant de un employé en 1968 à 200 en 2001, le BFC se professionnalise et le vocabulaire change. Il ne s'agit plus de bénéficiaires mais de clients et le BFC ne se présente plus comme « organisation », mais comme une « agence ». Cette professionnalisation est visible dans la plupart des associations communautaires, qui font face à la multiplication des partenaires, à l'élargissement de leurs missions et l'augmentation de la compétition pour les financements. Les programmes mis en place par le BFC se médicalisent, en partie pour répondre aux besoins de la population du

[273] Le mot est en permanence utilisé par Viviane lors de nos discussions. Il est intéressant de noter que ce glissement vers les « services clients » s'opère partout en Amérique du Nord à cette époque.
[274] Selon l'Article 28, autorisant à des institutions indépendantes à ouvrir des cliniques (proposant certains services médicaux) comme alternatives aux hôpitaux d'urgence publics. Voir "NYS DOH Recommends Regulations for Retail and Urgent Care Clinics | New York Health Law." Accessed October 14, 2014. http://www.nyhealthlawblog.com/2014/01/20/nys-doh-recommends-regulations-for-retail-and-urgent-care-clinics/.

South Bronx, en partie aussi pour décrocher des financements publics qui se sont déplacés de la « guerre contre la pauvreté » à la « guerre contre la drogue ».
Le BFC s'inscrit alors dans une dynamique d'expansion et de croissance selon sa propre logique économique de mobilisation de compétences (licenciant les premiers partenaires des années 1960-70) et d'équilibre entre ses activités. Processus difficile à concilier avec une critique politique radicale. Afin d'être compétitif dans ses recherches de financement et alors que ceux-ci se tarissent et sont plus ciblés, le BFC doit remiser les convictions politiques de ses premières années d'existence et gagner en légitimité professionnelle en institutionnalisant ses pratiques et en adoptant une vision managériale du travail communautaire.

Lorsqu'en 2011, je rencontre Viviane et commence à l'aider à identifier et classer les archives du BFC, l'organisation vient de rejoindre l'Allianza, un consortium d'organisations qui propose des services allant du logement social aux *shelters* pour sans domicile, à l'organisation de programmes périscolaires ou à des services de soins médicaux pour les populations du South Bronx. Selon Viviane, le BFC s'est fait « taking over » (*reprendre en charge contre son grès*) par une organisation Non Profit qui fait du profit dans le communautaire.

--

Composée essentiellement de personnel portoricain, le BFC fait partie de ces organisations communautaires importantes dans le South Bronx –avec le *United Bronx Parents (UBP), ASPIRA* et le *Puerto Rican Legal Defense and Education Fund* (PRLDEF) qui menèrent une lutte pour l'éducation bilingue dans les années 1960-1970, et plus largement contre la marginalisation sociale et économique de la population portoricaine new-yorkaise. Le BFC, UBP et ASPIRA naissent toutes dans les années 1960, à la suite du mouvement pour les droits civiques. Comme l'indique le parcours de Reggie aux *Blacks Panthers* et au BFC parallèlement[275], il serait erroné de penser ces organisations communautaires seules, sans les replacer dans une constellations d'organisations et de mouvements politiques qui se développent dans les années 1960-1970. Plusieurs travaux sur le mouvement *Black Power* montrent la *fertilisation croisée* entre mouvements sociaux latinos, africains-américains ou

[275] Sa présence au sein du BFC, tout comme ses relations avec des membres du Young Lord Party semblent contredire l'image d'un mouvement Black Panther ségrégationniste et hostile aux autres mouvements non africains-américains.

asiatiques[276]. Les discours sur la pauvreté, la dé-industrialisation ainsi que le renouveau urbain ont favorisé ces rapprochements entre mouvements africains-américains et portoricains, explique l'historienne Song-Ha Lee, en obligeant ces derniers à prendre des positions politiques en tant que minorité raciale. C'est d'ailleurs en s'auto-identifiant comme une minorité que les leaders associatifs portoricains purent bénéficier des fonds alloués aux programmes de la « guerre contre la pauvreté ». Le South Bronx offrait par ailleurs un espace de partage de luttes entre portoricains et africains–américain [277] rendant possible la mobilisation des deux communautés autour des mêmes enjeux[278]. Cette participation à ces programmes fédéraux contribua à transformer la conscience politique de ces mouvements, en prise à la lenteur des réformes et à la limitation des programmes. Ainsi note Song-Ha Lee, le mouvement de contrôle communautaire[279] (*community control*) émerge des frustrations quant aux politiques de la Guerre contre la pauvreté ou d'intégration raciale. C'est notamment autour de la revendication d'une éducation bilingue, que se fait la jonction entre des mouvements plus radicaux, tels que le *Black Panther Party* ou les *s Lord* ou encore les *Ghetto Brothers*, dont les membres sont plus jeunes.

Cependant, à partir des années 1970, le mouvement plia sous les pressions extérieures du *white backlash* ainsi que sous l'effet des divisions internes. La prise de conscience du poids électoral des populations africaines-américaines et portoricaines ouvrit par ailleurs de nouvelles perspectives de luttes. Celles-ci s'institutionnalisèrent lorsque les activistes, s'appuyant sur le pouvoir émergeant des organisations locales, tentèrent d'entrer sur la scène électorale, dans le conseil municipal ou dans les comités scolaires.

Ces dernières années, une importante littérature scientifique a montré la place centrale des mouvements latinos, asiatiques, ou plus spécifiquement portoricains, dans le mouvement pour les droits civiques entre 1960 et 1970[280]. L'historienne Song-Ha Lee qui a travaillé sur les organisation latino à New York, appelle ainsi à prendre en compte la place centrale de ces

[276] Voir : dans Lee, Sonia Song-Ha. *Op. Cit.*, 2014 : Pulido, Laura. *Black, Brown, Yellow, and Left Radical Activism in Los Angeles*. Berkeley: University of California Press, 2006. http://site.ebrary.com/id/10088449.; Ogbar, Jeffrey Ogbonna Green. *Black Power: Radical Politics and African American Identity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004. ; Araiza, L. "``in Common Struggle Against a Common Oppression'':The United Farm Workers and the Black Panthers Party, 1968-1973." *Journal of African Amercian* History, 94, no. 2 (2009): 200–223.

[277] Song-Ha Lee note qu'en 1960, le South Bronx est composé de 39% de portoricains et de 16% africains-américains. Selon l'auteure, East Harlem serait offrirait le même type d'espace de conjonction que le South Bronx.

[278] Les sociologues Aldon Morris et Naomi Braine indiquent que ces espaces physiques sont des « espaces libres où la résistance peut être envisagée, mise en action et tolérée » (*free spaces where resistance can be contemplated, acted out, and condoned* », p27. Voir Mansbridge, Jane J., and Aldon D. Morris. *Oppositional Consciousness: The Subjective Roots of Social Protest*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

[279] Sur le mouvement de *community control* portoricains, voir A. Black, *Op. Cit.* et S. Song-Ha Lee, *Op. Cit.*

[280] Pour une bibliographie complète, se référer à l'ouvrage de S. Song-Ha Lee, *Op. Cit.*

organisations communautaires portoricaines dans l'histoire américaine contemporaine et dans celles des mouvements sociaux.

Le projet de musée que défend Viviane montre les enjeux que représente la reconstitution de cette histoire pour les mouvements sociaux car est en jeu ici la reconnaissance des portoricains. Mais tous les acteurs ne se retrouvent pas dans cette histoire. Cependant, dans le cas du BFC, cette histoire s'écrit de façon homogène, par assimilation et intégration de l'histoire des Young lords ou des différents gangs du South Bronx, dont l'histoire propre n'est reconnue qu'une fois partie prenante de l'organisation. L'évolution vers une logique managériale gomme la critique politique plus radicale de ces mouvements à leurs débuts. Dans cette histoire muséifiée –par les médias, par les chercheurs ou encore les acteurs de ces *Non Profit* qui comme Viviane cherchent à faire reconnaître leur influence- du South Bronx en train de s'écrire, les groupes tels que les Ñetas ou les Latin Kings sont complétement exclus. Arrivé plus tard, en critique face à l'institutionnalisation du discours politique, ils n'ont ni les moyens ni la place de contester cette histoire en train de s'écrire. Au contraire des membres des Ghettos Brothers, qui trouvèrent dans le BFC un allié et un employeur, les Ñetas sont exclus de cette possibilité d'inclusion dans les associations de quartier et les *Non Profit*. Du fait de leur lente progression vers des organisations de type managérial de service au client, ces *Non Profit* se détachent de leur liens avec d'autres groupes plus hétéroclites dans le South Bronx, comme autrefois les *Young Lord*, les *Black Panthers* ou encore les gangs. Lorsque les Ñetas font leur apparition dans les rues de New York dans les années 1990, les organisations comme le BFC n'ont plus le rôle d'encadrement politique qu'elles ont pu avoir à la fin des années 1960-début des années 1970 –au moment de la *Great Society*-. Mais plus encore, conscientes de leur histoire, ces Non Profit entrent en compétition, entre elles et avec d'autres groupes, pour l'écriture de l'histoire de la lutte politique dans le South Bronx, au détriment des Ñetas ou même des Latin Kings.

2) SEBCO : du Non-Profit au for-Profit

- *Le « Mini-Empire »*[281] *de Father Gigante*

Lorsqu'en 1968 Father Gigante, lance SEBCO, pour le *South East Bronx Community Organization*, le South Bronx se trouve dans un état de déclin urbain tant la détérioration de son parc immobilier est avancée. Assisté par le « *Model Cities Program* »[282], SEBCO travaille avec des planificateurs urbains, des membres de l'administration Lindsay -maire de New York de 1966 à 1973, accusé d'être responsable de la crise financière de la ville par une politique trop favorable aux populations les plus pauvres[283] - afin de redévelopper l'infrastructure locale (immeubles en ruines, espaces verts abandonnés, etc.), avant de s'attaquer à la reconstitution du parc immobilier. Entre 1975 et 1978, SEBCO développe, avec l'accord du *United States Department of Housing and Urban Development* (HUD)[284] la réhabilitation de plusieurs immeubles[285] laissés à l'abandon et construit un premier immeuble (le Maria Estela Houses I, 236 appartements). Constitué légalement en tant que *Not-for-Profit organization*, SEBCO Development Inc[286], crée en 1980 deux filiales, la SEBCO Mangement et la SEBCO Security (ou SENTRY), rejointe en 1985 par la Tiffany Maintenance. Les 3 organisations sont des *for-profit* employées par SEBCO Development (toujours *Non-Profit*) pour déléguer ses taches de maintenance, de sécurité ou de gestion de ses immeubles. Interviewé en 2001 par la journaliste du New York Times, Amy Waldam, Father Gigante explique que les trois filiales *for-profit* ont permis à SEBCO de devenir plus autosuffisant, puisque moins de la moitié de son budget annuel ($800,000) proviendrait, en 2001, de fonds gouvernementaux[287]. Très critique vis-à-vis de l'administration Giuliani (1994-2001) et de sa

[281] Waldman, Amy. "Mortality on the Mind, A Legacy on the Agenda; Father G. Is Out to Preserve Rebuilt Bronx." *The New York Times*, April 30, 2001, sec. N.Y. / Region. http://www.nytimes.com/2001/04/30/nyregion/mortality-mind-legacy-agenda-father-g-preserve-rebuilt-bronx.html.

[282] Programme expérimental mis en place par l'administration Johnson en 1966, faisant partie de la « guerre contre la pauvreté », consistant en une approche transversale (ou intégrée) travaillant sur plusieurs dimensions (jeunesse, école, habitat…).

[283] Cannato, Vincent J. "The Ungovernable City: John Lindsay and His Struggle to Save New York;" *The New York Times*, July 15, 2001, sec. Books / Chapters. http://www.nytimes.com/2001/07/15/books/chapters/15-1stcanna.html.

[284] Le HUD est l'équivalent du ministère du logement en France.

[285] SEBCO I et SEBCO II pour 360 appartements répartis sur 9 immeubles ; SEBCO III avec 200 appartements (*housing units*) ; SEBCO IV avec 100 appartements ; et Aldus III avec 173 appartements

[286] Il faut noter que, afin de devenir une *Non profit*, une organisation doit d'abord se constituer en société commerciale, désignée par le sigle Inc. de *Incorporated*. Pour cela, l'organisation doit être légalement formée en tant que *corporation*.

[287] Waldman, Amy. "Mortality on the Mind, A Legacy on the Agenda; Father G. Is Out to Preserve Rebuilt Bronx." *The New York Times*, April 30, 2001, sec. N.Y. / Region.

politique de financement des organisations communautaires dans les quartiers populaires[288], Father Gigante a tout de même réussi, entre 1968 et 2008, à obtenir des financements fédéraux (HUD), de l'État de New York (NYS Division of Housing and Community Renewal-DHCR ; NYS Housing Finance Agency-HFA), de la ville de New York (NYC Department of Housing Preservation and Development-HPD) et de deux importantes fondations (Entreprise Foundation ; Local Initiative Support Corp.-LISC). En 2008, Father Gigante, sur le point de prendre sa retraite, s'apprête à transmettre à son successeur un mini-empire constitué de 6,000 appartements nouveaux ou réhabilités dans approximativement 450 immeubles, deux *shelters* pour sans abris sous contrat avec le *NYC Department of Homeless Services* (DHS) et deux centres pour personnes âgés sous contrat avec le *NYC Department for the Aging* (DFTA). Depuis 1995, SEBCO a été choisi par le *NYC Housing Authority* pour privatiser la gestion de 90 immeubles appartenant à la ville. De son lieu d'origine, Hunts Point, SEBCO a développé des projets dans tout le South Bronx et, en 2001, l'organisation a repris en charge 25 immeubles gérés par la *Banana Kelly Community Improvement Association*, une autre organisation communautaire, agrandissant peu à peu son emprise sur le South Bronx.

- *Le profit et la discipline*

En 2011, malgré la crise économique dans laquelle est plongé le pays, pour répondre à l'expansion de SEBCO à Brooklyn dont l'ouverture de deux *shelters* pour sans abris, SENTRY, sa filiale sécurité, embauche 100 nouveaux employés[289]. Les *shelters* emploient 24h sur 24h, 7 jours sur 7, des gardes de sécurité. Mais SENTRY assure aussi la sécurité de centres médicaux, d'écoles et de bâtiments qui ne font pas partie des biens gérés par SEBCO. Lors de patrouilles de nuit auxquelles je participe[290], Miguel, le second en chef qui dirige le staff de nuit, se rend, en voiture, de bâtiment en bâtiment. À l'intérieur de chaque résidence,

---

http://www.nytimes.com/2001/04/30/nyregion/mortality-mind-legacy-agenda-father-g-preserve-rebuilt-bronx.html.

[288] Sur les différentes politiques en matière de gestion des populations sans-domicile dans le South Bronx, voir infra.

[289] Chaque employé à SENTRY est enregistré auprès du *New York State Division of Licensing Services* et doit avoir validé un stage de formation d'une durée 8 à 16 heures. Les thèmes abordés lors des formations dispensées par SENTRY sont les suivants : l'éthique, le professionnalisme, les réponses d'urgences, le contrôle de la foule, la prévention des incendies et la façon d'agir lors de confrontations avec les gangs. Chaque employé doit écrire un rapport à la fin de son service.

[290] Avec l'autorisation du directeur de SEBCO, j'ai pu participer plusieurs fois par semaine à des patrouilles, de nuit ou de jour, pendant une période de trois mois de novembre 2011 à janvier 2012.

un garde est chargé de vérifier qui entre et qui sort et d'autoriser ou non les visites[291]. Contrôlées 24 heures par jour par SENTRY, les entrées de ces immeubles ont un air de *gated communities*.

À l'approche de Noël, Miguel se rend sur le Southern Boulevard, discuter avec les commerçants. SENTRY, me dit-il, a été contacté pour s'occuper de la sécurité des magasins et des vitrines de la rue. De fait, SEBCO fait partie d'une *Business Improvement District* (BID), mis au service des commerçants de la zone afin d'assurer la croissance économique et la stabilité des boutiques partenaires. En engageant sa filiale SENTRY, SEBCO Development prend en charge l'aspect sécuritaire en lien avec la police new-yorkaise (NYPD)[292]. Cette dernière transmet un rapport à la BID donnant les informations sur ses stratégies autour de la prévention du crime. En collaboration avec le NYPD, la BID a installé une série de caméras vidéo, contrôlées par le precinct 41 du NYPD et financées par le budget propre de la BID. La BID a aussi lancé une vaste opération de nettoyage du boulevard, en finançant des ramasseurs et balayeurs de rue pour débarrasser régulièrement les trottoirs des détritus. De son côté, Miguel fait régulièrement des rondes de nuit avec son 4x4 noir, afin de vérifier que le boulevard est tranquille. Des trois filiales *for-profit* de SEBCO Development qui se sont agrandies, SENTRY est celle qui rapporte le plus à SEBCO, avec plus de 3 millions de dollars annuels pour 140 surveillants, payés entre 8 et 15 (pour les plus expérimentés) dollars de l'heure[293].

En 2013, SEBCO gère quatre *shelters* pour sans domicile fixe dont deux sont exclusivement réservés aux hommes. L'organisation y emploie des travailleurs sociaux, des conseillers en emploi et des conseillers en addiction venant des diverses filiales. Sur une période de 3 mois, entre novembre 2011 et janvier 2012, j'ai arpenté le jour et la nuit les couloirs du *shelter* pour homme sans-abris *Father Smith Residence*, servant des déjeuners le midi, discutant avec la dizaine de gardes, passant du temps dans les bureaux de Mr. Paul, le directeur, ou avec les conseillers sociaux et le personnel de maintenance. Un matin, alors que je passe dans les couloirs de l'administration, situés en sous sol du Shelter, Mr Paul avec qui j'entretiens une relation cordiale, m'appelle.

[291] Dans les s*helters* pour sans-abris, aucun domicilié n'a le droit de recevoir de visite. Dans les résidences de SEBCO, les domiciliés peuvent avoir de la visite dans des horaires limités.
[292] http://www.southernblvdbid.org/pdf/annual%20report%202013.pdf
[293] Le salaire minimum aux Etats-Unis étant de 7,25 dollars de l'heure.

MR. PAUL : Martin, est-ce que tu pourrais m'aider ? Tu te rappelles du Canadien [*depuis quelques semaines, le shelter accueille Jacques, un canadien français de 65 ans qui est arrivé sans papier et complétement déboussolé]* ? Il faut que je règle sa situation et je voudrais que tu appelles sa sœur là-bas, au Canada, pour lui expliquer où est son frère.

Martin : Si tu veux, mais je lui dis quoi ?

MR. PAUL : Tu lui dis que c'est très préoccupant. Je passe sur le fait que son frère est sale et ne veut pas se laver, mais il n'a aucun argent, perd complétement ses esprits et ne veut pas chercher d'emploi. On a besoin de son passeport ou d'une pièce d'identité pour le renvoyer chez elle.

Martin : Mais c'est pas pour cela qu'il est là justement ? Pour que vous puissiez prendre soin de lui ?

MR. PAUL : ah non, on n'est pas les services sociaux. Je dois gérer un business moi. Si mes gars [*les sans abris qui résident dans le shelter*] restent plus de deux mois, je me fait engueuler par le directeur [*de SEBCO*]. Parce que dépassé ce délai, on n'a plus de subvention de la part du DHS.

(…) Et alors c'est la galère pour ceux qui restent. Une fois qu'ils dépassent ce temps là, ils sont renvoyés dans d'autres services. Et là, c'est l'enfer pour eux. Si Jacques rentre dans le système, ça ira de pire en pire et il n'en ressortira jamais. À la fin, les gars meurent dedans.

La conversation avec la sœur dure quelques minutes. Mal à l'aise, lui expliquant que je ne suis pas employé à SEBCO, j'essaye de lui fournir les informations nécessaires tout en la rassurant sur l'état de santé, tout de même préoccupant, d'un frère qui a disparu depuis plus de dix ans. Après que j'ai raccroché, Mr. Paul, fatigué de sa journée et affamé, me propose de sortir marcher dans le quartier.

MR. PAUL : C'est une industrie. Tout ça, j'en peux plus. Tu vois les mecs entrer, et tu te dis qu'ils vont surement y rester. Ils arrivent directement de Bellevue[294], et nous, on est censé les

[294] Les hommes sans domicile accèdent à un shelter à travers le centre de Bellevue, sur la 30e rue à Manhattan qui les redistribue ensuite aux autres *shelters* de la ville. À Bellevue, les personnes sans abris obtiennent un numéro, le *HA Number*, qui servira pendant tout le temps de leur passage dans le système de *shelter*. Une fois attribué un nouveau *shelter*, ils n'ont pas le droit d'en changer. Ils doivent y revenir chaque fois qu'ils ont besoin d'un lit et ne peuvent aller dans un autre *shelter.* Voir Siener, Christian D. "'A Rock My Pillow and the Sidewalk My Bed': Homeless Geographies of New York City," 2011.

prendre. Et les boîtes de *shelters*, elles ne font que pomper du fric au Department of Homeland Services, au Department for the Aging (DFTA), au Housing Preservation and Development (HPD), ou je ne sais quel département. Les Non Profit font du profit sur les *shelters*. C'est la nouvelle poule aux œufs d'or. Et moi, je dois passer mon temps à contrôler les gars, ceux qui ne veulent pas chercher du travail, ceux qui dilapident leurs coupons en alcool, ceux qui sont accros à l'héro ou au crack.

Martin : Mais en même temps, tu permets d'aider ceux qui n'ont pas de domicile non ?

MR. PAUL : À court terme, oui. Mais après ? Tu te rappelles de Shequan qu'on a amené à l'aéroport il y a une semaine [*Une semaine auparavant, nous avions convoyé un jeune de 19 ans dans les 4x4 de SENTRY à l'aéroport La Guardia pour le mettre dans un avion le ramenant en Géorgie dans de sa famille*] ? Et bien c'est la même chose avec Jacques. On a appelé sa famille pour qu'ils le reprennent. Mais au final, c'est lui qui s'était barré de Géorgie. Problèmes familiaux, mais aussi manque d'emploi. C'était un jeune bien, juste sans boulot qui a cru que New York en regorgeait. Et puis, il y a aussi ceux qui viennent dans la ville parce que c'est un eldorado de *shelters*…

Coincé entre une direction qui le contraint à faire du chiffre, des pensionnaires parfois violents et toujours perdus dans les demandes constantes de l'administration et les attentes de la ville et de l'État de New York, Mr. Paul me dit étouffer dans son travail. Quelques mois après notre balade, il est déplacé dans un autre bâtiment de SEBCO, à Brooklyn.

--

Quatre années après la fin officielle de la grande récession qui s'est abattue sur les Etats-Unis avec la crise de 2008, le taux de pauvreté et de personne sans abri[295] reste constant à New

[295] Par ailleurs, la situation de sans-abris excède la question des hommes seuls puisqu'un rapport du ICPH de 2012 indique que l'instabilité économique et les problèmes de logements –liés à une combinaison de facteurs dont la gentrification croissante remontant vers le Nord de Manhattan et le manque de logements pour faible revenus- poussent 37% des familles du South Bronx (le plus haut taux sur l'ensemble de New York) à déposer une demande de *shelter*. 56% des familles dépensant plus de 30% de leur revenu dans le loyer, le South Bronx a le plus haut taux (14%) de surpeuplement de la ville de New York et un manque sévère d'appartements disponibles à la location (4% vacant). Voir : http://www.icphusa.org/PDF/reports/ICPH_brief_ABronxTale.pdf et Citizens' Committee for Children, *Keeping Track of New York City's Children, 2009;* U.S. Cen- sus Bureau, *2010 American Community Survey 1-year Estimates;* U.S. Department of Housing and Urban Development, *The 2010 Annual Homeless Assessment Report to Congress;* New York City Department of Homeless Services, *Daily Census: Families with Children—December 12, 2011.*

York. C'est dans le Bronx[296] que le taux de pauvreté est le plus visible, puisque 30,2% de ses résidents vivent en-dessous du seuil de pauvreté[297] et 13,4% vivent dans l'extrême pauvreté[298]. Plus particulièrement, le South Bronx est le district le plus pauvre des Etats-Unis[299] et les familles du South Bronx sont trois fois plus susceptibles de devenir sans-abri que celles du reste de New York, et six fois plus qu'au niveau national.

En 2009, le *Government Accountability Office* (GAO) annonce que le gouvernement fédéral finance à la hauteur de 2,9 billion de dollars le *Federal Homeless Programs*[300], et en 2011, le *New York City Department of Planning* indique que la ville de New York détient parmi le plus vaste réseau de *shelters* aux États-Unis, avec ses 244 *homeless facilities*. Or, la concentration et la gestion de ces *shelters* ont été montrées du doigt par des organisations new-yorkaises de défense des sans abris, comme *Picture the Homeless*, qui critique dans un rapport de 2011 le « complexe industriel de shelter » (*shelter industrial complex*)[301]. *Picture the Homeless* note ainsi que l'argent alloué par la ville de New York (notamment par le *Departement of Homeless Services*-DHS avec un budget de 773 million de dollars) est mal investi, alors que le financement de programmes d'aide au logement pour les plus pauvres est quasiment nul (en comparaison, le budget de la *Housing Preservation and Development* est de 489 million de dollar, 63% celui de DHS)[302]. Dans son rapport[303], l'organisation indique que 199,981 personnes pourraient être logées (à savoir plus de la population totale des sans-abris) si la municipalité rendait accessibles les immeubles (3,551) et les lots (2,489) vacants (dont 10% appartiennent au gouvernement). Cela rendrait obsolète la solution des *shelters*. Picture the Homeless conclut ainsi qu'il ne s'agit pas d'une crise des sans abris mais d'une crise du

[296] Voir ICPH : http://www.icphusa.org/PDF/reports/ICPH_PolicyReport_OnTheBrink_HomelessnessARealityInTheSouthBronx.pdf

[297] Avec moins de 18, 310 dollar par année pour une famille de trois personnes

[298] Gagnant moins de 50% du niveau de pauvreté fédéral.

[299] Le taux de pauvreté atteint dans le South Bronx les 36,9% et celui de pauvreté extrême les 16,6%[299]. Voir ICPH : http://www.icphusa.org/PDF/reports/ICPH_policybrief_TheProcessofPovertyDestabilization_(Revised)%20022614.pdf

[300] "Is The US Government Wasting Money on Homelessness? – Poverty Insights." Accessed October 16, 2014. http://www.povertyinsights.org/2011/03/28/is-the-us-government-wasting-money-on-homelessness/.

[301] Le terme renvoie à celui de « *prison-industrial complex* », décrivant l'expansion rapide de la population carcérale aux Etats-Unis et l'influence politique des compagnies privées dans l'industrie carcérale. C'est l'activiste Angela Davis qui utilisa la première le terme de *prison-industrial complex*, lors d'un discours enregistré en 1997. Voir : *The Prison Industrial Complex*. San Francisco, CA: AK Press Audio, 1999.

[302] *FY2010 Executive Budget Proposal* Office of the Mayor, New York City, 2010. http://www.nyc.gov/portal/site/nycgov/menuitem.c0935b9a57bb4ef3daf2f1c701c789a0/index.jsp?pageID=mayor_press_release&catID=1194&doc_name=http%3A%2F%2Fwww.nyc.gov%2Fhtml%2Fom%2Fhtml%2F2009a%2Fpr193-09.html&cc=unused1978&rc=1194&ndi=1

[303] Voir, Rapport de la Picture the Homeless : Banking on Vacancy. Homelessness and Real Estate Speculation : http://picturethehomeless.org/Documents/Reports/PH01_report_final_web.pdf

logement liée à la spéculation immobilière, et qui trouve sa source dans une série de décisions politiques.

De fait, dans les années 1970, la ville de New York a été l'épicentre d'une crise fiscale majeure, survenant dans le sillage de la désindustrialisation et la suburbanisation des villes nord-américaines. Ces deux processus structurels ont donné lieu à l'augmentation du taux de chômage et de personne sans abri[304]. Les diverses administrations post-crise ont alors réorganisé leur politique économique et urbaine autour des principes de privatisation et d'austérité[305]. À partir des années 2002, sous l'administration Bloomberg (2002-2013), la ville de New York a progressivement néolibéralisé ses principes de gouvernance[306], et la restructuration économique de la ville a été faite de façon à correspondre à l'idéal de ville globale, laissant de plus en plus de pouvoir au capital. Les efforts de la ville pour attirer sur le marché immobilier les classes supérieures ont donné lieu à une forte gentrification, incluant l'arrivée massive de commerce de luxe, de touristes et d'activités lucratives de loisir[307]. Dans le même temps, les hauts niveaux de chômage et de pauvreté ainsi que l'épidémie de cocaïne et de crack des années 1980 ont laissé certaines zones de la ville –dont le South Bronx- complétement décimées. Parallèlement, les aides sociales, pensions, programmes d'aides à la santé, accès aux logements abordables pour les classes les plus marginalisées ont été réduits de façon drastique[308]. La ville a enfin institué des loi anti-*homeless* ciblant, et criminalisant[309], les sans abris afin de débarrasser le downtown de sa populations la plus pauvre[310].

---

[304] Wolch, Jennifer R, and M. J Dear. *Malign Neglect: Homelessness in an American City*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1993, dans Siener, Christian D. "'A Rock My Pillow and the Sidewalk My Bed': Homeless Geographies of New York City," 2011.

[305] Voir Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005. et , 2005 et Mollenkopf, John H., and Russell Sage Foundation. *Contentious City: The Politics of Recovery in New York City*. New York: Russell Sage Foundation, 2005.

[306] Brash, Julian. *Bloomberg's New York Class and Governance in the Luxury City*. Athens: University of Georgia Press, 2011, *dans* Siener, Christian D. "'A Rock My Pillow and the Sidewalk My Bed': Homeless Geographies of New York City," 2011.

[307] Smith, Neil. "Toward a Theory of Gentrification A Back to the City Movement by Capital, Not People." *Journal of the American Planning Association Journal of the American Planning Association* 45, no. 4 (1979): 538–48, *dans* Siener, Christian D. "'A Rock My Pillow and the Sidewalk My Bed': Homeless Geographies of New York City," 2011.

[308] Brash, *Op. Cit.*

[309] Siener note ainsi qu'en 2004, la ville de New York procédait à 3,086 arrestations de sans-abris, contre 737 en 2000.

[310] À ce sujet, voir : Amster, Randall. "Patterns of Exclusion: Sanitizing Space, Criminalizing Homelessness." *Social Justice : A Journal of Crime, Conflict & World Order.* 30, no. 1 (2003): 195.
Mitchell, Don. "The Annihilation of Space by Law: The Roots and Implications of Anti-Homeless Laws in the United States." *Antipode* 29, no. 3 (1997): 303–35.
Snow, David A, and and Michael Mulcahy. "Space, Politics, and the Survival Strategies of the Homeless." *Journal of Planning Literature* 16, no. 3 (2002): 397–477.

Ces mesures sécuritaires, ainsi que la gentrification galopante de Manhattan sont à la source du déplacement de populations sans abris du centre vers le South Bronx[311], non préparé à gérer une telle surpopulation. Comme l'indique Randall Amster[312], dans cette logique « revanchist » l'administration s'est appuyée sur un contrôle disciplinaire institutionnel, à savoir les prisons et les *shelters*. En 1981, le *Callahan Consent Decree* de la Cour Suprême de l'État de New York _communément appelé *Right to shelter*_ a statué qu'il est de la responsabilité légale de la ville de fournir en habitation toutes les personnes dans le besoin. En conséquence, en 1993, est crée le NYC *Department of Homeless Services* (DHS) et de nouveaux *shelters* sont construits pour répondre à la surpopulation[313]. Depuis que le DHS est en charge de la gestion de la surpopulation des sans abris, le système de *shelters* est presque entièrement délégué à un tiers secteur, par le biais de contrats de maintenance ou par le développement de programmes attribués à des organisations *Non-Profit* ou des corporations privés de logement. L'administration conservatrice du maire Rudolph Giuliani (1994-2001) a accéléré cette stratégie si bien qu'en 2007, 95% des shelters de la ville sont gérés par une organisation autre que la ville de New York[314]. En 2013, le maire Michael Bloomberg s'en prend violement au *Right to Shelter*, laissant entendre que le décret obligeait la ville de New York à accueillir toute la population sans-abris de l'ensemble des Etats-Unis[315], avançant que 10%[316] des familles en shelter viennent d'une autre ville que New York[317].

Le South Bronx accueille une grande partie de ces *shelters*. De fait, beaucoup des organisations communautaires se sont reconverties dans la gestion de *shelters*, passant de *Non-Profit* à *For-Profit*, comme le dénonce Mr. Paul. SEBCO, mais aussi le BFC, gérent aujourd'hui un mini-empire constitué autour du système de *shelters* et financé par le DHS ou les autres directions de la ville ou de l'État. Cette ré-orientation transforme la nature des

[311] En effet note Sienner, depuis 2002, la population placée en shelter n'a fait qu'augmenter, passant de plus de 40% à ce qu'elle avait pu être jusqu'à présent. Voir Sienner, *Op.Cit*.
[312] Amster, *Op. Cit.*
[313] Sinner note que lorsque le décret est mis en application, quelque 36,000 personnes étaient sans abris à New York, alors que seuls 3,200 lits étaient disponible dans les shelters de la ville. Sienner*, Op. Cit.*
[314] New York City Department of Planning. 2007. Data Set for Selected Facilities and Program Sites. Available from http://www.nyc.gov/html/dcp/html/bytes/dwnselfac.shtml.
[315] Roberts, Sam. "New York as 'Safety Net' for Out-of-Town Homeless." *The New York Times*, March 17, 2013, sec. N.Y. / Region. http://www.nytimes.com/2013/03/18/nyregion/new-york-as-safety-net-for-out-of-town-homeless.html.
[316] PhD, Ralph da Costa Nunez. "When the Right to Shelter Isn't Quite Right." *Huffington Post*, July 24, 2013. http://www.huffingtonpost.com/ralph-da-costa-nunez/new-york-homeless_b_3644557.html.
[317] De fait, depuis 2009, l'administration Bloomberg c'est employée à mettre en place de nouvelles lois, plus punitives, permettant de rejeter des Shelter pendant une période de 30 jours, toutes personnes manquant un rendez-vous ou incapable de payer le loyer pour le cas de familles en shelters ou logement accompagné.
Voir : http://www.coalitionforthehomeless.org/our-programs/advocacy/legal-victories/protecting-the-legal-right-to-shelter/

organisations communautaires, qui se tournent vers la rentabilité économique et passent d'une défense des droits des populations marginalisées, comme ce fut le cas du BFC dans les années 1960-1970, à la gestion et au contrôle des populations pauvres. Dans le cas de SEBCO, cette transformation s'accompagne d'un investissement dans le domaine sécuritaire, avec le développement de SENTRY, qui s'occupe du contrôle et de la sécurité des shelters de SEBCO, contrôle de qui et pour qui, peut-on se demander.

Tableau 1: comparaison entre le comté du Bronx et la ville de New York

	Bronx County	**New York**
Population estimée en 2014	1,438,159	19,746,227
Pourcentage de population blanche en 2013	45,8%	70,9%
Pourcentage de population noire ou africaine-américaine en 2013	43,3%	17,5%
Pourcentage de population amérindienne (*Amercian Indian & Alaska Native*) en 2013	3%	1%
Pourcentage de population asiatique en 2013	4,2%	8,2%
Pourcentage de population hispanique ou latino en 2013	54,6%	18,4%
Unité d'habitation en 2013	516,424	8,126,026
Pourcentage de personne vivant en dessous du seuil de pauvreté, entre 2009 et 2013	29,8%	15,3%

Source : Source U.S. Census Bureau: State and County QuickFacts. Data derived from Population Estimates, American Community Survey, Census of Population and Housing, State and County Housing Unit Estimates, County Business Patterns, Nonemployer Statistics, Economic Census, Survey of Business Owners, Building Permits

Carte 5: Répartition des shelters dans le South Bronx

ICPH Institute for Children, Poverty & Homelessness
www.ICPHusa.org

City Council District 16

Vanessa L. Gibson

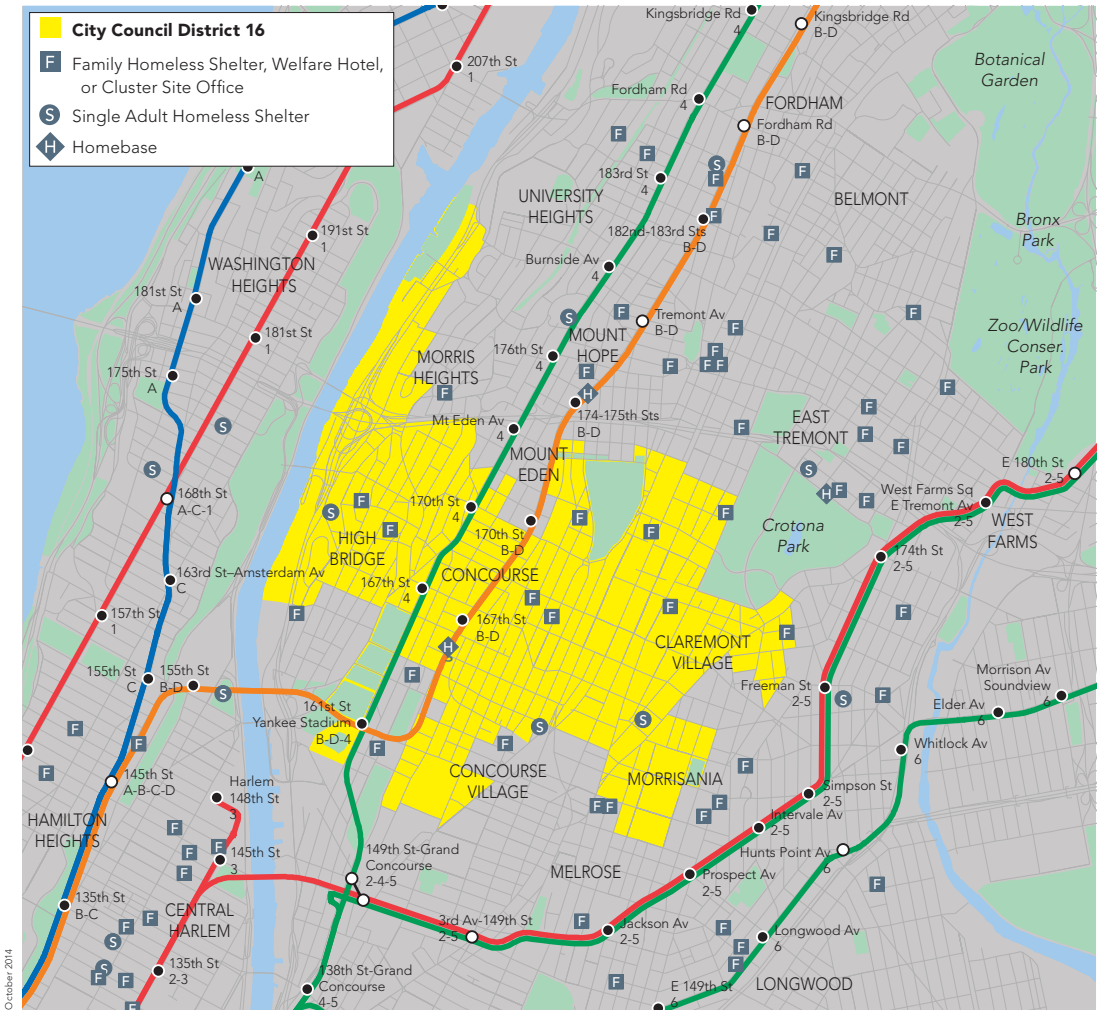
Ranking by Largest Number of Family Shelter Units

No. 2 out of 9 City Council Districts in Bronx
No. 4 out of 51 total districts in New York City

40 Percent of people live below the federal poverty level
35 Percent of households spend more than half their income on rent
18 Percent of residents are unemployed
9 Shelters serving **700** homeless families

Educational Attainment

Less than high school	39%
High school diploma/GED	26%
Some college or associate's degree	24%
Bachelor's degree	8%
Advanced degree	3%



October 2014

Source: U.S. Census Bureau, *2008–12 American Community Survey 5-year Estimates;*
New York City Department of City Planning, *Selected Facilities and Program Sites: October 2013.*

source : http://www.icphusa.org

L'évolution de SEBCO permet d'éclairer deux mouvements. Le premier est un mouvement de délégation de la part de la ville et de l'État de New York de la gestion voire de la construction de ses centres d'accueil des sans abris au bénéfice des organisations *Non-profit* ou des corporations privées de logement. Le deuxième est celui d'une privatisation des *Non-Profit* qui, comme SEBCO, développent des filiales et bénéficient des contrats de la ville ou de l'État dans une logique de profit. Elles participent de la création d'un marché vivant sur la pauvreté, alimenté par une politique du *shelter* qui maintient les individus dans la pauvreté et sous surveillance. Paradoxalement, ce sont les organisations créées pour les défendre qui sont en charge de *gérer* les populations les plus marginalisées. Sous teinte d'un discours d'entraide, et présentés comme le *re-batisseur*[318] modèle du South Bronx, SEBCO possède un ensemble de logements dans le South Bronx duquel il tire profit. Or, ce second mouvement de « *profitisation »* et de privatisation permet aussi de dépolitiser une série de décisions post-crise tout en écrivant une histoire d'un South Bronx se relevant du déclin urbain par la seule force de ses associations Non-Profit.

3) CCFY : le non-profit sous l'effet du profit

- *Le Non Profit sous les rentes du profit*

En novembre 2011, je rencontre le Révérend Rubén Austria par l'intermédiaire d'un professeur de John Jay College. Jeune, dynamique, presque charmeur, Rubén venait (en 2008), de lancer le *Community Connection for Youth*, une organisation communautaire *Non-Profit* dédiée à la recherche de solutions alternatives à l'incarcération des jeunes dans le South Bronx. Rubén essayait alors de monter un partenariat avec une équipe de sociologues et de criminologues de John Jay College[319] pour réaliser des études quantitatives et qualitatives sur l'impact de CCFY dans le South Bronx et sur les effets des politiques d'incarcération des

[318] Waldman, Amy. "Mortality on the Mind, A Legacy on the Agenda; Father G. Is Out to Preserve Rebuilt Bronx." *The New York Times*, April 30, 2001, sec. N.Y. / Region. http://www.nytimes.com/2001/04/30/nyregion/mortality-mind-legacy-agenda-father-g-preserve-rebuilt-bronx.html.

[319] *John Jay College of Criminal Justice* est un *College* de la *City University of New York* (CUNY) reconnu pour ses programmes en criminologie, science médico-légale et psychologie légale. Le *College* est partenaire, entre autres, avec le NYPD fournissant au personnel de la police de New York une série de cours à travers le programme *New York City Police Leadership Certificate Program.*

jeunes. Rubén eut la gentillesse d'accepter que je participe à divers programmes mis en place par son organisation, dont un programme de prise en charge des jeunes et un programme pour les familles. Le programme destiné aux jeunes ciblait des hommes ou femmes qui avaient eu à faire d'une façon ou d'une autre à la justice et qui avaient eu accès, à la place d'une incarcération en centre juvénile, aux programmes alternatifs proposé par CCFY. Il s'agissait principalement de réunions de groupes où les organisateurs animaient, à l'aide d'un *curriculum* mis en place par CCFY, des sessions de discussions autour de thèmes variés, tels que le rapport à la police, aux gangs, à la famille, à l'école, etc. Souvent, les discussions prenaient une tournure critique envers le travail policier ou l'administration pénitentiaire, notamment pendant la période où les lois Stop & Frisk étaient débattues dans les médias. Le programme pour les familles réunissait, tous les samedi dans une bibliothèque du South Bronx, les familles (parents et enfants) de ces jeunes. Après un déjeuner collectif servi par CCFY, parents et enfants étaient séparés pour des sessions de discussions. J'assistais, à la demande de Rubén, aux sessions avec les parents (majoritairement des femmes, à l'exception de Tony, le mari de Taysha, et beau père de deux enfants), où étaient abordés les rôles parentaux, les problèmes quotidiens et la façon de les gérer. Lorraine qui prenait en charge ces sessions, une femme portoricaine de 45 ans, enjouée et débordante d'énergie, menait les discussions sur la base d'un curriculum[320] mis au point par CCFY. J'ai ainsi assisté jusqu'à juin 2012 à toutes les sessions du samedi. C'est à la même période que je rencontrai Bebo, par d'autres liens, et que je commençai mes entretiens avec lui. Peu à peu, alors que je prenais connaissance de l'existence des Ñetas, je me faisais plus distant avec CCFY, non par désintérêt, mais parce qu'il fallait que je repositionne mon objet de recherche et je décidai finalement de me concentrer plus particulièrement sur les Ñetas. Le temps d'approche du groupe étant extrêmement long et difficile, j'avais moins de temps disponible pour les autres *terrains* connexes qui devinrent finalement secondaires. Je continuais d'assister aux réunions, pour ne pas perdre les amitiés que j'y avais tissées avec certains parents et ne pas modifier la dynamique qui s'était créée dans les discussion parentales –j'étais alors considéré par Lorraine et les parents comme un père en devenir (*dad in progress*) et donc à éduquer- et ne pas trahir la confiance qui m'avait été accordée[321]. À partir de mars cependant, Rubén me

[320] Ces curriculum sont des fascicules, encore appelés *Handout* où sont abordés divers thèmes, tels que : *Family Protective strategies, Peer presure,* etc. Ils permettent aux organisateurs des sessions d'avoir une ligne de conduite et proposent des exercices à mettre en pratique.

[321] Cette question de confiance est particulièrement épineuse sur ce terrain. D'une part, la confiance a été difficile à gagner auprès des Ñetas à New York, qui mirent du temps à m'accepter et avec qui j'ai du passer par une période de mise à l'essai, constituée principalement de rendez-vous annulés à la dernière minute par Mikey. D'autre part, m'impliquant de plus en plus auprès des Ñetas, j'ai pu passer moins de temps avec mes autres

demanda d'écrire systématiquement des rapports de ces sessions et de les remettre à Cherry, membre du *Criminal Justice Research Center*, un centre de recherche appliquée de John Jay College, travaillant avec des agences publiques pour évaluer leurs stratégies liées à la prévention du crime[322]. Evaluatrice de projet, Cherry devait ainsi établir deux rapports, l'un de moyen terme (*mid point implementation report)* et l'autre de fin d'année, rendant compte aux financeurs de CCFY, la ville et l'État de New York, de l'utilisation des subventions afin de pouvoir en demander le renouvellement. Je devais ainsi montrer à quel point les sessions aidaient, ou non (et Rubén fut précis dans le fait que je devais aussi pointer toutes défaillance) les parents. Mal à l'aise quant à la finalité de mes notes de terrain, j'acceptai cependant d'aider Rubén dans des recherches documentaires sur le type d'organisations qui tentaient, à travers les Etats-Unis, de réduire la violence dans les quartiers pauvres, afin de fournir des cas d'exemples à CCFY. En mai 2012, j'eus une réunion avec Cherry et Ruben à John Jay où il était question d'évaluer le travail de CCFY et l'utilisation des subventions. Cherry insistait sur le fait que CCFY devait montrer que ses programmes permettaient à l'État de gagner de l'argent à travers les alternatives à une incarcération onéreuse. Elle me fournit une longue liste d'articles et de livres à lire et synthétiser pour elle et Rubén et me demanda de lui envoyer chaque lundi mes rapports. Rubén et Cherry essayaient de mettre en lumière la façon dont CCFY avait généré des *best-practice* et je devais, à travers mes rapports et mes notes de lecture, en apporter une preuve qualitative (Cherry s'occupant des aspects quantitatifs en plus de la question des financements)[323].

---

contacts, souvent les premiers (car plus faciles), notamment CCFY, SEBCO ou encore le BFC. Les travailleurs sociaux avec qui j'ai pu entretenir des relations m'ont parfois fait ressentir leur déception quant à mes absences répétées. Surtout, ce monde du *Non Profit* fonctionne beaucoup au volontariat, et les organisation sont toujours plus ou moins à la recherche de volontaires pour animer leur activité. Dans le South Bronx, beaucoup de jeunes adultes blancs (sortant d'un MA à l'université et ayant besoin _ou voulant tout simplement_ s'impliquer dans une *cause sociale* pour faire gonfler leur CV) se retrouvent ainsi à travailler gratuitement pour des organisations communautaires, pendant des périodes plus ou moins longues (6 mois à 1 ans en général). Ces derniers sont acceptés avec ambivalence par les travailleurs sociaux (en majorité du South Bronx, portoricains ou africain-américains) qui voient en eux (entre autres) une expression des inégalités raciales, économiques et sociales (ces jeunes volontaires blancs viennent pour la plupart des grandes universités privées) qu'ils essaient de combattre, tout en ayant besoin d'eux pour faire tourner l'organisation.
Sur le volontariat dans les organisations communautaires, voir : Eliasoph, Nina. *Making Volunteers: Civic Life after Welfare's End*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011.

[322] Le *Criminal Justice Research Center* a mené depuis 1975, date de sa création, des études sur les efforts d'établissement de partenariat permanent entre la police et les organisations citoyenne afin de combattre le trafic de drogue dans la rue, une étude sur la participation des femme dans les crimes violents, ou encore des évaluations sur la réintégration de prisonniers dans la vie communautaire. Voir : http://www.jjay.cuny.edu/611.php

[323] Au terme de mon terrain auprès de CCFY, j'ai envoyé une dizaine de pages de synthèse et fourni une bibliographie d'une trentaine de titres. À mon retour à New York, après le mois d'août, mes contacts avec Ruben se sont compliqués. Mécontent de mon travail et du manque d'intérêt que j'accordais selon lui à ces rapports de terrain, il se rendait injoignable au téléphone. Ce n'est qu'après plusieurs mois que je pus obtenir un rendez-vous avec lui, où il m'expliqua être agacé par mon manque d'intérêt pour les rapports de terrains et le peu d'aide que

--

L'objectif annoncé de CCFY est de mobiliser les organisations de quartier et les organisations religieuses locales afin de développer des alternatives communautaires à l'incarcération des jeunes. Pour Rubén, et avec lui CCFY, l'incarcération des jeunes ne doit plus être la première réponse apportée par le système juridique. Celle-ci est inefficace, désastreuse pour les jeunes, et très coûteuse[324].

Depuis 2013, CCFY a agrandi son spectre d'actions, chapeautant d'autres organisations sur ces questions d'incarcérations juvéniles. CCFY s'emploie depuis lors à donner son expertise lors de consultations auprès des différentes agences liées à la justice juvénile, comme les cours pénales ; à former les organisations locales et le personnel religieux à gérer les situations liées à la justice juvénile ; à développer et faciliter des partenariats entre organisations communautaires afin de constituer une base de données sur ces questions. En 2014, le *Reseach and Evaluation Center* de John Jay a attribué à CCFY la médaille d'or pour ces programmes de justice alternative. Rubén a été appelé par le 40e precinct du NYPD pour aider à construire des relations entre la police du South Bronx et les diverses organisations communautaire afin de changer l'image de la police auprès des jeunes.

Mon expérience auprès de Ruben et de Cherry m'a permis de comprendre à quel point ces organisations communautaires dépendent de leurs financeurs. De fait, pour répondre à la demande de transparence et d'indépendance, CCFY doit prouver que l'argent obtenu à travers des subventions est bien investi. Pour cela, il lui faut non seulement ouvrir ses livres de comptes, mais montrer aussi des résultats quantifiables en termes d'actions sociales et de réussites. Cette demande à pour conséquence de pousser les organisations à individualiser leurs interventions et à centrer leurs actions sur la délivrance de services d'aide à la personne plus que sur une approche collective ou sur une critique plus large de la société.

La politique de CCFY consiste ainsi à aider, de manière individuelle et au cas par cas, des jeunes dans le système pénal, sans analyse de leur situation sociale. En traitant les jeunes

---

j'ai apporté à Cherry dans son travail. Je tentais de lui expliquer ma position mais c'est sur ce malentendu que nous nous sommes quittés.

[324] Lors d'une réunion publique dans le South Bronx, Rubén justifie ainsi le bien fondé de CCFY, précisant qu'envoyer les jeunes en prisons en dehors de la ville coûte 270,000 dollars par an à la ville et à l'État tout en étant un échec pour la future réinsertion des jeunes. Voir : "South Bronx Nonprofit Offers Ideas for the Community to Support Youth Returning from Upstate Detention." *NY Daily News*. Accessed October 17, 2014. http://www.nydailynews.com/new-york/bronx/south-bronx-nonprofit-offers-ideas-community-support-youth-returning-upstate-detention-article-1.1121833.

comme ses clients, l'organisation tend à dépolitiser les enjeux auxquels sont confrontés les enfants africain-américain et latino vivant dans le South Bronx tout en faisant circuler l'idée que seule la volonté individuelle, peut permettre aux individus de réussir. Cette individualisation des problèmes sociaux empêche toute politisation des situations, puisque celles-ci sont toujours renvoyées à leur relativité particulière, voire à leur dimension psychologique.

Conclusion

Le parcours des trois organisations communautaires que je viens de décrire, dessine une transformation, depuis les années 1960 à aujourd'hui. Tout d'abord, l'histoire du BFC montre à quel point une organisation ancrée dans le mouvement pro-indépendantiste portoricain a pu avoir un rôle central et fédérateur dans les années 1960-1970 dans le South Bronx. Le BFC a bénéficié des financements de l'État fédéral dans le cadre de la *guerre contre la pauvreté* pour développer des programmes sociaux – notamment autour des questions éducatives- et politiques – basés sur l'idée d'un contrôle communautaire et d'une implication des populations marginalisées dans la vie politique. Cependant, le tarissement des fonds fédéraux, dès la fin des années 1960 sous l'administration Nixon, et le transfert des pouvoirs politique et financiers aux États et aux villes obligent le BFC à réorienter ses programmes. Accompagnant les nouvelles demandes sociales mais aussi institutionnelles, le BFC développe une série de *shelters* et centres médicaux, délaissant sa vocation première -la lutte pour l'égalité dans éducation-, et sa philosophie centrale, -l'*empowerment* de la population du South Bronx- pour investir dans le secteur de la santé publique. Dans les faits, le BFC se professionnalise et se sépare d'un personnel devenu encombrant (Young Lord et Ghetto Brother), afin d'être compétitif sur le marché des financements. Perdant sa radicalité politique première, le BFC perd aussi sa base centrale dans le quartier. Lorsque le BFC est repris par une organisation plus importante, Allianza, il ne reste plus à Viviane que la quête de l'origine de son organisation, accélérant une forme de muséification de l'histoire portoricaine pro indépendantiste dans le South Bronx.

Les parcours de l'organisation SEBCO s'inscrit dans la même trajectoire, mais cette dernière à su tirer profit du développement du secteur privé et des mesures dérégulatrices mises en

places sous les administrations Reagan (1981-1989) et Bush (1989-1993), en créant des entreprises *For Profit*. S'engageant complétement dans le service des *shelters*, SEBCO a su attirer les financements publics de la ville et de l'État de New York, tout en développant un mini empire immobilier. Dans les faits, la *Non-Profit* SEBCO finance, par le biais des contrats publics qui lui sont accordés, ses filiales *For Profit*, accentuant plus encore le flou entre organisation *For* ou *Not for Profit*.

Finalement, CCFY, petite dernière dans le jeu des organisations communautaires, doit se plier aux règles du marché et démontrer que son action sociale est économiquement rentable. De fait, bien qu'étant une *Non* Profit, c'est la logique d'évaluation appliquée au secteur privé –de responsabilité et d'efficacité- qui est utilisée, et donc incorporée, par CCFY pour accréditer ses propres actions.

À partir de ces trois organisations, il est possible de lire une histoire des programmes de gestion de la pauvreté. Ceux-ci passeraient ainsi de la guerre contre la pauvreté –avec des programmes tels que ceux mis en place par le BFC- aux politiques de gestion et de contrôle de ces populations dans des *shelters*[325] – ouverts et gérés par SEBCO - et finalement à la criminalisation de la pauvreté – qui mobilise CCFY-. Ces programmes accompagnent les problématiques sociales telles que posées par la puissance publique –drogue dans les années 70-80 ; sans abris dans les années 80-90 ; criminalité dans les années 90-2000-.Au bout du compte, ces programmes sont eux-mêmes liées d'une façon ou d'une autre à l'évolution de l'intervention du marché dans les services sociaux.

La sociologue américaine Margaret Somers [326] qualifie de *market-driven governance*, l'intervention d'une rationalité liée au marché et au profit dans une gouvernance publique qui appréhende dès lors la gestion des problèmes sociaux par des solutions liées aux marchés. Concrètement, dans les organisations comme SEBCO, CCFY, et le BFC de la période 1980-2010, la logique du secteur privé est de plus en plus appliquée aux secteurs des services sociaux. D'une part, ces organisations sont évaluées comme des organisations *For-Profit* –sur leur capacité économique-, d'autre part, leurs solutions sont souvent liées au secteur marchand, comme c'est le cas de SEBCO. Dans ce dernier cas, les politiques publiques de *nettoyage* des rues de New York ont permis de créer un besoin –en places d'hébergement

[325] Dans ses travaux, l'historien américain Katz montre ce passage de la guerre contre la pauvreté à la guerre contre les pauvres. Katz, Michael B. *The Undeserving Poor: From the War on Poverty to the War on Welfare*. New York: Pantheon Books, 1990.

[326] Somers, Margaret R. *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008.

dans les *shelters*- dans le même temps que s'appliquaient des mesures de privatisation et de dérégulation de la gestion des centres d'accueil des populations précaires. En bout de course, les besoins sociaux ont été transformés en profit et avec la crise de 2008, les populations les plus marginales sont de plus en plus dépendantes de ces organisations[327], accentuant le phénomène décrit plus haut.

-

Il faudrait bien entendu nuancer ce parcours presque linéaire. Il n'y a pas l'imposition d'un modèle qui se résumerait à la loi du marché. L'intervention fédérale dans le champ de l'urbain est en effet loin d'être inexistante, mais elle se caractérise de plus en plus par des politiques d'investissements segmentées dans des domaines qui deviennent clefs (sans-abris, criminalité). Comme l'indique la sociologue américaine Michele Dauber, l'arrivée d'une rationalité du *Market-driven governance* n'a en aucune façon mis fin à l'implication du gouvernement dans les question socio-économiques. Elle a simplement offert de nouvelles manières d'amener le marché et sa rationalité du profit dans la gouvernance. L'anthropologue Vincanne Adams observe, dans son étude de l'assistance après l'ouragan Katrina à la Nouvelle-Orléans[328], la façon dont le gouvernement fédéral continue de financer le travail des *Non-Profit*, mais passe pour cela par l'intermédiaire d'organisation *for-profit*. Mais le rôle du gouvernement s'est vu transformé, et il n'est plus aujourd'hui que le spectateur-partisan d'une série d'institutions qui fonctionnent avec l'aide fédérale mais dans une logique gouvernée par le secteur-privé du business et sous des principes d'entreprises, où la compétition pour les ressources et la responsabilité de marché (*market accountability*) règnent.

Ces transformations génèrent de nouvelles questions quant aux responsabilités civiques, note Adams : « *l'idée que les citoyens devraient avoir le droit à une assistance pour le rétablissement (recovery assistance) juste parce qu'ils sont citoyens (…) devient rapidement remplacée par l'idée que ce type d'aide n'est pas un droit civique mais un choix moral (…)* »[329]. Dans le cas des *shelters* qui génèrent, d'une manière indirecte, des bénéfices substantiels aux *Non-Profit*, qui touchent pour les gérer des subventions étatiques, la question peut se poser. Ces organismes communautaires ne répondent pas aux mêmes régulations et

[327] Small, Mario Luis, Scott W Allard, and American Academy of Political and Social Science. *Reconsidering the Urban Disadvantaged: The Role of Systems, Institutions, and Organizations*. Los Angeles: SAGE, 2013.
[328] Adams, Vincanne. *Markets of Sorrow, Labors of Faith: New Orleans in the Wake of Katrina*, 2013.
[329] Adams, *Op. Cit.*, p 150
« *The idea that citizens should have the right to recovery assistance just because they are citizens (and have paid insurance or taxes for this sort of recovery help) becomes easily replaced by the notion that disaster recovery is not itself a civic right but a moral choice (…) ».*

responsabilités qu'un organisme public, alors qu'ils entreprennent les mêmes missions. Dans le cas du BFC et de son investissement dans la santé publique, on peut se demander si l'idée même public n'a pas subi une transformation radicale.

-

Au bout du compte, les effets de ces transformations des organisations communautaires sur le South Bronx et sur ses habitants sont de plusieurs natures. Il y a d'une part la perte de structures intermédiaires, stables et fortes, capables de porter une critique radicale et de représenter les populations les plus marginalisées. La perte de cette radicalité politique dans ces organisations, va de pair avec l'institutionnalisation et la muséification de la lutte portoricaine pro-indépendantiste dans le South Bronx. Or, cette histoire neutralisée politiquement rend légitime la place de ces organisations communautaires dans le quartier, évacuant complétement la place de groupes comme Les Ñetas. De fait, cette histoire en train de s'écrire est celle d'un South Bronx qui a réussi, par la force de ses associations communautaires locales, à se reconstruire dans les années 1980 après la crise des années 1960-1970. C'est l'histoire de la reconstruction physique du quartier, immeuble après immeuble, parc après parc. C'est une histoire de l'accession de certaines populations noires et portoricaines à des hauts postes dans les différentes administrations de la ville. Celle encore des commerces et entreprises portoricaines qui se sont développées dans le quartier. De cette histoire là, les groupes comme les Ñetas sont exclus, car leur présence est le miroir inverse de cette évolution. Pendant les années 1990, les Ñetas proposent un discours trop radical, trop politique, mais aussi trop désordonné et parfois violent. Encore aujourd'hui, les membres comme Mikey sont exigeants vis-à-vis des collusions et de la critique anti-système, refusant de travailler pour de grosses corporations et critiquant le système de *shelter* dont les organisations comme SEBCO tirent profit. Alors que des organisations comme le BFC ont pu encadrer et intégrer des groupes tels que les Young Lords ou les Ghetto Brothers dans les années 1970, la rencontre avec les Ñetas n'a pas eu lieu, individuellement et collectivement, dans les années 1990.

L'histoire du South Bronx des années 1960 et 1970 est largement connue des habitants du quartier. Young Lord, Ghetto Brothers. Cette histoire là, celle du New York en faillite, qui a su se redresser, les organismes communautaires et la presse new yorkaise en raffolent. La ville aime raconter sa propre légende. Celle d'avant Giuliani et de la naissance du Hip Hop. Mais celle des gangs de la fin des années 90-début des années 2000 est à la fois trop fraiche pour être réappropriée, et trop lointaine pour être remémorée avec exactitude. Il n'y en a pas

de trace dans les centres communautaires, pas non plus dans les rues, où les fresques murales sont réservées aux morts plus anciens. De cette écriture de l'histoire du South Bronx, les Ñetas sont exclus, du moins absents. Cela ne les empêche pas de produire, par écrit, leur propre récit. C'est ce que je vais analyser dans le chapitre suivant.

Chapitre 5 : Ethnographie des écrits Ñetas. Découverte et secret

Introduction : Les paper works

Plusieurs mois après avoir commencé mon travail de recherche au sein de diverses *Non Profit*, j'ai rencontré Bebo, avec qui je me suis rapidement lié d'amitié. C'est lui, comme je l'explique dans le chapitre un, qui m'a permis d'entrer dans le *Monde Ñeta*. Pourtant, ce n'est que deux ans après cette rencontre à New York, que j'ai pu véritablement, à partir de mon terrain à Barcelone et de la découverte des écritures Ñetas, entrer plus profondément dans ce *Monde*. Dans ce cas, la pratique du terrain multi-situé m'a permis de réinterroger mes expériences et données collectées à New York et de redéfinir mon objet de recherche. L'usage de cette circulation comme méthode et objet de recherche m'a permis de mettre à jour l'envers du *Monde Ñeta*, son double. Ce chapitre, plus narratif, retrace mon expérience de terrain, depuis la mise en scène du « *secret Ñeta* » -Pour qui ? Pourquoi ? Comment ?- à la découverte des écrits.

Quatre sortes d'écrits ponctuent la vie de *La Asociación*. Le premier concerne l'histoire que les Ñetas ont écrite d'eux-mêmes, de la vie de Carlos à la pacification du groupe. Le deuxième regroupe les règles et la discipline, ainsi que les punitions encourues pour les membres qui transgressent ces règles[330]. Le troisième est constitué des *mensajes de conciencia*, les messages à teneurs politique, personnelle ou spirituelle qui sont diffusés aux autres membres. Et enfin les lettres peuvent être adressées à une personne, un groupe de personnes ou à l'ensemble des Ñetas.

L'histoire, les règles et une partie de *mensajes de conciencia*, sont regroupées dans un petit livre de 76 pages, que les Ñetas en Espagne appellent le *guía liderato máximo* (littéralement, le guide du chef suprême), alors que les Ñetas aux Etats-Unis nomment *papers work*s (papiers de travail) une série de feuillets lui correspondant, et les Ñetas de Guayaquil ont les *siete libros* (les sept livres), contenant le *guía liderato máximo*.

Dans une première partie, je reviendrai sur les circonstances de ma découverte de ces écrits, découverte surprenante puisqu'elle intervint quelques deux ans après le début de mon terrain. Cette découverte m'a permis de mettre à jour et de clarifier ma position et de comprendre avec plus de finesse certains aspects de *La Asociación* qui échappaient à mon appréhension.

[330] Voir le chapitre 8 sur le droit.

Dans un second temps, je m'intéresserait à ce que les écrits font, performent et à ce qu'ils permettent de comprendre des relations entre les Ñetas. J'analyserai les correspondances entre le *leader máximo* incarcéré à Porto Rico et certains leaders à Barcelone ou New York, les messages de conscience envoyés et archivés en prenant l'exemple de Guayaquil et l'écriture d'un plan de « réunification mondiale », par le Padrino.

J'ai choisi de ne pas exposer ces écrits, puisqu'ils sont tenus pour secrets par les Ñetas. Il me semble que ce n'est pas mon rôle de dévoiler ce qu'ils contiennent et de trahir ainsi la confiance qui m'a été accordée. J'ai au contraire choisi de faire une ethnographie des écrits, et non des écritures, c'est-à-dire du pouvoir que ces écrits portent et transmettent plutôt que de leur contenu.

1) Suivre le livre, découvrir le secret

- *L'apparition de l'écrit*

En septembre 2013, je me rends pour la seconde fois à Barcelone rencontrer le Padrino. Je vis désormais à Madrid, où j'ambitionne de faire une partie de mon terrain. Bebo m'a en effet expliqué que les Ñetas de Madrid et de Barcelone se trouvent dans des situations différentes puisque les premiers sont toujours illégaux, et risquent emprisonnement et expulsion pour association de malfaiteurs, alors que ceux de Barcelone ont été légalisés depuis 2006. Bebo n'a pas gardé de contacts avec les Ñetas madrilènes et seul le Padrino peut m'y donner accès. J'arrive ainsi à Barcelone avec un projet de livre participatif[331] que je veux lui soumettre et qui devrait concerner les Ñetas à Barcelone et à Madrid. Le Padrino vient de finir un projet de film avec un cinéaste et un sociologue[332] et veut continuer sur cette lancée. C'est la première fois que je vais chez lui, dans la petite ville où il habite avec sa femme et son enfant, à une heure et demi de train du centre de Barcelone. Le lendemain de mon arrivée, nous décidons de passer la journée au calme en famille profitant du jour de repos du Padrino. En cette fin de

[331] Ce projet avait pour but de développer, à travers des entretiens de groupes et individuels, une réflexion sur le passage de *La Asociación* de Guayaquil à Barcelone. Pour plus de détails, voir en conclusion où je reviens sur le type de travail collaboratif que j'ai développé à New York et à Barcelone.

[332] Ce projet, intitulé Yougang, a été mis en place par le sociologue italien Luca Queirolo Palmas à Barcelone et Madrid entre septembre 2011 et août 2013. Il a donné lieu à la production d'un film collaboratif avec le réalisateur espagnol José González Morandi auquel le Padrino a participé, intitulé « Buscando Respecto ». Le film est en ligne sur le site du projet : http://www.yougangproject.com.

mois de septembre, il fait encore suffisamment chaud pour que nous puissions nous asseoir sur le balcon après le petit déjeuner, échappant ainsi au son de la télévision allumée en permanence. Est imprimée dans ma mémoire, une impression de calme et de plénitude, réconfort relayé par mes notes de terrains prises le soir même. La crainte d'envahir l'intimité du Padrino a été effacée dès le premier matin par la chaleur accueillante du couple. Impression qui ne fut jamais démentie lors des nombreux séjours qui suivirent.

Après que je lui ai expliqué mon projet d'enquête, le Padrino accepte de m'aider et de me mettre en contact avec les leaders de Madrid. Un des ses ami, Jeremiah, doit justement se rendre à la capitale, et le Padrino suggère que j'aille avec lui rencontrer deux *capítulos* madrilènes et leur proposer mon projet. Afin de faciliter ma rencontre, me dit-il, le Padrino décide de composer une lettre écrite que je transmettrai aux présidents des deux *capítulos*. C'est accroupi devant la petite table basse, que le Padrino commence à rédiger. Hésitant sur la tournure de la lettre et surtout sur l'en-tête, il pose le stylo, se lève et va fouiller dans une armoire du salon, de laquelle il extrait un porte-document bourré de feuilles dactylographiées. Il feuillète le lourd dossier avant de finalement s'arrêter sur une page. Une fois mémorisé, il remet le document dans l'armoire, qu'il referme. Revenant vers moi, il reprend la lettre et raye une partie de l'en-tête, relit le document et hoche de la tête. Intrigué, je lui demande ce qui n'allait pas dans la première formulation.

LE PADRINO : Ce n'était pas… correct.

MARTIN : Et qu'est-ce que tu es allé chercher dans l'armoire

LE PADRINO : Bah justement, j'avais besoin de retrouver le modèle de lettre.

MARTIN : Le modèle ?

LE PADRINO : Bah oui, chaque type de papier a un modèle, une forme avec des types d'en-tête particulière, des codes… tu vois, ici, je mets « *Asociacion pro-derechos del confinado Ñeta* », et ensuite le nom de mon *capítulo*. Comme c'est une lettre interne, je mets le nom réel des Ñetas, pas l'officiel… pas celui sous lequel on est devenu légal. De toute manière, celui-là, ce n'est qu'à Barcelone. Mais ouais, chaque papier à un modèle… plus ou moins.

MARTIN : Chaque type de papier ? Parce qu'il y en a d'autres ?

LE PADRINO : [incrédule] bah… ouais[333].

C'est la première fois que j'entends parler de documents écrits produits par les Ñetas. Une fois la lettre achevée, nous sortons à la recherche d'un *locutorio* ouvert pour la retranscrire sur l'ordinateur –en police de caractère Algerian sur le logiciel word[334]- et l'imprimer en deux exemplaires. Après me l'avoir faite relire pour s'assurer de la validité des informations, il appose à la suite d'une série de chiffres sa propre signature. 12.21.13.9.5.18.5. Chaque série correspondant à une lettre de l'alphabet, permettant d'écrire en message codé le nom de l'auteur de la lettre : « Lumière »[335]. Le Padrino a ainsi plusieurs noms. « Le Padrino », qui est son nom d'usage, sous lequel les Ñetas le connaissent, mais aussi tous ceux avec qui les Ñetas « travaillent », comme les policiers barcelonais, le personnel de la mairie[336]. « Lumière », qui correspond à son nom de code, connu par les Ñetas seulement et qui permet de garder son identité secrète, au cas où les lettres seraient interceptées.

Accédant à son compte Facebook, le Padrino contacte Bebo pour lui demander de m'écrire aussi une lettre expliquant que j'ai bien passé deux années auprès des Ñetas à New York. Celle-ci me sera transmise par Facebook et je devrai ensuite l'imprimer. Nous rédigeons finalement le détail du projet sur une page word, qui accompagnera le reste des documents.

De retour à l'appartement, le Padrino me donne les deux lettres en me demandant d'y faire très attention et de les cacher dans mon sac. À Madrid, détenir de telles lettres pourrait me causer des ennuis avec les autorités. Pourtant, il n'y est écrit que ce que j'ai pu lui dire à l'oral, à savoir la nature de mon projet et des propositions de travail. Le Padrino y décrit par ailleurs ma position, le type de travail que j'ai fait à New York et apporte son soutien au projet et à ma personne. Il demande aux Ñetas de Madrid de bien vouloir écouter ce que j'ai à leur dire. C'est, somme toute, comme il me le dira, une lettre de confiance, qui devrait me permettre d'entrer en contact avec les Ñetas madrilènes. Une fois la lettre rangée dans mon sac, le Padrino s'affaire en cuisine. La soirée s'écoule lentement devant la télévision. Nous ne reparlons pas de la lettre ni des projets.

Le lendemain matin, avant de partir prendre le train qui nous amène à Barcelone, je demande au Padrino si je peux regarder les documents qu'il a sortis la veille. Piqué par la curiosité, je

[333] Note du carnet de terrain.
[334] J'ai pu constater par la suite qu'il n'y a pas de modèle pour les polices de caractères. Seul le Padrino utilise la police Algerian, par préférence esthétique, me dit-il.
[335] Tout comme le nom « le Padrino », celui de « Lumière » est un nom que j'ai choisi afin de garantir l'anonymat des personnes de mon enquête.
[336] J'ai appris moi-même bien plus tard le nom complet de certains de mes interlocuteurs.

me demande s'il s'agit seulement de lettres qu'il a pu échanger depuis qu'il est Ñetas, où s'il existe d'autres types de documents. Ouvrant l'armoire pour en extraire le lourd porte-document, Le Padrino m'invite à m'asseoir à la table.

> LE PADRINO : Tu peux regarder. Mais tu ne peux pas les posséder, parce que tu n'es pas un Ñetas[337].

Ouvrant le porte-document avec une ostensible précaution, je découvre un trésor. Une centaine de feuilles parmi lesquelles seules une petite dizaine semblent être des lettres. Certains papiers écrits à la main, d'autre dactylographiés. Des dessins, des feuillets de prières et de psaumes, une série de feuilles portant l'en-tête « Norme ». Finalement, un petit livret d'environ 20 cm sur 10 cm, avec pour couverture le dessin d'une main faisant le signe Ñetas. Je n'ai pas le temps de l'ouvrir que Le Padrino, parti se brosser les dents, revient dans la pièce où j'étais resté seul pour ranger le porte-document dans l'armoire. Il faut se dépêcher d'aller à la gare. Dans le train qui nous mène à Barcelone, le Padrino rattrape son manque de sommeil. Avant de s'endormir, il m'explique que le petit livret s'appelle le *liderato*, me révélant ainsi l'existence du livre des Ñetas. Je pars le soir même pour Madrid. Tout d'un coup, l'écrit et l'écriture sont apparus sur mon terrain.

-

Ce n'est que plusieurs mois plus tard, en janvier 2014, que nous reparlons du *liderato*. Entre temps, j'ai fait plusieurs voyages à Barcelone, dormant à chaque fois chez le Padrino. J'ai ainsi eu l'occasion de passer beaucoup de temps avec lui et sa famille à son domicile lors de ses jours de repos, ou dans le train dans nos nombreux allers et retours entre la ville où il vit et Barcelone. Petit à petit, nous nous sommes rapprochés jusqu'à devenir amis, relation qui excède aujourd'hui le cadre strict de mon enquête. C'est au cours d'un de ces voyages que le Padrino, suite à ma curiosité sans cesse renouvelée, me parle du statut de *conviviencia* au sein des Ñetas. Afin de devenir Ñetas à part entière, un futur membre passe en effet par une période intermédiaire au contact du groupe, plus ou moins longue selon les règles internes de chaque *capítulo,* au cours de laquelle il apprend notamment l'histoire de *la Asociación*. Après en avoir parlé à Bebo, le Padrino me propose « d'entrer en *conviviencia* », ce que j'accepte.

[337] Notes du carnet de terrain.

Étant *conviviente*, je peux avoir accès à une autre sphère de l'expérience Ñetas, et notamment le *liderato*[338].

Plusieurs semaines plus tard, lors d'un voyage en train, le Padrino m'annonce qu'il a demandé à SuperOne, l'ancien président de la *Junta central* aujourd'hui dissoute, de lui envoyer le *liderato* par internet. Il l'avait lui-même perdu quelques années plus tôt, lors d'une fouille de police dans la rue qui eu pour conséquence la confiscation du livre. Afin de pouvoir m'enseigner l'histoire et les règles Ñetas, il doit récupérer le livre. Nous rendant dans un locutorio, nous imprimons ainsi les 76 pages au format A4 du *liderato*, que le Padrino garde chez lui. C'est ainsi que le *liderato* a pris une place importante dans nos échanges, et que j'ai pu comprendre parallèlement la place centrale que ce livre joue dans la vie des Ñetas.

-

En arrivant à Barcelone, j'étais conscient que le terrain dans le South Bronx avait été difficile, car je devais constamment négocier ma place au sein du groupe. J'avais tout de même eu l'impression d'approcher d'une certaine façon l'intimité du groupe lors des fêtes, en étant invité à plusieurs cérémonies spirituelles, en participant toujours aux manifestations et aux évènements qu'organisaient les Ñetas. Mais même Bebo, qui m'avait donné accès à « ses archives »[339] écrites - des articles de journaux sur les Ñetas dans les années 1990 et 2000- avait, avant de me tendre le classeur, enlevé certaines feuilles.

À deux occasions, je fus au contact, indirect et distant, avec les écrits Ñetas. Une première fois lors du déménagement de la Yas, la sœur de Mikey. Ce jour là, alors que je descends deux cartons remplis de papier, Mikey me lance : « Tu sais ce qu'il y a dedans ? Bah tu ne le sauras pas. C'est un secret réservé aux Ñetas »[340]. Ignorant sa remarque, énervé contre lui et la série de rendez-vous qu'il a annulés à la dernière minute, je me remets au travail. Nous

[338] Je tiens à préciser que mon entrée en *conviviencia* ne s'est pas faite dans le seul but de pouvoir lire le *liderato*. Il n'est pas rare par ailleurs que des anthropologues soient allés au bout d'un processus d'initiation, à des fins d'observation ethnographique. Prenant l'offre du Padrino comme une marque de confiance, j'ai décidé de m'engager un pas de plus dans mon terrain. De fait, mes relations quotidiennes avec les membres Ñeta à Barcelone n'ont pas changé sur le fond. J'avais déjà accès aux réunions de groupes, aux *Gritos* et aux soirées. Seule ma relation avec le Padrino a acquis plus de profondeur et nous avons commencé de longues discussions sur la philosophie Ñeta. J'ai toujours précisé, lors de mes rencontres, ma position de chercheur et le but de mon enquête. Même à Guayaquil où je suis arrivé avec le statut de *conviviente*, j'ai indiqué dès le début de mes discussions le but de mon voyage et de mes recherches. Pour une analyse de la place du chercheur et de ma sortie du terrain, voir l'épilogue.

[339] Bebo utilise lui-même le terme d'archives.

[340] Notes de mon carnet de terrain.

sommes en avril 2012, et nos relations se sont considérablement tendues, du moins de mon point de vue.

Une autre fois, lors d'une manifestation de rue, je rencontre une femme âgée d'une quarantaine d'année, dont on m'explique qu'elle va devenir Ñetas prochainement. Alors que je discute avec Mikey et Tony, elle s'approche de nous, sortant plusieurs feuilles d'une chemise plastique pour demander à l'un d'entre eux de l'aider à comprendre certains passages des « *paper works* ». Se tournant vers elle, Mikey lui explique que ce n'est pas le moment, mais qu'il l'aidera par la suite. Il lui demande de ranger les feuilles, tout en la félicitant de son entrain.

Pendant ma deuxième année de terrain, Mikey me propose, à plusieurs reprises, de rejoindre son *chapter*. De manière indirecte à chaque fois, en blaguant devant les autres et sans m'expliquer clairement les enjeux. Peut-être attend-il que je prenne les devants, une fois la proposition faite de sa part. J'en parle longuement avec Bebo, qui me le déconseille. Selon lui, Mikey pourrait alors m'interdire tout contact avec lui, m'obligeant alors à choisir mon camp. Sans refuser clairement, je détourne à chaque fois la discussion lorsque Mikey aborde la question. La position que j'ai alors, au sein du groupe, me parait claire, du moins au début de mon terrain. Je suis un jeune doctorant, venu à New York étudier les mouvements sociaux dans le South Bronx et l'évolution du quartier. C'est ainsi que j'ai rencontré Bebo qui m'a parlé des Ñetas, avant de me faire rencontrer Tony et Smokey. C'est ce que je leur explique, lorsque Bebo organise au début de ma première année de terrain, une rencontre dans un Mac Donald. Tony et Smokey assis en face de moi, je leur parle de mon désir de connaître les Ñetas et leur histoire de lutte.

- *Rencontre et mise en scène*

Ce n'est qu'un mois après cette introduction par Bebo, que je rencontre finalement Mikey. Nous avons déjà échangé plusieurs messages par email avant qu'il ne m'invite à venir à une réunion, sans m'en dire davantage. La réunion doit avoir lieu à Harlem, quelques jours plus tard, dans un théâtre privé.

Arrivé sur les lieux en avance, ne connaissant pas le visage de Mikey, je ne sais pas à qui parler et reste planté là pendant plusieurs longues minutes, interdit. Je suis finalement emmené à l'intérieur du théâtre, par plusieurs membres de la Zulu Nation. Mécontents de ma présence, ceux-ci m'interrogent violemment pendant plusieurs minutes. Coincé entre quatre colosses, je perds peu à peu confiance en me demandant comment je vais pouvoir sortir de

cette situation. Au bout de quelques minutes qui me paraissent une éternité, un autre homme, qui s'est faufilé derrière moi pendant l'altercation m'attrape le bras et me tire vers la sortie. Dehors, se retournant vers moi, abordant un sourire, l'homme qui se présentera plus tard sous le nom de Mikey, me regarde.

> MIKEY : C'est moi Mikey. Ils m'appellent « le fantôme » pour une raison. Je voulais voir ce que tu avais dans le ventre. On fait du travail sérieux nous, il faut que tu saches dans quoi tu t'aventures si tu veux bosser avec nous. J'avais tout prévu. Maintenant, tu dois repartir. Tu n'es pas accepté ici. On va faire une réunion entre plusieurs grosses familles de New York, pour parler de paix et d'actions. On se reverra.
> Merci d'être venu.

Encore tremblant de peur et de nervosité, je salue Mikey et me dirige vers la station de métro la plus proche. Assis dans le métro, je récupère mon souffle.
Plusieurs jours plus tard, alors que j'ai envoyé un email à Mikey lui demandant s'il est finalement possible que je travaille avec eux, je reçois la réponse suivante :

> MIKEY : Oui Martin. C'est tout à fait possible. Je voulais juste que tu comprennes à quel point notre sécurité est importante pour nous. Quand peut-on se rencontrer pour que je puisse avoir une idée claire de ton travail et de ce que tu veux faire ? J'espère que tu ne nous détestes pas. Mais dans un endroit où les activités violentes d'un gang (*gang banging*) sont considérées moins dangereuses que l'organisation d'un gang (*gang organizing*), nous devons tout faire pour nous assurer que nous ne sommes pas en danger. Respect ![341]

Je me suis longtemps questionné sur ces évènements, ne sachant pas si Mikey avait en effet organisé cette sorte d'entretien musclé (qui me parut sur le moment être une embuscade), ou avait simplement oublié de prévenir les autres membres de ma venue et était arrivé avec beaucoup de retard –mes deux années de terrains à New York confirmant au moins sa tendance à oublier les choses et à être toujours en retard. Quoiqu'il en soit, Mikey me

[341] Email de Mikey du 14 mai 2012. [341] Le plus troublant dans cette confrontation, c'est justement l'ambigüité sur l'identité de gang violent qui est mise en scène. D'un côté, Smokey me persuadait lors de notre première rencontre que les Ñetas n'étaient pas un gang, de l'autre, Mikey mettait en scène tout un imaginaire de gang – violence physique, groupe fermé et impénétrable, signe de main, hiérarchie, mystère- et m'indiquait clairement qu'ils étaient un gang. Or c'est cette ambigüité qui a été constitutive de mon terrain new-yorkais, ambigüité dont je ne pus me départir pour interroger, comprendre et mettre en mot les Ñetas.

montrait alors que j'étais un membre extérieur au groupe, et que celui-ci était entouré d'un certain secret.

Cette première rencontre est capitale pour comprendre la façon dont j'ai vécu ce terrain new-yorkais et le type de données que j'ai pu y collecter. Elle marque aussi du sceau des émotions qui y sont impliquées, le reste des relations que j'ai entretenues avec les membres Ñetas à New York. Au fil des mois, j'ai pu développer certaines complicités amicales avec quelques membres, être invité à des fêtes familiales et faire partie, dans une certaine mesure, du quotidien de Mikey, Tony ou encore Smokey. Mais quelque chose dans cet évènement, et finalement dans le reste de mon terrain, restait jusqu'alors résistant à ma propre compréhension et à son écriture. Pendant les deux années de ma présence à New York, je me suis persuadé que Mikey m'avait menti sur son tour de passe-passe, profitant d'un retournement de situation pour me donner une leçon, ou du moins me dire qu'il m'avait donné une leçon. Les occasions de passer du temps avec lui me convainquaient –ou peut-être cherchais-je à me convaincre- de son incapacité à être cohérent et régulier, à arriver à l'heure ou même arriver tout court à nos rendez-vous. Il me donnait l'impression de toujours me faire courir, alors que paradoxalement il continuait à m'inviter chez sa mère, lors de fêtes intimes. C'est d'ailleurs souvent grâce à lui que j'ai pu participer aux rendez-vous importants que les Ñetas organisaient. Petit à petit persuadé de son inconsistance (voir de son irresponsabilité), nos rapports ambigus –ou devrais-je dire mon rapport avec lui - teintaient jusqu'à ma compréhension de mon terrain. Pourtant, à de nombreuses occasions, je pus me rendre compte que Mikey n'entretenait pas avec moi ce type de rapport tendu que je pensais avoir avec lui. Ce qui le rendait d'autant plus impénétrable. J'avais l'impression de le/les connaître, tout en étant mis à l'écart et interdit de les comprendre vraiment. Cette expérience personnelle semblait m'empêcher l'accès à quelque chose de plus profond. Leur rapport à leur histoire, par exemple, demeurait incompréhensible pour moi, non traduisible en mots. Paradoxalement, je m'en sentais mis à l'écart dans le même temps que les Ñetas me livraient un discours (qu'il soit d'ordre langagier ou non) dans lequel semblaient manquer d'importants passages. C'est avec ce sentiment ambigu que je quittai New York, pour aborder mon nouveau terrain espagnol.

- Entrer dans le secret

Lorsque le Padrino me donne le *liderato*, la découverte revêt plusieurs sens. C'est une découverte dans le sens d'une mise à jour de mes données –les Ñetas ont produit de l'écrit (je

peux le voir)- une découverte dans le sens d'une mise à jour de ma position dans le *Monde Ñetas* – j'y dé- couvre qui je suis dans la relation (je suis reconnu et je connais ma position)-, et enfin une découverte dans un sens plus profond -la façon Ñetas de concevoir les relations et leur monde interne (je peux le percevoir). J'entre dans le secret (voir, connaître, percevoir).
Le *liderato* doit rester secret. C'est ainsi qu'il m'est présenté par le Padrino. Il est à la fois secret et sacré. Ce qu'il contient ne peut être diffusé, et il faut veiller au livre lui-même. Je ne peux le souligner, ni le faire tomber par terre.

> LE PADRINO : Tu ne peux pas écrire dedans [*dans le liderato*] Il faut le respecter, car il y a beaucoup de Ñetas qui sont morts pour lui, pour la cause et la philosophie qu'il renferme.

Pour autant, paradoxalement peut-être, je peux souligner dans la version électronique que le Padrino m'a transmise et que je consulte avec lui sur ma tablette numérique. Une fois imprimé, dans matérialité physique, le livre semble acquérir un tout autre poids sacré et se doter d'une force qu'il n'a pas sous forme électronique[342].
Quoiqu'il en soit, cette entrée dans le secret marque trois formes de découverte, qui sont reliées les unes aux autres. La première découverte est à entendre du point de vue d'une mise à jour de mes données. J'avais déjà entendu parler des *paper works*, mais sans jamais leur accorder une réelle attention. Bebo m'avait donné à lire certaines de *ses* archives et je fus en quelque sorte déçu de n'y voir que des articles de presse découpés. Cette fois-ci, le Padrino me donnait à voir l'existence d'une véritable institutionnalisation de l'écriture, que je décrirai dans le prochain chapitre comme une prise d'écriture. La lecture du *liderato* donne à *voir* l'*épistémè* Ñetas[343]. Ce n'est d'ailleurs qu'après une longue étude, avec le Padrino comme guide, que je peux mettre au jour une certaine forme d'*herméneutique* Ñetas, ou dit autrement, de manière de lire et d'interpréter le texte[344]. La découverte est pourtant de taille, puisqu'aucune étude sur les gangs n'a, à ma connaissance, explicité ce rapport particulier à l'écriture[345].
La deuxième découverte concerne ma position. Il s'agit d'une découverte dans le sens d'enlever ce qui couvre, le voile entre un eux et un moi. Pour accéder à ce livre j'ai en effet

[342] Je reprendrai dans le chapitre 6 la question de la matérialité des écrits, et des bouleversements que les évolutions techniques (Internet, Facebook) ont introduits dans le processus de prise d'écriture.
[343] J'entends par épistémè Ñetas, l'ensemble des connaissances et du savoir des Ñetas.
[344] Ce rapport à l'herméneutique Ñetas sera traité dans le chapitre 8.
[345] Pour une étude de la place de l'écrit dans la mafia sicilienne, voir Puccio-Den, Deborah. *«Dieu vous bénisse et vous protège !». La correspondance secrète du chef de la mafia sicilienne Bernardo Provenzano (1993-2006*)." *Revue de l'histoire des religions*, no. 228 (2011): 307–26.

du devenir *conviviente* –bien que l'accès au livre ne soit qu'une conséquence imprévue de ma démarche-. Accédant au secret, j'accédais à ce qui est de l'ordre de la reconnaissance, de ma personne, de mon statut, de ma position d'interlocuteur légitime. Cette reconnaissance ne fut pas brutale –si je peux dire- puisque je venais de New York avec la bénédiction de Bebo. Le Padrino avait alors déjà autorisé ma présence. Entrer dans le secret étendait cette reconnaissance à l'ensemble des Ñetas.

Finalement, la troisième découverte est celle de la mise à jour d'une *cosmologie*, me permettant de percevoir *une* des façons dont les Ñetas définissent leurs rapports au monde – ou dit autrement, comment ils se définissent et comment fonctionne leur monde. Entrer dans le secret veut dire qu'il y a un secret et que ce secret est constitutif du rapport que les Ñetas entretiennent entre eux. Il est la base de leur *Asociación*, ou du moins l'une d'entre elle. Le secret fait parti de ces nœuds qui font fonctionner la *Asociación*. Ce n'est qu'une fois le livre en main que je pouvais réévaluer mon terrain à New York. J'accédais alors à une forme d'interconnaissance, puisqu'étant reconnu et autorisé à entrer dans ce niveau de relation, j'en connaissais davantage sur eux.

--

> « (…) *Une société se révèle dans les modes selon lesquels elle établit ses relations avec l'extérieur –ce qu'elle fait voir et connaître d'elle-même- et selon lesquels elle utilise en son propre sein le secret, la dissimulation, les leurres de l'apparence* »
>
> Balandier [346]

Le secret, selon Georg Simmel (1991), se résume à une limitation de la connaissance réciproque. Selon cette approche interactionniste, le secret se situerait ainsi, nous explique André Petitat, « dans une dialectique de l'ouverture/fermeture à autrui, du savoir et du non-savoir réciproque »[347]. Cette ouverture repose sur l'exclusion, de ceux qui ne sont pas dans le secret. Le secret offre donc une tension qui permet de définir les contours du *Monde Ñetas*.

[346] Balandier, George, In Petitat, André, *Secret et lien social: actes du Colloque Secret et société,* Université de Lausanne. Paris ; Montréal: L'Harmattan, 2000. p 10.
[347] Petitat, André., *Op. Cit.*, p 10.

Ainsi, écrit Petitat, « le secret ajoute au monde visible un autre monde ; il dédouble le monde »[348]. Or l'articulation de ces deux mondes, la *pivotalité* comme l'écrit Petitat, s'est jouée singulièrement, dans ma propre expérience, dans le rapport au *liderato*. Le secret montre ce dédoublement des niveaux d'interactions que j'entretenais avec les Ñetas, me laissant dans un premier temps toute une part d'incompréhension qui fut dévoilée peu à peu en arrivant en Espagne. Le secret permet aussi la mise en place de procédures de reconnaissance. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, l'intime connaissance des secrets, et notamment de l'histoire, de *La Asociación* est une condition d'entrée dans le groupe. Cette connaissance est testée, lors des rencontres entre deux personnes se prétendant Ñetas. Connaissance et reconnaissance, le secret est donc un outil central dans le *Monde* éparpillé des Ñetas, permettant de passer d'un groupe à l'autre avec facilité mais aussi de distinguer les positions sociales de chacun. Un président se doit en effet de connaître le contenu des *papers works* puisque c'est à lui que revient d'éduquer le reste de son *capítulo* [349]. Être un membre c'est connaître le secret, autant que pouvoir être reconnu par les autres. Le secret est au cœur de la relation qu'entretiennent les membres entre eux, mais aussi avec l'extérieur. En dédoublant le monde, le secret fait émerger le *Monde Ñeta* dont il est un des pivots. Le secret est un langage de ce monde double.

À New York, ma relation avec les Ñetas a semblé presque toujours achopper et échapper à cette reconnaissance –de ma position, de ma recherche, mais surtout de la relation- puisque je n'étais pas *dans le secret*. Lors de notre première rencontre, Mikey performe l'existence de ce secret, puisqu'il met en scène la limite de mon entrée dans ce groupe. Cette performance est rééditée lors du déménagement de sa sœur, où l'on me demande de descendre un carton rempli, me dit-on, d'un secret que je ne peux ouvrir. C'est ce que l'anthropologue Zempléni[350] appelle la « secretion », l'exposition de signes de l'existence d'un secret, sans sa divulgation. Pour Mikey, l'enjeu est double. Cette dissimulation/exposition lui permet à la fois de *me tenir* –de garder intact mon intérêt- et de faire exister le secret. En effet, note Herzfeld,[351] c'est tout le paradoxe du secret qui doit être mis en scène de façon publique afin que son existence soit entérinée. Dans le cas de New York, j'irai encore plus loin, puisqu'il me semble que le secret doit être mis en scène pour qu'il continue, d'une certaine façon,

[348] Petitat, André., *Op. Cit.,* p 10
[349] Je reviendrai dans le chapitre 7 sur la dimension éducative et transformative de *La Asociación*.
[350] Zempléni, Andras. "Savoir taire: du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres." *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 1996. *In*, Jones, Graham M. "Secrecy." *Annu. Rev. Anthropol. Annual Review of Anthropology* 43, no. 1 (2012).
[351] Herzfeld, Michael. *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. *In*, Jones, Graham M. 2012, *Op. Cit.*

d'être opératoire et donc d'exister. En effet le secret dans ce cas produit une certaine *valeur* à travers à la fois l'exclusion des étrangers et l'inclusion des initiés. Mon exclusion permet, au contact de chaque situation où je suis impliqué, de revigorer l'importance du secret et par extension la valeur d'être initié[352]. De fait, mon exclusion de ce secret, une fois son existence mise à jour, me permet d'avancer que le secret est au fondement d'une relation sociale entre étrangers et Ñetas, dans laquelle les étrangers sont en quelque sorte complices. Du point de vue du terrain et de mes possibilités de collecte de données, ma relation avec les membres à New York s'est rapidement cristallisée autour de cette impossibilité de connaissance.

Au contraire à Barcelone, le Padrino me laisse entrevoir petit à petit les contours de « l'autre monde », et le dévoilement par degrés du secret a accompagné le processus de socialisation que j'ai entrepris[353] à ses côtés. C'est alors que je suis devenu reconnaissable, à défaut peut-être d'être connu, par les Ñetas[354]. Ce dévoilement a surtout induit une forme d'intimité, que Herzfeld nomme « intimité culturelle »[355]. D'ailleurs, cette intimité culturelle n'a été possible qu'à partir du moment où une forme d'intimité personnelle s'est établie entre le Padrino et moi, à la suite de mes séjours chez lui.

Le secret a une place centrale dans l'anthropologie note Graham Jones[356]. Chez Geertz, la forme de description par couches suggère que le cœur culturel ne peut être atteint qu'à la suite d'une série de révélations. Ainsi, note Jones, approcher la culture comme un texte qui requiert une interprétation présuppose l'existence d'un sens secret, caché, de perceptions rapides et légères (à l'opposé de denses). En tant que science sociale herméneutique[357], l'anthropologie et son « régime de révélation publique »[358], poursuit Jones, dépend de l'existence du secret comme condition pour son activité d'interprétation. Le secret est un objet vital et générateur de l'enquête ethnographique, précisément note l'anthropologue américain Taussig, parce qu'il reflète les préoccupations de l'anthropologie. Cependant, cette préoccupation pour le secret, et

---

[352] Je ne présume en aucun cas que ma seule présence permet au groupe d'exister, car ce type de relations eux/nous est caractéristique des relations qu'entretiennent quotidiennement les Ñetas avec leur monde environnant. Mais ma présence quotidienne et presque intime a pu être un élément renforçant l'existence collective du groupe.

[353] À ce titre, il n'est pas exclu que le Padrino me demanda de devenir *conviviente* afin de me gagner à la défense de sa cause. Par ailleurs, Simmel note que le cercle d'initiés partiels constitue une zone tampon permettant à la société secrète d'exister, d'une part en rendant étanche la sphère entre non initié et initié, et en protégeant la distinction entre *relier* et *séparer*.

[354] Je reviendrai en conclusion de partie sur les conditions de connaissance de l'*Autre* en anthropologie.

[355] Herzfeld, Michael. 2004, *Op. Cit.*

[356] Pour une bibliographie fournie des travaux sur le secret en anthropologie, voir Jones, Graham M. 2012, *Op. Cit.*

[357] Le critique littéraire Frank Kermode indique ainsi que l'herméneutique n'est possible qu'à la condition où le secret est considéré être une propriété essentielle des textes étudiés. Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

[358] Boyer, Dominic. *The Life Informatic Newsmaking in the Digital Era*. Ithaca: Cornell University Press, 2013. http://site.ebrary/id/10692339. *In* Jones, Graham M. 2012, *Op. Cit.*

a fortiori sa révélation perpétue, selon l'anthropologue Crook, une « préoccupation masculine pour la pénétration, la domination, et l'objectivation »[359] alors qu'elle tend à limiter la compréhension des cultures approchées à des « ordres cachés attendant d'être révélés »[360]. Il est intéressant de noter en effet que nombre d'études concernant le secret se sont focalisées sur leur révélation lors des cérémonies d'initiation, manquant de prendre en compte l'importance du secret dans les interactions quotidiennes[361] mais aussi les échanges non-normatifs des secrets. En effet, à Barcelone, le secret des *paperworks* ainsi que de leur contenu ne me sont pas révélés lors d'une initiation mais au contraire dans la durée d'un apprentissage qui s'étale sur plusieurs mois.

Ce que mon terrain permet de mettre à jour est la centralité –la *pivotalité* pour reprendre le terme de Petitat- de l'écriture dans le secret, à la fois dans l'existence du secret et dans sa transaction. Mon expérience de prise de conscience de l'écrit à Barcelone, New York et Guayaquil permet de faire apparaître l'invariant qui fonde l'essence de ces écrits, à savoir le pouvoir de secret qu'ils comportent. Par ailleurs, l'écrit est le *média*[362] par lequel le secret est traité et mis en circulation à l'intérieur de la sphère des initiés. Je montrerai par la suite les conditions du cycle de vie sociale de ce média particulier –à savoir la production et la circulation des écrits-, mais ce qui peut être dit c'est que les écrits sont le « véhicule par lequel les relations d'inclusion et d'exclusion ou de similarités et de différences sont modulées à travers les pratiques de dissimulation, de révélation, de révélation de dissimulation ou de dissimulation de sa révélation »[363]. Comme nous le verrons par la suite cependant, la matérialité de ce secret par les écrits comporte le risque d'une mauvaise interprétation de la part des membres ou d'une révélation non voulue. Ce risque est réduit par l'importance de la pratique herméneutique au sein du groupe.

C'est cette double expérience de rejet et d'inclusion qui m'a aidé à comprendre que la tension que produit le secret permet de construire en retour le *Monde Ñetas*. Le secret est à ce titre constitutif du *Monde Ñetas*, ou dit autrement, le *Monde Ñetas* repose en grande partie sur le secret. Le sens sociologique du secret est interne, dès lors que les Ñetas ont pris le secret

[359] Crook, Tony., and British Academy. *Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea: Exchanging Skin*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007. p3 *In* Jones, Graham M. 2012, *Op. Cit.*
[360] Crook, Tony., *Op. Cit*., p5
[361] Piot, Charles D. "Secrecy, Ambiguity, and the Everyday in Kabre Culture." *American Anthropologist* 95 (1993): 353–70. *In* Jones, Graham M. 2012, *Op. Cit.*
[362] Suivant l'utilisation qu'en fait Jones, par média, je ne désigne pas les technologies de la communication, mais plutôt les matérialités signifiantes qui sont utilisées pour établir et maintenir les rapports sociaux. Jones, Gaham M. 2012, *Op. Cit.*
[363] Ma traduction, *In* Jones, Graham M. 2012, *Op. Cit.* p 54

comme forme d'existence. Connaissance, reconnaissance, voilà l'un des attributs fondamental qui fait exister le *Monde Ñetas*.

Mais l'aspect multi-support de ces *paperworks* –feuilles détachées à New York, sept livres à Guayaquil, petit livret ou version informatisées sous Pdf à Barcelone- offre une diversité de prises en compte de ces écrits, et ne permet pas leur réduction à un type d'usage.

2) Actes d'autorités et écriture : usages et circulations des écrits

- *Porto Rico écrit au Monde : distance et présence du leader máximo*

En 2010, le *leader máximo* de l'époque, Ivan Rodriguez, exclut Bebo de *La Asociación* par une lettre adressée à l'ensemble des Ñetas de la prison de San Juan. Il m'est difficile de savoir si cette lettre fut publiée directement sur Facebook, ou si elle ne fut envoyée qu'aux membres Ñetas de New York qui la firent ensuite circuler. Bebo reste très silencieux sur le déroulé de cet événement. La lettre le déchoit de toutes ses fonctions de direction et de représentation. Les Ñetas en Espagne sont tout à fait au courant de cet épisode, ce qui me laisse penser qu'ils ont effectivement lu la lettre[364].

Ce n'est pas la première fois que Ivan Rodriguez s'adresse publiquement aux Ñetas. En effet, en 2003, il envoie une lettre aux Ñetas en Espagne en critiquant les violences qui y sont commises et va jusqu'à dire d'eux qu'ils ne sont pas de vrais Ñetas. Cette annonce provoque une véritable colère et entame le début de relations difficiles entre les Ñetas en Espagne et Ivan Rodriguez[365]. En 2013, Ivan Rodriguez est transféré à la prison fédérale du Colorado, ce qui l'empêche, selon les règles Ñetas, d'occuper la place de *leader máximo*. Il est remplacé par Papi Caro. Profitant de ce jeu de chaise musicale, le Padrino décide alors d'adresser une

[364] Le *leader máximo* n'est pas le seul à pouvoir exclure un membre. En mai 2014, par exemple, le *capítulo* de New York publie sur son compte Facebook une lettre expliquant pourquoi il a été décidé l'exclusion d'une membre Ñetas. La lettre est officielle et publiée en ligne, accessible à l'ensemble de ceux qui ont accès à la page internet.

[365] Rendue publique avant l'arrivée de Bebo en Espagne, il est possible que la lettre accélère le changement et favorise la pacification des Ñetas barcelonais. En effet, Ivan Rodriguez critiquait fermement les guerres contre d'autres gangs et la violence des Ñetas, rappelant aux membres vivant en Espagne la nature de la lutte politique de Carlos. En arrivant à Barcelone, Bebo propose ainsi aux Ñetas un changement radical et la pacification de leurs activités. Mais si ce voyage permit de créer de fortes relations entre Bebo et les Ñetas à Barcelone, il ne permit pas d'apaiser les tensions avec le leader portoricain.

lettre au nouveau *leader máximo*, afin notamment de lui parler de son projet de « réunification mondiale »[366]. C'est l'échange que j'ai retranscrit en introduction, entre le Padrino et Bebo.
Le *leader máximo* vient nécessairement des prisons de Porto Rico. C'est là qu'il est élu, semble-t-il, par les Ñetas de la prison. Ces procédures d'élections et de renouvellement du *leader máximo* sont opaques, même pour Bebo ou le Padrino, qui sont avertis, a posteriori, du changement de direction. Du fait de la distance et du type de terrain nécessaire, je n'ai pas pu en savoir plus à cette phase de ma recherche. Bebo m'a dit que depuis Carlos, sept *leaders máximo* se sont succédés à ce poste, mais il est difficile de vérifier ce chiffre.

-

Le *leader máximo* peut s'adresser aux Ñetas en dehors de Porto Rico de deux manières. Soit à l'oral, par téléphone, soit à l'écrit, par échange épistolaire. Dans ce dernier cas, les lettres transitent par un intermédiaire extérieur à la prison qui lui apporte directement le courrier. En 2014, Bebo me parle ainsi de la venue de Vera, l'intermédiaire de Papi Caro, à New York.
Vera fait partie du comité de soutien aux familles de prisonniers, une association à but non lucratif qui regroupe les familles des membres Ñetas et milite pour la reconnaissance de leurs droits. De fait, Bebo m'explique que ce comité est l'organisation sœur de *La Asociación* à Porto Rico. Mais alors qu'à Porto Rico les Ñetas n'ont pas d'existence hors de la prison, le comité de soutien est actif dans la rue. Une fois retourné à la vie civile, un prisonnier Ñeta perd en effet son statut de membre ainsi que toutes les positions hiérarchiques qu'il pouvait occuper jusqu'alors. Il redeviendra automatiquement membre dans le cas d'une nouvelle incarcération mais il ne retrouvera pas nécessairement son statut hiérarchique. Le comité de soutien aux prisonniers permet d'assurer le lien entre les prisons et la vie civile à Porto Rico, mais aussi entre les membres portoricains incarcérés et le reste du « *Monde Ñetas* ». C'est ainsi que Vera est envoyée à New York par Papi Caro, nouvellement élu au poste de *leader máximo* afin d'établir un nouveau pont avec les Ñetas de la ville américaine. Elle se rend dans le *chapter* du New Jersey où Bebo est depuis quelque temps *asesor* auprès de son président[367].
Vera est la *porta voz* (porte parole) personnelle de Papi Caro et c'est donc par elle que transitent les lettres qui lui seront dorénavant adressées. Elle s'assure de la bonne application

[366] C'est en ces termes que le Padrino me parle de son projet, en février 2013, alors que je passe quelques jours à Barcelone.
[367] En 2013-2014, après quatre ans d'exclusion, Bebo a été « blanchi », comme il me dit, par une lettre envoyée par Papi Caro à l'ensemble des Ñetas new-yorkais. Ne voulant par redevenir complétement actif, et toujours en conflit avec le *chapter* de New York, Bebo a décidé d'apporter son aide et sa connaissance au *chapter* du New Jersey.

des directives de Papi Caro et fait remonter ses observations au *leader máximo*. Papi Caro repose ainsi entièrement sur son intermédiaire qui détient un grand pouvoir au sein de l'organisation. Mais le pouvoir du *leader máximo* est important puisqu'il a la capacité d'exclure des membres du *Monde Ñetas*.

Les lettres échangées entre prison et la *calle* (*capítulo* de rue) sont fréquentes. Elles sont régies par un code particulier, m'explique Le Padrino, qui change parfois selon les lieux mais qui a pour finalité de cacher le contenu des messages et parfois les destinataires ou l'auteur à la surveillance pénitentiaire. Ainsi, le Padrino ne signe jamais de son nom lorsqu'il envoie une lettre en prison. De la même façon, il lui arrive de ne pas expliquer clairement le but de sa démarche. Certains mots sont préférés à d'autres, pour ne pas attirer l'attention des gardiens qui pourraient relire le courrier. Lorsque les lettres sont potentiellement compromettantes, les Ñetas se servent d'un prisonnier en autorisation de sortie, afin qu'il retranscrive à l'oral le message qui doit être délivré au destinataire. Cette méthode est utilisée pour transmettre une procédure d'exclusion du groupe ou l'arrivée d'un nouveau membre en prison.
Si le *leader máximo* peut exclure ou discréditer des membres Ñetas par lettre, il a le pouvoir de les réhabiliter au sein du *Monde Ñetas*. C'est par le biais d'une lettre que Bebo a été réhabilité[368].

-

La question du commandement de Papi Caro peut être interrogée par le couple distance/présence. En effet, Papi Caro est un chef qui dirige à distance, depuis l'espace de sa cellule, et toute son action vise à réduire cette distance. Yves Cohen distingue l'espace d'action immédiate (ou zone d'activité) et l'espace des effets (ou encore zone d'impact) à propos des techniques de *management* qui se développent dans les grandes organisations industrielles au XXe siècle. La zone d'activité de Papi Caro est ainsi constituée par sa cellule, l'espace de la prison et sa relation avec son intermédiaire ; alors que sa zone d'impact couvre l'espace où ses décisions sont appliquées. Or, la position de Papi Caro est paradoxale en ce que sa zone d'activité est particulièrement réduite, alors que sa zone d'impact semble aussi grande que le *Monde Ñetas* lui même. Pour cela, le *leader máximo* doit mettre en place une

[368] Qu'il s'agisse d'une exclusion ou d'une réhabilitation, ces procédures doivent se faire selon la règle. Tout *capítulo/chapter* peut décider l'exclusion d'un membre. La décision doit cependant se faire à l'issu d'un procès, où le membre mis en défaut a le droit de se défendre et de demander l'aide d'un autre membre pour assurer sa défense. Nous le verrons plus en détail en chapitre 8.

série de *techniques de la distance* visant à lier sa zone d'activité et sa zone d'impact, et à réduire l'écart entre les deux. Grâce aux échanges épistolaires, le *leader máximo* a su transporter sa présence à l'ensemble de l'espace Ñetas. Dans un mouvement inverse, l'utilisation d'un intermédiaire se mouvant dans le monde, comme Vera aujourd'hui ou Bebo auparavant, permet de transporter l'espace lointain auprès du *leader máximo*. Les liens téléphoniques privilégiés répondent à ce besoin, tout en faisant des interlocuteurs triés sur le volet des membres de la *clique*[369] de proches. Cette stratégie permet par ailleurs au *leader máximo* de développer ce que Yves Cohen appelle un *système de primes* visant à s'attacher durablement des yeux et des oreilles dans un monde qu'il *dirige* mais ne peut arpenter. Ce système fonctionne de pair avec une *technologie de l'effroi*, qui vient s'additionner à l'outillage de la distance du *leader máximo*. En effet, l'exclusion de Bebo permet de rendre à la fois effective la technique de distance du chef portoricain et de s'assurer du maintien de *son* ordre et autorité. Les lettres du *leader máximo* sont donc la matérialisation d'un pouvoir de type disciplinaire[370]. Pour autant, celles-ci ne marquent pas, comme c'est le cas de la Cosa nostra qu'étudie Puccio-Den, un tournant autoritaire de *La Asociacion*, puisque, comme nous le verrons par la suite, la verticalité des échanges avec le *leader máximo* est nuancée par une horizontalité des échanges entres les Ñetas -que ce soit entre les présidents pour la définition de plans de travail, ou les membres avec l'usage des *messages de conscience*-.

Cependant, l'œil du chef dépend du bon vouloir, et de la justesse du regard de ses intermédiaires. Incarcéré, le *leader máximo* est limité dans ses échanges épistolaires, puisque les lettres écrites ou les réponses sur réseaux sociaux virtuels doivent nécessairement passer par Vera. Comme l'indique Yves Cohen, le commandement à distance « ne repose pas seulement sur les techniques d'information, mais aussi sur une économie politique : qui dispose de quoi ? »[371]. Or, dans ce cas, le chef ne dispose de pas grand-chose, ce qui limite considérablement son pouvoir. Peut-être la puissance du chef existe-t-elle dans une forme de présence sacrée, plus ou moins dépourvue de force effective, mais qui gagnerait en autorité perpétuelle et universelle. De fait, la place du *leader máximo* dans le concret des vies des membres Ñetas à Barcelone, New York, Guayaquil semble minime, voire quasi inexistante.

[369] Yves Cohen note ainsi que la clique, en terme sociologique, « *désigne le tout petit groupe qui entoure un chef, à quelque niveau qu'il soit, et partage ses secrets et ses intentions non destinées au publics* ». p 565. Cohen, Yves. *Le siècle des chefs: une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940)*. Paris: Éditions Amsterdam, 2013. Je remercie Deborah Puccio-Den pour m'avoir indiqué la lecture de cet ouvrage.

[370] Sur l'écriture comme instrument de pouvoir disciplinaire, voir Puccio-Den, Deborah., *Op. Cit.* 2011. Deborah Puccio-Den cite par ailleurs Foucault pour une analyse de l'écrit comme instrument du pouvoir disciplinaire. Voir Puccio-Den., p 319.

[371] Cohen, Yves, *Op. Cit.,* 2013, p571

La distance avec le chef serait ainsi transmuée en rapport avec le sacré. Dans son étude sur les *pizzinis*, ces lettres que le chef de la Cosa nostra adresse aux membres de la mafia, Deborah Puccio-Den montre la mobilisation d'une stratégie épistolaire pour fabriquer les instruments du pouvoir du chef et exercer une autorité de type spirituel au sein de la Cosa nostra. Si cet argument a l'avantage de dépasser l'image stéréotypée du chef de gang opérant depuis la cellule de la prison où il se trouve –image bien souvent reprise dans les productions hollywoodiennes-, ce rapport au spirituel ne rend pas compte de la dimension punitive des lettres du *leader máximo* et de leur conséquence bien réelle en terme d'exclusion. Porto Rico constitue un pôle central dans le *Monde Ñetas*, dont les lettres ont des effets pouvant s'avérer tragiques dans la vie personnelle des membres, ce qu'illustre l'exclusion de Bebo. Par ailleurs, comme je le montrerai par la suite, ces lettres font aussi jurisprudence.

L'acte du chef portoricain me semble essentiel à deux titres. D'une part pour le chef lui-même, car son autorité en dépend. D'autre part, pour les membres Ñetas dans leur ensemble, car il est contingent de l'idée même de monde que j'ai avancée en introduction. Il me semble en effet que le monde s'appuie, entre autres, sur l'existence du *leader máximo* qui en est le pivot et le support. Autrement dit, au-delà de la question de la réalité de son autorité, son existence permet de faire tenir le monde[372]. Je rejoins ici l'argument d'une pragmatique des actes du chef, esquissé par Yves Cohen dans son étude sur le commandement et l'autorité au XIXe et XXe siècle. Les actes du *leader máximo* ne font pas seulement ce qu'ils sont censés faire (exclure, adouber, communiquer[373]), ils confirment aussi l'autorité, ou du moins l'existence du chef[374], et donc en miroir, l'existence de ceux qui ont un chef.

Yves Cohen nous invite justement à décliner les actions du chef selon l'espace et à penser ainsi, et aussi, ses actes en termes d'actes spatiaux. C'est donc une pragmatique des actes spatiaux que dévoile l'existence de ces échanges pluriels et qui consolide le *Monde Ñetas*. L'espace du chef portoricain est particulier, à la fois confiné à sa cellule et à la dimension du *Monde Ñetas*. Par leur circulation, les lettres rendent matérielle à la fois la présence du chef, et le monde qu'elles dessinent. Les lettres se font alors véhicules de l'imagination du chef et du *Monde Ñetas* pour ceux qui font partie de la correspondance. Le monde est à la fois mis en écrit poétiquement, par le tracé de la circulation de ces lettres, et imaginé, rencontré –lors de

[372] Cet argument plaide bien entendu en faveur d'une conception sacrée, ou plutôt symbolique, de l'autorité du chef. Mais de fait, je ne vois pas pourquoi il faudrait établir une distinction qui exclurait l'une ou l'autre des interprétations.

[373] De fait, je ne peux citer que ces deux exemples, n'ayant pas pu faire du terrain à Porto Rico. Je soupçonne cependant qu'ils sont plus nombreux.

[374] Voir Austin et Lane : Austin, J. L., and Gilles Lane. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Éditions du Seuil, 1970., dans l'ouvrage de Yves Cohen sur une pragmatique des actes du langages qui « disent ce qu'ils disent et en même temps disent qu'ils disent ». Cohen, Yves, *Op. Cit.,* 2013, p 622.

la réception des lettres- et ré-imaginé. La présence du chef est à la fois un mode de connaissance, explique Yves Cohen, -et donc de reconnaissance du Monde et de son secret- et une technique de surveillance. Enfin, la présence spectrale du *leader máximo* se matérialise par le document même, autant qu'à travers ses procédures de contrôle.

- *Mensajes de conciencia* et archive

Lorsque j'annonce pour la première fois en mars 2013 au Padrino mon souhait d'aller en Équateur pour poursuivre mon projet, il tente de m'en dissuader. Guayaquil est une ville violente où il ne peut pas assurer ma sécurité. Il a en mémoire les histoires de sa jeunesse, lorsqu'il était l'un des leaders de la zone Sud, l'une des plus grosses zones acquises aux Ñetas, perpétuellement en guerre contre les Latin Kings[375]. Mais devant mon insistance et après plusieurs mois passés à ses côtés, le Padrino accepte de m'aider dans ma démarche. Profitant de mon voyage, il me demande d'apporter des messages à certains Ñetas importants en Équateur. Depuis quelques mois en effet, le Padrino travaille à ré-unifier les Ñetas. Comme je l'ai décrit dans le chapitre 3, à la fin des années 1990 début des années 2000, le *Monde Ñetas* avait pour centre pratique New York d'où Bebo dirigeait le mouvement. Suite à la mise au ban de Bebo, les relations se sont plus ou moins effondrées. Depuis son compte Facebook, le Padrino est ainsi en pourparler avec les Ñetas du Chili, de Guayaquil et Bebo, afin de centraliser les initiatives et de coordonner le mouvement. Pour donner plus de poids à son projet, le Padrino veut profiter de mon voyage pour annoncer aux membres de Guayaquil le type de travail qu'il entreprend à Barcelone et il me charge d'apporter des messages écrits officiels et privés. Prenant ainsi contact (par téléphone ou Facebook) avec ces anciens amis, le Padrino m'organise un planning pour les semaines en Équateur. C'est grâce à lui que je rencontre Léon, qui viendra me chercher à l'aéroport de Guayaquil le 11 mai 2014 et chez qui je reste une semaine, ainsi que Daniel.

Plusieurs fois, le Padrino m'a parlé de Daniel, l'un des plus anciens Ñetas de Guayaquil, qu'il surnomme le « secrétaire de *La Asociación* » et qui a fait partie de son *capítulo*. Selon le Padrino, Daniel a en sa possession sept livres, qu'il a recopiés à la main sur de petits carnets et qui reprennent l'histoire complète des Ñetas. Avant que le Padrino ne parte pour l'Espagne,

[375] Par ailleurs, depuis son implication dans la *Junta central* à Barcelone et la pacification des Ñetas, plusieurs personnes à Guayaquil, me dit le Padrino, lui en veulent. Il reste inconcevable pour eux de faire la paix avec les Latin Kings.

Daniel lui avait donné ces livres. En Espagne, le Padrino, tombé dans la drogue, a commencé à dealer du crack. Sous surveillance policière, il a préféré donner les livres à d'autres présidents de *capítulos* avec qui il est aujourd'hui en froid. Puisque ces livres sont des manuscrits, il ne peut demander à Daniel de les lui envoyer par internet.

Daniel travaille comme garde sécurité dans une entreprise qu'a fondée à sa sortie de prison avec un de ses amis Ñetas. Nous le retrouvons près du centre commercial *Del Sur*, alors que Léon vient d'y terminer son travail dans l'un des restaurants *fast food*. Tous trois allons photocopier les sept livres que Daniel a emportés avec lui. Plutôt que de livres, il s'agit de documents reliés chacun par une spirale, contenant chacun entre 20 et 60 pages. Deux d'entre eux sont remplis d'articles de presse concernant les Ñetas à Guayaquil, deux contiennent l'histoire de *La Asociación* et les trois derniers sont composés de *mensaje de conciencia*. Une fois l'ensemble photocopié, Daniel me tend le paquet de copies en me demandant comment je vais faire pour les passer à la frontière. Inquiet que quelque chose puisse arriver aux livres et à moi, il se retourne vers Léon en lui demandant ce qui est prévu. Lui expliquant que je ne devrais pas avoir trop de problèmes, je lui promets de faire très attention jusqu'à la livraison des livres. Cette inquiétude semble paradoxale au regard de la place du livre en Espagne. En effet, selon le Padrino, la police espagnole a depuis longtemps mis la main sur le *liderato*, ce qui montre une situation différente entre les Ñetas en Équateur et en Espagne. Si les Ñetas sont reconnus comme une association de jeunes à Barcelone, leur statut est beaucoup plus flou en Équateur, notamment vis-à-vis des autorités. L'enjeu de garder secrètes de telles traces écrites y est donc plus important.

Assis sur un banc dans la fraicheur d'une ombre portée par un petit arbre, Daniel examine mon programme. Le Padrino lui a demandé de m'aider dans mes démarches et de me faire rencontrer le plus de personnes possible. Il me reste encore 2 lettres à transmettre avant la fin de la semaine et Léon doit travailler. Daniel accepte de me prendre en charge et d'assurer ma sécurité, afin que ma *mission* soit menée à bien. Chacune des lettres contient des salutations respectueuses, une explication de ma présence à Guayaquil et du projet du Padrino. Elles présentent entre autres le désir de réunification du Padrino, et demandent à chaque président de *capítulo* auquel je donne la lettre, de bien vouloir participer au projet. Si le Padrino n'a pas besoin de lettres écrites pour être en dialogue avec ces derniers, celles-ci donnent un ton plus officiel à sa démarche. En effet, chaque partie gardera la preuve de cet échange dans les archives des *capítulos*. La circulation de ces écrits permet au Padrino d'établir un lien formel entre l'Espagne et l'Équateur, lien qui ne passe plus ni par New York, ni par Porto Rico. Par ailleurs, il est stratégiquement plus intéressant pour lui d'envoyer un messager, moi en

l'occurrence, que de passer par les réseaux sociaux. D'une part, cela montre la capacité logistique et la puissance du *capítulo* du Padrino qui est capable d'envoyer un membre, même juste *conviviente*, de l'autre côté de l'Atlantique. D'autre part, cela montre le sérieux du projet et le respect que le Padrino accorde à ses interlocuteurs. En arrivant à Guayaquil, je me trouve ainsi à mes dépends –tout en profitant largement du type d'accès que cette position me donne- le *porteur de secret* du Padrino[376]. De fait, que ce soit les lettres ou les sept livres, ces écrits auraient facilement pu circuler sans mon intervention[377] via Internet, ce qui atteste de l'importance du papier dans les démarches officielles au sein de *La Asociación*. Ces lettres constituent ainsi un support du *Monde Ñeta*, dessinant par leur circulation le contour et les routes, nouvelles ou non, de ce monde. Ici, ce sont d'autres vecteurs relationnels dans le *Monde Ñeta* qui sont mis en place, en dehors du lien avec Porto Rico et même New York. Si les membres eux-mêmes sont peu mobiles[378], les écrits montrent la vitalité des échanges et redessinent par leurs routes les contours du monde, des forces et des polarités qui s'y jouent.

-

Avant mon départ, Daniel me demande d'écrire un *mensaje de conciencia*, un message de conscience, qui sera distribué aux membres puis archivé. Depuis un *locutorio*, il me montre sur son compte email tous les messages de conscience qu'il a gardés. Ceux-ci restent en attente d'être archivés dans un autre livre qui s'ajoutera aux sept que j'emporte avec moi. Dans ces sept livres en effet, comme dans le *liderato* espagnol, sont mis bout à bout des messages de conscience que les membres adressent de manière publique à l'ensemble des Ñetas. Ces messages peuvent être des messages personnels sur des situations endurées, des requêtes particulières, des plaintes générales suite à des événement récents ou des réflexions sur le rôle et la place des Ñetas. Écrits et signés par leurs auteurs, ces messages rejoignent les écrits archivés par Daniel ou par les présidents des *capítulos* concernés et ils peuvent être lus à l'oral lors d'une cérémonie ou d'une réunion. Tout membre a le droit de prendre la parole et d'écrire un message. Chaque membre qui inscrit un message incorpore un peu de lui-même

[376] Avant de me faire messager, j'ai posé comme condition de pouvoir lire les textes que j'apporte, en promettant toutefois de ne pas révéler la teneur des messages dans mes travaux publics. J'ai par ailleurs systématiquement refusé de transporter des sacs ou autres marchandises. Je peux ainsi assurer que ces textes ne contenaient rien d'illégal.

[377] Léon aurait par exemple très bien pu se faire porteur des sept livres, en échange de l'argent de son voyage pour Barcelone.

[378] Comme c'est le cas pour Léon ou pout le Padrino qui ne peut pas sortir du territoire espagnol de peur de ne pouvoir y ré-entrer. La majorité des membres Ñetas aux Etats-Unis sont aussi dans l'impossibilité de voyager car leur casier judiciaire est un obstacle à l'obtention de visa.

dans les écrits du groupe en train de se faire. Il devient alors un élément du texte. Celui-ci cimente le groupe au niveau des *capítulos* mais aussi au niveau mondial car ces écrits sont amenés à circuler. Ces textes permettent donc de créer et recréer continuellement, par le biais de ces ajouts internes, une alliance fraternelle entre les membres. Pour reprendre la formule de Deborah Puccio Den sur le théâtre religieux en Espagne, il y a une forme de « consanguinité du texte »[379] se développant à l'échelle du « *Monde Ñetas* », qui s'inscrit ici dans la circulation des écrits. Cette participation aux écrits permet de nuancer la dimension autoritaire et non démocratique de *La Asociación* que j'ai pu décrire à travers les lettres de Papi Caro. Le dialogue se fait ici au niveau horizontal puisque chaque *hermanito* peut y prendre part. Cependant, ces *messages de conscience* n'ont pas, comme ce peut être le cas des lettres du *leader máximo* une valeur juridique interne. Ils permettent par contre de revenir sur le binôme individuel/collectif qui a été décrit dans le chapitre trois à travers l'image du *cypher*. En effet, si la prise d'écriture est individuelle dans le cas de ces messages, et si c'est *la conscience* du membre qui est exposée, c'est bien à une fin de construction collective. D'abord à travers l'inclusion du texte dans le livre collectif, ensuite par la teneur des messages qui sont dirigés vers les autres membres afin d'exemplifier, par les parcours personnels, la cause et le combat du groupe. Individuellement, chaque membre gagne en autorité, en prestige, en présence, à faire entendre sa *conscience* et le Padrino, en tant que président de *capítulo*, incite chacun à prendre la parole et à écrire. Ces textes permettent l'expression d'une voix personnelle et le déploiement d'un imaginaire propre. Les meilleurs et les plus originaux seront gardés et montrés en exemple. Ils sont le moyen de parler des peurs, des difficultés de la vie, mais aussi des transformations, du bien et du mal, de ce que *La Asociación* devrait être et de la manière de vivre une vie honnête[380].

-

En février 2014, le Padrino me demande de devenir le secrétaire de son *capítulo*. Normalement, cette position est réservée aux membres Ñetas, mais compte tenu de mon expérience à New York, les membres acceptent de déroger à la règle. En plus de devoir participer aux réunions du groupe, le secrétaire doit tenir à jour un cahier, qui sera le cahier du *capítulo*. Il y retranscrit chaque procès verbal des réunions du collectif, qui sera signé par

[379] Formule de Déborah Puccio-Den dans Baptandier, Brigitte., and Giordana. Charuty. *Du corps au texte: approches comparatives*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2008.
[380] Sur la visée transformative dans *La Asociación*, voir chapitre 8

l'ensemble des membres présents. Le secrétaire doit y acter les présences et retards éventuels des membres, leurs prises de paroles et inscrire tout échange d'argent, entrant ou sortant, dans le *Fondo*. Ce cahier constitue une sorte d'archive du quotidien du groupe et il est conservé par le secrétaire, puis, une fois rempli, par le président.

Contenant un ensemble d'informations précises sur les affaires passées et en cours, ces archives peuvent être mobilisées lors d'un conflit débouchant sur un procès interne et elles deviennent ainsi un argument d'autorité. Une fois archivées, ces lettres, messages de consciences ou plan de travail –comme nous le verrons par la suite- donnent aux membres la possibilité de revenir sur chaque affaire, et d'exercer un contrôle de l'histoire. Chaque membre, lors d'un procès ou d'une requête au président de son *capítulo*, peut consulter ces archives. Seule la *Junta central* a le pouvoir d'exiger d'un *capítulo* qu'il fournisse les archives de ses réunions pour régler un contentieux.

La fonction de secrétaire est élective, renforçant le caractère démocratique de *La Asociación*. Cependant, ce rapport très démocratique de la prise d'écriture dans les messages de conscience est contre-balancé par la constitution d'archives par Daniel. Ancien secrétaire de la *Junta central*, Daniel, a continué à archiver les textes après la dissolution de la *Junta*. S'imposant comme un acteur central vis-à-vis de la mobilisation de l'écrit, il a fait des septs livres le support de son autorité.

En passant d'une structure de type *street corner* à la *Junta central* –processus de centralisation que j'ai décrit de manière spatiale dans le chapitre 3-, *La Asociación* est entrée dans un processus de bureaucratisation où l'usage de l'écrit s'est étendu. En effet, l'archivage correspond à la nécessité de toute bureaucratie de garder une trace écrite de ces procédures. De fait, si l'écriture précède la *Junta central*, peu de documents ont été conservés ou transmis à cette époque. La fonction de Daniel répond ainsi à une nécessité toute nouvelle dans l'histoire de *La Asociación* qui, en se centralisant, a du développer une véritable bureaucratie administrative et garder une trace écrite des affaires en cours et des décisions des leaders. Enfin, l'archivage constitue un mode d'action dans le temps et un acte matériel venant en support de l'autorité.

- *« El plan de reunificación Mundial »*

À partir de février 2014, chacun de mes voyages à Barcelone est l'occasion pour le Padrino de faire un point sur le plan de travail qu'il a élaboré au début de notre projet de livre en 2013.

Fin novembre 2013, je passe en effet plusieurs jours chez le Padrino. Le 30, après le petit déjeuner, il me désigne de la main le balcon. Pendant les deux heures suivantes, le Padrino élabore ce qui sera le plan de travail du projet que nous mettons en place. Ce plan sera ensuite imprimé et donné à Edison, le président du *capítulo Toro Alado* avec lequel le Padrino veut associer son propre *capítulo*. Lors de notre première réunion de travail sur ce projet quelques mois plus tard, en janvier 2014, le Padrino présente à voix haute le plan qui s'étale sur un an, avec des sessions de discussion toutes les deux semaines. Ce plan précise pour chaque séance le type de travail à faire, qui sont les personnes qui doivent être présentes et quel type de budget chaque *capítulo* devra investir de son *fondo* propre. Il est archivé dans les papiers du Padrino, pour servir de preuve, me dit-il, de l'existence de notre projet, du nombre de personnes présentes, et du fait que nous avons fait les choses dans l'ordre. C'est la base de notre travail. Le Padrino insiste sur l'importance de ce plan, c'est d'ailleurs lui qui en a eu l'initiative.

Les plans de travail sont courants dans *La Asociación*. De fait, la série de lettres que Le Padrino et Bebo s'envoient en avril 2014[381] ne sont que l'étape précédant la définition d'un plan qui sera ensuite mis en œuvre par le Padrino. Celui-ci a en tête un plan « d'unification mondiale » dont le centre doit être Barcelone. Or, en mai 2014, Mikey et avec lui les Ñetas de New York, convient le Padrino ainsi que plusieurs présidents de *capítulos* équatoriens et chiliens à une réunion virtuelle sur Oovoo, un équivalent de Skype. Lors de cette réunion, Mikey annonce l'intention des Ñetas new-yorkais de lancer un plan de travail au « niveau mondial », qui viserait à terme à réunir l'ensemble des Ñetas. Ce plan, dit-il, a été approuvé par Papi Caro, le leader portoricain du moment, et il doit donc maintenant être appliqué. Le plan, intitulé « *Plan de trabajo mundial* » (plan de travail mondial) a pour but entre autres de poursuivre l'éducation des *capítulos* sur la philosophie Ñetas et d'entériner le mouvement de légalisation des Ñetas dans tous les pays où ils sont présents. Lors de cette première réunion, le Padrino se dispute fermement avec Mikey sur plusieurs points. Par exemple, Mikey demande au Padrino de changer le nom de son *capítulo*, car il est identique à celui d'un groupe ennemi des Ñetas à New York. Lors d'un de mes passages à Barcelone, le Padrino, en colère contre Mikey me raconte la réunion.

> LE PADRINO : Et puis, tu te rends compte Martin, ils veulent nous éduquer… bon, en fait, ils veulent nous contrôler quoi. Ils veulent écrire leur histoire et leur philosophie… En plus, ils disent que ceux qui n'acceptent pas le plan ne seront plus Ñetas, et que c'est Papi Caro qui l'a

[381] Voir en introduction.

> dit. En passant par Porto Rico, il essaie de prendre le pouvoir. Mais bon, nous on s'en fout de Porto Rico… c'est eux qui ont dit qu'on était pas de vrais Ñetas. Entre temps, je discutais par chat avec ceux d'Équateur et ceux du Chili de mon plan… et on rigolait bien. Du coup, nous on va faire notre plan. Et si Mikey veut pas de nous, il sera tout seul. De toute façon, maintenant, les Ñetas, c'est 90% des Equatoriens[382].

La dispute entre Mikey et le Padrino se poursuit lors des sessions de travail suivantes. Mais Le Padrino réussit, grâce à Bebo et à Vera, à discuter directement par téléphone avec Papi Caro et organise, plus ou moins dans le dos de Mikey, son propre plan, fort du soutien du *leader máximo*.

Le Padrino voit dans le projet de livre associant Barcelone et Madrid que je lui propose en octobre 2013 un moyen de servir son projet. Car il permettra de prouver sa capacité à travailler et à atteindre ses objectifs. Il lui permet aussi de réunifier, derrière un projet concret, les Ñetas barcelonais et madrilènes. De même, mon voyage à Guayaquil lui donne l'opportunité de présenter son plan de travail et de faire un pont plus solide entre Barcelone et Guayaquil avant de commencer à mettre en place son plan de « réunification mondiale ». De fait, si ce travail à Barcelone aboutissait, il pourrait selon le Padrino être exporté en Équateur et constituer le premier effort mondial. Le Padrino joue aussi sur le fait que ce projet n'a pas fonctionné à New York, alors que je l'avais proposé à Mikey. Le faire aboutir à Barcelone serait l'occasion de montrer à l'ensemble des Ñetas la capacité des Ñetas en Espagne à réaliser *quelque chose de positif*, me dit-il, et donc d'assurer leur place de leader dans le plan mondial.

Comme l'indique Yves Cohen, le plan est un instrument et un support de l'autorité du chef. Il permet de prouver la capacité du Padrino à s'organiser et donc à un être un chef. En étant à l'initiative, le Padrino *signe* le projet, même si aucune signature n'est apposée en bas de pages de son nom. L'établissement de ce projet est en soit une action d'autorité qui fixe le cadre de l'action. Le plan est une forme de gouvernement pour le Padrino.

Ce projet de livre sert une autre finalité, l'unification mondiale. Ce plan sert donc de principe d'évaluation. C'est par celui-ci que le Padrino sera jugé. Mais c'est aussi par celui-ci qu'il accède à son projet d'unification mondiale. Par ailleurs, le livre permettrait au Padrino d'assurer sa place centrale dans les échanges entre les Ñetas équatoriens, américains et espagnols, même dans la distance qui le sépare de Madrid ou de Guayaquil.

[382] Note du carnet de terrain.

Cette unification mondiale a donc une forme matérielle car elle se déploie sous forme de textes qui sont lus, commentés et qui circulent, dessinant une fois encore le *Monde Ñetas*. Cette forme transporte et porte l'autorité du Padrino, qui sait habilement tirer parti de mon projet de collaboration, ainsi que de mes voyages aux Etats-Unis et à Guayaquil[383].

--

Ces trois exemples de mobilisations d'écrits –lettres, messages de consciences, plans- montrent la diversité des modalités d'actions et constituent autant de sources d'autorités. Tout d'abord, les échanges épistolaires entre le *leader máximo* et le reste du *Monde Ñetas* sont pensés par le chef suprême comme un instrument d'autorité à distance. Ces lettres, en se diffusant, relaient l'autorité du chef, infiltrant de « manière capillaire » le *Monde Ñetas* et intensifiant la présence d'un chef pourtant distant. Mais si les lettres transportent l'autorité du chef, elles rendent aussi atteignable le *Monde Ñetas* au chef ou, autrement dit, elles mettent le monde à la portée du *leader máximo,* emprisonné dans sa cellule. La globalisation des Ñetas oblige le *leader máximo* à mettre en place de nouvelles techniques de communication et de gouvernement, faisant de sa distance le cœur de son autorité, presque sacrale.

Pour autant, ce principe centralisateur d'autorité est contrebalancé par un rapport à l'écrit diffus et horizontal, à travers les *mensajes de conciencia* où chaque membre peut écrire un texte intégré au *liderato*. Cette conception participative de l'écrit forme une sorte de « consanguinité du texte ». L'archivage des textes permet de garder une trace précise des affaires passées. C'est un argument d'autorité qui répond par ailleurs au besoin d'une bureaucratie mise en place en même temps que la centralisation des *pueblos* en une *Junta central*. Mais l'archivage constitue aussi un acte matériel venant en support de l'autorité de celui qui garde trace des écrits.

La constitution d'un plan écrit est lui même un instrument et le support de l'autorité du chef. Alors que les lettres et les messages de conscience permettent aux auteurs de signer de leur nom les écrits qui seront ainsi archivés, le plan lui n'a pas cette même possibilité. Mais il est en lui-même empreint de la vision de son auteur, qui, s'il est accepté, dirigera les actions futures de la collectivité entière. L'établissement du plan procède d'un acte d'autorité individuelle. Cette autorité se transmet ensuite dans le plan lui-même : comme l'indique Yves

[383] Opportunité partagée car c'est grâce à mon lien au Padrino, lien qui s'est développé dans ce projet collaboratif, que je peux partir faire du terrain en Équateur.

Cohen, l'autorité du plan est transmise « dans le dispositif de production construit en référence à lui »[384].

La circulation de ces lettres, messages de consciences et plans me permet de retracer le contour du *Monde Ñetas* qui se déplie alors et est mis en action, en mouvement. Pour cela, il s'agit de suivre la diversité des routes de circulation entre les villes. Tout comme le *liderato*, ces divers écrits permettent de faire tourner le *Monde Ñetas*, mais aussi de le faire tenir.

Dans cette mise à jour de ce qui circule, encore faut-il ne pas oublier les différentes forces et pouvoir que ces écrits exercent. Ainsi, le passage en force du plan du Padrino sur celui de Mikey éclaire une redistribution des hiérarchies et des polarités dans le *Monde Ñetas*. Les lettres de Papi Caro permettent de mettre à jour une reconfiguration des relations entre les *hermanito* dont les positions sont définies par le type d'échanges (téléphoniques, écrits) et par leur contenu[385]. En s'appuyant sur une démarche de *description astronomique*[386], il est possible de cartographier à la fois le mouvement des *actants*[387] et de décrire les forces de gravitation impliquées. Pour emprunter la métaphore du poète Édouard Glissant, il s'agit de développer une *pensée archipélique* qui est conçue au cœur de ces questionnements sur les circulations, à l'image d'une géographie complexe et éclatée d'espaces en relations et en tensions. Le *Monde Ñetas* est fait de hiérarchies et de polarités où tous les nœuds n'ont pas la même force ou le même niveau. Il faut donc penser de manière processuelle le réseau et le territoire, la territorialité du réseau et la *réticularité* du territoire.

Conclusion : De la marge au centre du Monde. Ce que fait l'écrit

Dans un article sur la correspondance secrète entre le chef mafieux de la Cosa nostra et ses hommes d'honneur, Deborah Puccio-Den indique que l'écriture figure parmi les éléments fondamentaux du « grand partage » entre primitifs et civilisés[388]. Qualifier la Cosa nostra de

[384] Cohen, Yves, *Op. Cit.,* 2013, p 484

[385] Déborah Puccio-Den notait déjà une reconfiguration des relations entre hommes d'honneur de la Cosa nostra en fonction de leur rang dans les échanges épistolaires avec Provenzano. Puccio-Den, Deborah., *Op. Cit.* 2011. L'auteure cite par ailleurs J. Goody sur la redistribution des hiérarchies produite par l'irruption de l'écriture dans des sociétés à tradition orale. Goody, Jack, Jean Bazin, and Alban Bensa. *La raison graphique la domestication de la pensée sauvage*. Paris: Les Éd. de Minuit, 1978.

[386] Anderson, Benedict R.,*Op.Cit.* 2005.

[387] Sur la notion d'actant, voir Bertrand, Romain. *Op. Cit.* 2011.

[388] Puccio-Den, Deborah., *Op. Cit.* 2011. Voir aussi Lenclud, Gérard. "Le grand partage ou la tentation ethnologique," 1992, 9–37. Cité par Puccio-Den.

société sans écriture pousse à tourner dos à dos l'organisation mafieuse et l'État italien, société sans écriture et société avec. Il en est de même dans les travaux sur les *bandes* qui tendent à dresser un portrait primitif des groupes étudiés, auxquels est opposé l'ordre social. Or l'existence d'écrits, d'archives et de plans, montre au contraire la présence d'un système extrêmement ordonné et institutionnalisé. Les Ñetas, comme la Cosa nostra, ont besoin de transmettre et de faire connaître leur pouvoir ce qui, note Puccio-Den, est paradoxal pour une société secrète. Le sociologue allemand G. Simmel postulait en effet que les sociétés secrètes étaient dépourvues de « textes objectifs », permettant de créer une relation plus étroite entre membres et chefs, ces derniers transmettant les normes de manière orale.

J'ai cependant montré dans la seconde partie de ce chapitre la présence centrale de textes qui répondent tous à plusieurs fonctions : ces textes participent activement à la construction du *Monde Ñetas*. Mais ce que l'on peut avancer aussi c'est que le texte même constitue un secret que chaque membre se doit de protéger. C'est ce secret qui permet la définition d'un dedans et d'un dehors, par une série de procédures de reconnaissance. L'écriture, à usage personnel, autocratique ou collectif en fonction des contextes et des situations, ne dissout pas le lien social. Il faudrait se demander au contraire si ce ne sont pas les écrits qui font les Ñetas[389]. Comme le note Puccio-Den, la vie sociale est dans l'écriture[390]. Les écrits sont à la fois un secret, porteur du secret et pivot du secret. D'un autre côté, les écrits circulent, dessinant le monde et lui donnant une présence.

Enfin, archives et plans sont deux conceptions du temps et de l'histoire, deux déclinaison de l'action selon le temps[391] : le plan, car il est un « *mode d'action sur l'avenir* »[392], permettant au Padrino de prévoir et « *d'agir dans et sur le temps* » ; l'archive car elle restitue pour celui qui y a accès, les diverses strates du passé. L'écrit permet ainsi ce rapport particulier au temps, et permet de lier passé, présent, futur. L'écriture donne par ailleurs aux Ñetas une certaine « agentivité » en leur permettant de définir leur « être au monde ». Or cette prise d'écriture se fait dans une conjoncture particulière qu'il faut retracer précisément. C'est ce que je me propose de faire dans le prochain chapitre, à travers l'examen attentif de l'écriture de l'histoire Ñetas.

[389] Je reprendrais cette interrogation dans le chapitre 8, dans une analyse des règles de vie.
[390] Voir aussi Fabre, Daniel., Martin de. La Soudière, Claudie. Voisenat, France., and Mission du patrimoine ethnologique. *Par écrit: ethnologie des écritures quotidiennes*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1997.
[391] Yves Cohen parle d'actes temporels du jeu sur le temps et la durée. Cohen, Yves, *Op. Cit.,* 2013.
[392] Cohen, Yves, *Op. Cit.,* 2013, p 484.

Chapitre 6 : Ce qui fait histoire. Ce que fait l'histoire
Réflexion sur le récit historique, entre prise d'écriture et crise de sens.

Introduction : L'expérience de l'histoire

« *Pour moi, il s'agit d'honorer qui est Carlos.*
Parce que pour moi,
c'est « est » et pas « était ».
Bebo[393]

Dès le début de mon terrain, j'ai été marqué par la place que prenait le récit de l'histoire de *La Asociación* dans mes conversations. Rencontrant Bebo plusieurs fois par mois, je pensais que le dispositif même de terrain que j'avais mis en place, des entretiens d'histoire de vie, forçait cette prégnance de la mise en récit. Cependant, si Bebo me racontait effectivement sa vie, de son enfance à Porto Rico jusqu'à son exclusion de *La Asociación*, il me racontait aussi, et parfois surtout, l'histoire des Ñetas. Je fus alors surpris de la force des détails qu'il me donnait sur la vie de Carlos ou sur l'émergence de *La Asociación* en prison, histoires qu'il n'avait pas vécues lui-même. Plusieurs mois après nos premiers entretiens, il me présenta à Tony et Smokey, puis il m'introduit auprès de Mikey et de Braulio, rencontre que je décris dans le chapitre précédant. Une fois accepté dans le cercle des Ñetas encore actifs, je participais à des soirées collectives (bingo, repas servis pour les sans-domicile fixe du South Bronx, Halloween à Brooklyn), aux manifestations politiques, mais aussi aux soirées familiales ou aux fêtes. Chaque fois, l'histoire de *La Asociación* m'était contée, racontée, re-racontée. Elle semblait hanter les discussions quotidiennes. Les réunions internes, comme les fêtes spirituelles, étaient le lieu où l'histoire prenait place à travers la voix de Mikey, ou celle de Smokey qui rappelaient le parcours de *La Asociación,* la vie de Carlos et l'histoire des Ñetas à New York. Très rapidement, à force de parler de cette histoire avec Bebo ou d'en entendre parler lors de mes interactions avec les membres encore actifs, j'ai eu le sentiment de toujours être rappelé à ce récit.

[393] Bebo, entretien n°6_ 25 avril 2013

À Barcelone et à Guayaquil, je fus surpris de retrouver la même histoire, les mêmes personnages centraux (Carlos, Bebo, *La Asociación*), la même intensité du rapport à l'histoire. Le récit qui est narré dans le *liderato* était cité, répété, lors des réunions ou lors de nos discussions informelles. À la faveur de mon amitié avec Le Padrino, je pus m'approcher plus complétement de cette *expérience au temps*. À travers le statut de *conviviente* et par la lecture du *liderato*, je découvris ainsi cette histoire d'une autre façon, par ce qu'en dit le *liderato* et par les leçons du Padrino. Mais il me semblait que l'expérience n'était pas la même à Barcelone qu'à New York. Le rapport au temps, au passé et son lien avec le présent du groupe me semblait différent. Peut être moins douloureux. Présent, mais d'une autre façon.

Parmi les écrits Ñetas, ceux qui concernent l'histoire de *La Asociación* occupent une place primordiale. Regroupés au début du *liderato*, ils n'en représentent pourtant que huit feuillets sur soixante-dix pages. Cinq feuillets sont consacrés à la philosophie Ñetas, puis dix aux messages de consciences et le reste (trente-cinq feuilles) aux règles. Pourtant, ces huit premières pages sont centrales dans le *liderato*. Ce sont ces feuilles qui sont lues avec le plus d'attention par les *convivientes*. Ce sont aussi ces textes qui ont le plus circulé, entre les *chapters* new-yorkais, barcelonais et équatoriens et qui ont suscité le plus de controverses. Une première partie est consacrée à la biographie de Carlos La Sombra, de sa naissance à sa mort et aux conditions de son assassinat. Ces pages retracent son parcours de vie et l'histoire de ses luttes, dessinant ce qui pourrait s'approcher d'une figure hagiographique[394] du personnage de Carlos. Mais là où les *paper works* américains s'arrêtent à l'histoire de *La Asociación* à Porto Rico, de sa gestation dans les luttes de Carlos à la naissance du groupe, le *liderato* des Ñetas barcelonais comporte le récit de l'origine du groupe –l'Équateur- et de sa naissance –l'implantation en Espagne-. Le *liderato* a donc ceci de différent que l'histoire du groupe en Équateur et de son transfert en Espagne succède à celle de la vie de Carlos et celle du groupe à New York. Écrit en espagnol à Barcelone, le *liderato* américain (de ce que j'ai pu en voir du moins) est écrit en anglais.

Puisque les Ñetas parlent de leur histoire et du travail sur leur histoire –*history* en anglais et *historia* en espagnol-, j'ai choisi d'accorder à ce récit (dans le *liderato* ou lors de mes entretiens) la place que les membres eux-mêmes lui donnent, à savoir le récit de leur histoire, et j'ai pris au sérieux leur démarche d'historiens. J'ai ainsi essayé de comprendre comment a été construit ce récit, sans chercher à assener ce que serait la *vérité historique*.

[394] Sur le rapport quasi biblique à Carlos et à l'histoire, voir chapitre 7.

Je m'intéresserai dans ce chapitre aux conditions de création d'une connaissance historique, de sa dissémination dans l'écrit et de la circulation de ces mêmes écrits. Je cherche ainsi à évaluer les effets des conditions –pratiques, sociales, internes comme externes- de prise d'écriture sur la construction de ce récit. Il ne s'agit pas d'établir la vérité de ces textes –c'est-à-dire du récit qui y est retranscrit- mais d'appréhender les structures et les configurations qui lui ont donné naissance. Peu importe donc le degré de validité de l'histoire qui circule dans *La Asociación*, car il s'agit de comprendre et de décrire le processus de prise d'écriture de ce que j'appelle une écriture à la marge de l'État. Comment ces écrits ont-ils circulé, par quels réseaux, quels ont été leurs impacts dans les groupes de mon enquête ?

Dans un premier temps, je montrerai comment ces textes sont lus, intégrés et ingérés par les membres au cours du processus initiatique qui les fait passer du statut de *conviviente* à celui de membre à part entière. Dans un deuxième temps, je retracerai les processus pluriels de mise en récit ou de prise d'écriture, en les liant au tournant majeur entrepris au sein du groupe que j'ai décrit dans le chapitre trois, à savoir le passage d'une organisation de style *street corner* à la création de la *Junta central*. Les différentes phases d'écriture et de réécriture dans le *liderato* que me donne le Padrino constituent une forme de palimpseste de toutes ces prises d'écritures accumulées. Ces différentes prises d'écriture révèlent des rapports aux temps et à l'histoire différents. Le rapport au *liderato* dans le contemporain de mon enquête, ne peut qu'en être modifié. Dans un troisième temps, j'appréhenderai ces rapports à l'histoire dans un contexte élargi, celui d'une lutte pour l'écriture de l'histoire -dans le South Bronx- des mouvements sociaux

Pour reprendre les principes de la sémiotique de Pierce[395], l'histoire de Ñetas telle qu'elle est racontée par eux est elle-même et en elle-même une histoire -de leur transformation, de leur rapport à l'État, de leur circulation, et des rapports internes et externes, à un moment précis et dans une situation précise-. Ces situations doivent être, à des fins analytiques, fixées. Car ces histoires produisent continuellement le monde dans lequel elles circulent et sont, réciproquement, des expressions fixes de ce monde. Il reste à analyser l'histoire de ces histoires et la façon dont elles sont racontées.

[395] Dans Pedersen, David. *American Value: Migrants, Money, and Meaning in El Salvador and the United States*, 2013.

1) Les Fils de Carlos : entrer dans la lignée de connaissance

« L'histoire est ce qui nous a fait »[396]

Bebo

Chaque *capítulo* décide de la durée de la période de *conviviencia,* moment d'apprentissage auprès des membres du *capítulo* et de familiarisation avec les textes. Pendant ce temps de compagnonnage, le futur membre assiste aux cérémonies spirituelles et aux réunions du collectif. Il ne donne pas d'argent au *Fondo* mais peut participer aux activités du groupe. Le Padrino a fixé, dans son *capítulo*, la durée de la *conviviencia* à six mois.

Plusieurs fois, lors de nos trajets en train, le Padrino me demande de sortir le *liderato* sur ma tablette numérique. Il m'énonce les règles, s'assure que je comprends la philosophie, me parle de l'histoire du groupe ou encore de la structure de l'organisation. L'histoire doit être apprise par cœur et sera récitée, me dit-il, lors de l'initiation. Chaque *capítulo*, m'avait dit Bebo, peut mettre en place une « cérémonie » particulière, mais tous doivent respecter le test d'initiation.

MARTIN : Et tu m'as dit qu'il y a une initiation maintenant. Mais c'était différent avant, à Porto Rico ?

BEBO : C'est… ça n'a pas beaucoup changé. Il y a une période de probation pour les gens… pour que l'on connaisse la personne, et la personne doit apprendre l'histoire. Il faut vérifier l'histoire de la personne, qui elle est… mais la personne ne sera pas initiée, à moins qu'elle soit capable de s'asseoir devant le *chapter*, les gens… et répondre aux questions… ça peut être des questions ultra rapides… je peux te poser une question et dès que tu réponds… boom… une autre question et une autre question… et jusqu'à ce que tu sois capable de répondre, dire quelles sont les règles, nos prières… tu sais… des choses internes que tu dois pouvoir partager avant d'être parmi nous… et après tu fais un serment.

MARTIN : Est-ce qu'il y a des tatouages ?

BEBO : Il n'y a rien de spécifique que tu dois faire… non. Il se trouve que moi j'en ai… tu vois là… c'est le premier *chapter* que j'avais… celui-là, le dernier que j'avais. J'ai tatoué la tête de Carlos ici… mais on ne force personne à le faire… ce n'est pas notre style[397].

[396] Entretien avec Bebo n°2, le 5 avril 2012.
[397] Entretien avec Bebo n°2, le 5 avril 2012.

La plupart des membres que j'ai rencontrés, en Équateur, en Espagne ou aux Etats-Unis s'étaient fait tatouer un symbole en référence à *La Asociación*[398].

L'apprentissage se fait par le texte, le *liderato*, mais aussi par la répétition des histoires que les initiés racontent aux *convivientes*. Dates, noms, faits. Tout doit être connu. Un Ñeta n'est pas seulement un « guerrier » (*guererro*), un « frère d'armes ». C'est avant tout celui avec qui est partagée une histoire commune, celle d'ancêtres communs.

> BEBO : C'est comme faire un arbre familial… nous pouvons remonter jusqu'à nos origines. Je ne sais pas s'il y a beaucoup de membres d'aucune autre famille [*Bebo fait référence ici aux autres street families dont il a été question dans le chapitre 1 –latin kings, zulu nation, bloods, crips*] qui peuvent remonter jusqu'à ses origines sans dire quelque chose qui n'est pas vrai. Tu peux assoir un Ñetas de New York, par exemple, et un Ñetas d'Espagne, et ils peuvent te dire où cela a commencé. Et il peuvent même te dire comment ils sont entrés, qui les a initiés, d'où cette personne venait… tu sais… parce que pour nous, l'histoire est ce qui nous a fait… on peut pas jouer avec… parce que sinon, tu seras damné à ce propos…[399]

Être un Ñeta dès lors, c'est cette quête d'apprentissage d'une histoire passée, vécue et racontée par d'autres, mais portée comme sienne. C'est se découvrir des ancêtres et les adopter, faire partie d'un lien, être un point de passage de la lutte et de son histoire. C'est s'inscrire dans une lignée.

Si le texte ne doit pas être connu à la lettre, c'est parce que c'est « dans la tête » que les Ñetas doivent conserver cette histoire. Les Ñetas sont avant tout des « frères » d'histoire, et chacun porte en lui la même histoire collective. Comme je l'ai indiqué dans le chapitre précédent, les membres sont liés par ces textes d'histoires et leur transmission est un pilier de la vie de *La Asociación*. Les *paperworks* ou le *liderato* sont, pour reprendre l'expression de Herrou, la «substance partagée qui leur permet de se considérer comme parents »[400].

La construction d'une histoire collective, et sa transmission, constitue aujourd'hui une des dimensions essentielles de l'activité des Ñetas voire une condition de leur existence. Aucun membre actuel n'a vécu la période originelle où les Ñetas se sont développés à Porto Rico et

[398] Jones note à ce titre que le tatouage en effet est un médium important de l'inscription et du stockage des secrets. Voir, Jones, Graham M., 2012, *Op. Cit.*

[399] Entretien avec Bebo n°2, le 5 avril 2012.

[400] Adeline Herrou montre dans son étude sur le moine Taoïste en Chine la place centrale du poème d'obédience paishi autour duquel la communauté se forme. De ce point de vue, certains parallèles peuvent être fait avec les Ñetas. Herrou, Adeline, 2008, « Quand les moines taoïstes en Chine "se mettent en texte" » In Baptandier, Brigitte., and Giordana. Charuty. *Op. Cit.,* p 43

où le groupe a acquis ses principes politiques. Pourtant, pour devenir un membre, il faut la connaître sur le bout des doigts. Ce lien fraternel est comparable au lien de sang qui définissait les Ñetas avant le dépôt des armes. Arpentant le fil de cette histoire, déroulant le lignage qui s'inscrit dans chaque membre, les Ñetas deviennent en quelque sorte les *fils de Carlos*.

Dès l'entrée dans le groupe, l'histoire écrite fait partie de la vie du nouveau membre. L'initiation, en ce sens, dépasse le moment de l'entrée et de l'évaluation de connaissance. Elle débute au moment où un président de *capítulo* décide de donner au *conviviente* les premières feuilles du récit de la vie de Carlos, ou celles de l'histoire de *La Asociación*. L'histoire est ainsi intimement liée au *liderato* car c'est par la transmission de celui-ci, ou de parties de celui-ci, que chaque nouveau membre entre dans un nouveau cadre de connaissance, dans le secret et l'apprentissage.

2) Le *liderato* et les rapports à l'histoire

Un récit parcourt les lieux de *La Asociación*. Barcelone, Guayaquil, New York chuchotent la même histoire, celle de Carlos et d'un collectif. À force d'arpenter les lieux de ce monde singulier, j'ai appréhendé la dimension globale de ce récit -dans sa diffusion à l'ensemble des lieux de *La Asociación* et dans son incorporation *palimpsestique* de l'histoire de ces mêmes lieux-. Cette « *histoire monde »* permet d'offrir un modèle de référence aux revendications de reconnaissance et à « la lutte », tout en étant intimement liée aux souffrances que les membres eux-mêmes endurent ou ont enduré (faut-il rappeler que comme Carlos, la plupart des membres ont vécu une partie de leur vie en prison). Mais qualifier de globale cette histoire ne signifie pas qu'elle ait la même force, la même signification ou qu'elle soit expérimentée de la même manière à New York, Barcelone ou Guayaquil.

Le rapport qu'entretiennent les Ñetas avec leur propre histoire est lié au *liderato,* à la façon dont celui-ci est incorporé et enseigné. Comme je le montrerai plus loin, j'ai aussi pu mettre en lumière un rapport différencié à l'histoire. Il faut y voir les effets du processus de mise en circulation et des multiples moments de prise d'écriture du *liderato*.

Cette écriture se fait en effet selon trois étapes que je peux dater approximativement -1993-1994 pour New York, entre 1995 et 2000 pour Guayaquil et 2006-2007 pour Barcelone-.

Pour expliquer les différents rapports à l'histoire –que je découvre dans le présent de l'ethnographie-, il faut donc remonter les processus et replacer dans leur contexte –historique- les moments de prises d'écritures. Mon hypothèse est que chaque moment d'écriture ou de réécriture du *liderato* correspond à des moments de crise de sens particulière, qui ont une incidence sur le type d'opération qui se joue dans l'acte d'écrire. En conséquence, un type de performativité est transmise à chaque moment d'écriture. Je reviendrai plus loin sur ce j'entends pas crise mais ces crises et ces performativités différentielles –au moment historique de chaque écriture- accompagnent et induisent jusqu'à aujourd'hui à travers le *liderato* des rapports à l'histoire différents.

- 1ere prise d'écriture : 1994-1995 et crise de sens

Bebo a été l'un des Ñetas les plus actifs du passage à l'écriture de *La Asociación*, mais surtout de l'écriture de son histoire. Avant lui, l'histoire se transmettait, semble-t-il, par oral.

> BEBO : Pour l'écriture… le problème que l'on a eu… ça a été la migration depuis Porto Rico dans la fin des années 1980. Il y a eu plusieurs groupes de migration… tous les 10 ans. Et dans les années 1980, il y a eu un boom de migration, au sein de laquelle des gens qui étaient autrefois incarcérés et qui ont porté la philosophie Ñetas[401].

Ici, verbe anglais « *to carry* » ne permet pas de distinguer entre le fait d'avoir « porté physiquement » la philosophie, ce qui attesterait de l'existence de son écriture, et le fait de « porter en soi » la philosophie, comme une connaissance, ou une religion. Cependant, comme nous le verrons par la suite, pour les Ñetas le fait de porter *en soi* est intimement lié à l'écriture.

> BEBO : Mais il y avait alors peu de *paperworks* [*de document écrits*]. Donc à ce moment, quand tu partais, tu venais avec ce que tu te rappelais. Donc pour beaucoup de choses, la base de *La Asociación* à New York, quand ça a commencé… c'était à travers le souvenir [*memory recollection*] à New York et les conversations avec les gens qui venaient de Porto Rico et qui essayaient de se rappeler comment les choses étaient[402].

[401] Entretien avec Bebo n°2, le 5 avril 2012.
[402] *Ibid.*

Bebo a en effet depuis le début de son activité comme membre, un lien très fort avec les Ñetas en prison et notamment à Rickers Island où son frère est incarcéré. Il a d'ailleurs demandé la bénédiction du président d'un *chapter* de prison (*carcel chapter*) à New York, ancien Ñetas dans les prisons de Porto Rico, pour ouvrir son propre groupe. Cette bénédiction, ou *green light*, est venue sous forme d'une lettre, que Bebo conserve soigneusement.

> BEBO : Puis après, certains dans les prisons ont commencé à écrire certaines de ces choses… et à les partager[403].

Je n'ai pas pu savoir si l'écrit existait, ou avait la même importance, dans les prisons portoricaines. Le récit de l'histoire Ñetas dit que l'un des bras droits de Carlos La Sombra a défini les règles internes de *la Asociación*, mais rien ne permet d'affirmer que ces règles furent écrites avant l'arrivée des Ñetas dans le système carcéral new-yorkais.
Bien que les Ñetas aient commencé, comme l'explique Bebo, à écrire en prison, ce n'est que lorsque *La Asociación* s'est développée dans les rues de la ville que l'écriture a pris un véritable essor. D'une part, à leur sortie de prison, certains membres tels que Smokey emportent avec eux des textes qu'ils réécrivent et diffusent. D'autre part, des échanges s'établissent entre les *streets chapters* (*chapter* de rue) et les *carcels chapters* (*chapter* de prison).

> BEBO : Je recevais beaucoup de choses de la prison, écrites à la main… Moi, je retapais le tout, corrigeais les mots, les traduisais [*de l'espagnol à l'anglais*]… cela venait des prisons de New York. Les Ñetas en prisons me les envoyaient, mais par petits bouts, pas tout en même temps ou sur la même page. Il fallait que l'on soit intelligent parce qu'il y avait des conséquences en prison… Ils [*l'administration pénitentiaire*] pouvaient dire que c'étaient des papiers de gang… donc, il y avait une partie sur une page, au milieu de quelque chose d'autre écrit… et il fallait que l'on trouve par nous-mêmes, que l'on déchiffre. Ça venait de différentes personnes, des lettres régulières… je recevais des lettres de plusieurs personnes dans différentes prisons. À Rickers, ils avaient un centre de communication. Différentes personnes de ce centre nous envoyaient des parties…[404]

Au début des années 1990, Bebo ne recevait pas seulement les textes qu'on lui adressait, il les traduisait. Effet de génération, puisque beaucoup des prisonniers dans le système carcéral

[403] *Ibid.*
[404] Entretien avec Bebo n°5, le 23 avril 2012.

new-yorkais à la fin des années 1980 viennent directement de Porto Rico et ne parlent qu'espagnol. Au contraire, les membres des *street chapters* sont pour la plupart de jeunes (15-18 ans) portoricains nés à New York et dont les parents, et parfois même les grands parents, ont migré de Porto Rico. Les enfants de cette génération de portoricains ont appris l'espagnol tardivement, parfois mal et le pratiquent de moins en moins.

MARTIN : Et qu'est-ce que tu as fait de tous ces papiers ?

BEBO : On en a fait une sorte de livre. Je les ai retranscris sur l'ordinateur, parce que la plupart des retranscriptions ont été faites par moi. Et j'ai commencé à retranscrire la plupart par ordinateur … j'ai des papiers depuis 1994 chez moi… j'ai tout un porte-document. Mais bon, j'en ai donnés plein maintenant… (…) Mais la plupart des trucs… oui, c'était écrit sur du papier et au stylo, et je les ai retranscrits… des poèmes aussi[405].

Bebo avait les conditions matérielles nécessaires pour appuyer ce passage à l'écrit, puisqu'il travaillait alors dans une banque et avait accès à un ordinateur et une imprimante. Par ailleurs, après avoir ouvert son *chapter* dans le South Bronx, il est élu secrétaire de la *Junta central* du Bronx. Son *chapter* est en effet repéré par les dirigeants de la *Junta central* du South Bronx pour son organisation, et notamment pour la bonne tenue de ses *paperworks* internes.

BEBO : Le leadership est venu me voir quand ils ont appris l'existence de mon *chapter*. Le leadership du Bronx. Ils sont venus nous visiter. Et donc deux jours plus tard, j'ai un appel du leadership qui voulait me rencontrer. Parce que j'étais dans le secteur de la banque, j'étais toujours bon à créer des graphiques et tout [*charts*]… Donc j'avais une liste d'inscription [*registration log*], j'avais … comment l'argent allait, les gens qui apportaient de l'argent, ce que l'on en faisait, et tous les reçus… et quand ils sont venus, ils sont venus voir ce qu'on faisait, le type de *paperworks* que l'on avait, les permissions que l'on avait. Je leur ai tout donné et ils ont commencé à regarder mes livres et ils m'ont dit « on a besoin de toi au *head council* » [*Junta central* du Bronx][406].

Le rôle du secrétaire est important dans l'organisation Ñetas, puisque c'est lui qui rédige les comptes rendus de réunions sur un cahier qu'il emporte partout avec lui et dont il a la charge. Cette fonction est devenue encore plus capitale alors que *La Asociación* se centralise en une

[405] Entretien avec Bebo n°5, le 23 avril 2012.
[406] Entretien avec Bebo n°2, le 5 avril 2012.

Junta central et se dote d'une administration capable de gérer l'ensemble des *chapters* de la ville. Lorsqu'en 1994 Bebo est appelé à faire partie de la *Junta central*, la « Tri-State », il y est élu comme « secrétaire ». C'est là qu'il développe véritablement la mise en texte de l'histoire comme un pivot de son travail et de sa démarche en tant que Ñeta. Parce que plusieurs textes circulent, parfois contradictoires, entre la prison et les *street chapters*, l'histoire de *La Asociación* comporte alors des zones de flous.

> Bebo : Et après, c'est devenu une passion pour certains d'entre nous, de trouver la vérité… parce que certaines personnes avaient des papiers différents… donc une fois qu'on a commencé à apprendre, on a jamais arrêté. On a commencé à faire des pèlerinages à Porto Rico, pour comprendre la véritable vérité de tout ça… où cela a commencé ? Pourquoi ? Le mauvais, le bon, le dégueulasse, différents… et après des gens ont commencé à documenter…[407]

Bénéficiant de sa position à la *Junta central*, Bebo effectue plusieurs voyages, qu'il appelle pèlerinages, à Porto Rico avec Splinter et Spade. Ses rencontres avec certains amis ou familiers de Carlos, lui permettent d'approfondir sa connaissance de l'histoire de *La Asociación*, mais aussi d'asseoir son autorité. C'est aussi à ce moment que Bebo commence à signer ses propres textes, en apposant son nom à la fin du document qui sera distribué aux Ñetas de New York. Sa position et sa signature valident *de facto* les documents qui sont ensuite distribués à l'ensemble des *chapters*, dont notamment ses écrits sur l'histoire de Carlos. Il rédige aussi des poèmes et certains récits de l'histoire des Ñetas en prison. Ces textes sont intégrés dans le *liderato* que je découvrirai lors de mon terrain en Espagne.

-

Les années 1994-1995, lorsque le premier *liderato* prend forme, correspondent chez les Ñetas new-yorkais à un moment de crise de sens et de forte dissension interne. Si les Ñetas n'utilisent pas eux même le mot de crise, ce terme me permet de comprendre la nature de la transformation qui est en cours ; je l'utilise en m'appuyant sur les travaux de l'anthropologue américaine Janet Roitman[408].

[407] Entretien avec Bebo n°2, le 5 avril 2012.
[408] Voir le développement infra. Roitman, Janet L. *Anti-Crisis*. Durham: Duke University Press, 2013.

La prise d'écriture est en effet accompagnée d'une lutte de pouvoir, qui finit par la scission du groupe. Cette scission se fait -ou en tout cas c'est ce qui m'a été raconté par l'ensemble de mes interlocuteurs Ñetas à New York- autour d'un conflit sur les valeurs essentielles de *La Asociación* même. Selon Mikey et Bebo, le groupe dissident voulait continuer ses activités de *gang banging* au lieu de suivre la nouvelle voie proposée par la *Junta central*. Refusant de revenir aux racines politique des Ñetas, il aurait alors « refusé son héritage, celui de l'histoire de Carlos ». De fait, la scission se fait sur la lecture de l'histoire que propose Bebo et qu'entérine la *Junta central*.

Comme je l'ai montré dans le chapitre trois, ce tournant de *La Asociación* dans les années 1993-1994 correspond à un moment de pacification du groupe à New York. Surtout, ce tournant est suivi de près par Richie Perez et Panama Alba, qui poussent *La Asociación*, à travers ses leaders –dont Bebo-, à redécouvrir le passé politique du groupe à Porto Rico et à effectuer un retour aux sources, aux origines.

J'ai aussi montré dans le chapitre trois que la déterritorialisation et la centralisation de *La Asociación* ont provoqué l'abandon d'une identité territoriale liée au *turf* et la perte d'une des activités principales des membres Ñetas, à savoir la défense du territoire. Ce bouleversement fait entrer le groupe dans une profonde crise de sens qui conduit à la scission, à la pacification, à la perte d'une conception territoriale des activités des *chapters* et au départ de certains membres. Avec la *Junta central*, les membres sont tenus de ne plus créer de désordre, de ne pas vendre de drogue, d'aller aux manifestations et de politiser leur discours –voire de se politiser eux-mêmes. C'est justement par le recours massif à l'écrit que Bebo essaie de répondre à la crise. D'une part, l'écrit permet un meilleur contrôle des membres et donc du devenir de l'organisation. Il accompagne donc la formalisation du groupe en une *Junta central*. Il permet de renforcer le pouvoir des leaders par son contrôle, dans un moment de lutte interne. Mais surtout, l'écriture de l'histoire permet à Bebo d'accompagner ce besoin de renouvellement et de légitimer le tournant pacifique et politique de *La Asociación* à New York.

- Circulations. Le Liderato à Guayaquil puis à Barcelone: 1995 à 2000

Comme je l'ai indiqué dans le chapitre cinq, les écrits de *La Asociación* circulent au travers du *Monde Ñetas*. Aussi n'est-il pas surprenant de retrouver le *liderato* à New York ou à Barcelone. Les conversations que j'ai eues à New York, Guayaquil et Barcelone m'ont permis de reconstruire le voyage de ces écrits. Lorsque le *liderato* fait irruption sur mon terrain, à

Barcelone, le Padrino m'explique que les livres viennent d'Équateur. Il a lui même apporté les sept livres que Daniel a compilé, avant de devoir s'en débarrasser.
À Guayaquil, ce dernier me raconte que c'est Simón, le premier président Ñetas équatorien, qui a apporté le récit des histoires de la prison de Rikers Island. Par la suite, Daniel en a recopié à la main plusieurs exemplaires, puis finalement par ordinateur dans un *locutorio*.

> DANIEL : Aujourd'hui, Simón est toujours un président de *capítulo*, mais il ne vit plus à Guayaquil. Mais c'est lui qui a emmené avec lui les normes, la philosophie et des bouts d'histoire dans un carnet. Directement depuis Rickers Island où il était enfermé. Il l'a eu de la bouche des portoricains de la vieille génération avec qui il était[409].

Au début des années 2000, lors de l'implantation des Ñetas à Barcelone, plusieurs papiers circulent. Chaque nouvel arrivant en Espagne apporte ses propres connaissances de l'histoire de Carlos, de celle de *La Asociación* à Porto Rico. Certains membres emportent avec eux des papiers qui circulent dans leur *capítulo* à Guayaquil ou à Quito. De ce fait, une certaine confusion s'établit et plusieurs histoires circulent sur la vie de Carlos.
Lors de son voyage à Barcelone puis à Madrid, Bebo amène avec lui plusieurs *paperworks* et intervient directement sur ceux qu'il trouve sur place. Selon lui, plusieurs passages sont faux, notamment le récit de l'histoire de Carlos ou même son nom complet. C'est aussi à l'issu de son passage que les Ñetas barcelonais se dotent de la première *Junta central* en Espagne. C'est alors qu'ils composent ce qui deviendra plus tard, le *guía liderato máximo* de Barcelone, qui me sera transmis en 2013. En introduction au récit de l'histoire de Carlos et de *La Asociación*, il est écrit dans le *liderato* espagnol que la *Junta* s'est dotée d'une nouvelle publication de la *guía del liderato máximo* afin de faire circuler « un seul livre » servant de base à tous les *capítulos* qui « suivent la même philosophie et vont dans le même sens d'un nouveau jour ». Bien que la *Junta central* ait été dissoute peu de temps après, ce texte fait encore autorité, parmi les *capítulos* anciennement associés ou non.

Cette mise en circulation des écrits a aussi été rendue possible par les transformations technologiques entre le moment où Bebo compose et écrit les *paperworks* et celui où je reçois le *liderato* en PDF. Comme l'indique Bebo, les lettres qu'il reçoit de prison sont pour la plupart écrites à la main. Au milieu des années 1990, les accès aux ordinateurs sont encore relativement restreints dans les classes populaires. Bebo bénéficie de son travail dans une

[409] Discussion reconstruite d'après le carnet de terrain. Carnet de terrain n°14.

banque et de son avantage technologique –que l'on voit aussi dans sa connaissance des graphiques et autres techniques de liste- pour à la fois gravir les échelons hiérarchiques au sein des premières *Junta central* new yorkaise, mais aussi imposer ses propres écrits sur l'histoire Ñetas. Depuis, l'utilisation d'internet et notamment de Facebook a radicalement transformé les modalités d'échanges parmi les Ñetas. Tous les *capítulos* auprès desquels j'ai fait du terrain possèdent un compte Facebook. Le Padrino a ouvert, avec Jérémia et SuperOne une page appelée le *Mouvement*, sur laquelle il diffuse des messages de conscience. C'est d'ailleurs par cette page qu'il veut transmettre ses idées et organiser la « réunion mondiale » dont il a été sujet dans le chapitre précédant. L'usage d'internet et des messages emails permet aussi à Daniel d'entrer en contact avec des membres à Porto Rico, New York ou Barcelone et de se constituer des archives. Ces échanges assoient sa position au sein de *La Asociación* à Guayaquil et permettent de valider les papiers qu'il fait circuler. À la suite de son lien avec Natasha, Daniel revient sur certains écrits qui circulent en Équateur mais aussi en Espagne en envoyant des messages privés au Padrino.

Pour autant, il m'est difficile d'évaluer la part de ces transformations techniques dans l'évolution de la perception sociale de l'écrit. D'une part, Bebo conserve soigneusement les lettres manuscrites qu'il a reçues de prison. Mais est-ce parce qu'elles sont manuscrites ? Anciennes ? Ou parce qu'elles attestent de l'accord des anciens pour ouvrir son *chapter* ? D'autre part, si je n'ai pas le droit d'annoter le *liderato* une fois qu'il est imprimé, je peux le faire sur ma tablette numérique, ce qui montre me semble-t-il un poids symbolique plus important du papier. Les transformations technologiques ont par contre eu un effet sur l'accélération de la circulation de ces écrits et sur leur mode de diffusion qui est aussi plus direct. Par ailleurs, l'utilisation de Facebook a transformé le rapport à la publication des textes, et notamment des *mensaje de conciencia*. Jusqu'alors, ces messages étaient écrits à la main et destinés à intégrer les *paperworks*, ou/et destinés à une présentation orale, lors de cérémonies spirituelles par exemple. Leur public ne dépassait pas le nombre restreint des membres du *capítulo*, rarement la *Junta central*. Le *liderato* barcelonais, par exemple, comporte certains messages de conscience. Mais ceux-ci ont tous été rédigés (mis à part un ou deux) par des personnalités importantes de la *Junta*, son président, son secrétaire ou d'autres membres de la hiérarchie. L'apparition de Facebook permet aux membres de publier et diffuser directement leurs textes, réflexions ou questionnements dans les cercles Ñetas. Ces transformations technologiques de l'acte d'écriture et de sa diffusion interfèrent aussi dans le processus de révision, jusqu'à constituer une nouvelle phase de la composition. C'est grâce à

ses échanges avec les Ñetas new-yorkais ou portoricains, que Daniel est en effet capable de développer ses sept livres et de corriger le livret de Simón. C'est aussi à travers ses constants échanges avec ceux de Barcelone que Bebo peut continuer à contrôler la validité des textes sur l'histoire qui y circulent.

- Pluralité des écritures

Le processus de mise à l'écrit est pluriel, comportant plusieurs dynamiques de corrections, voire de révisions. Je peux distinguer les différentes étapes de prise d'écriture.
Lors d'un voyage en train pour Barcelone, le Padrino décide d'analyser avec moi le *liderato* afin que j'en comprenne les éléments clefs. S'arrêtant sur l'une des pages qui explique comment être un bon leader, il me dit que c'est lui qui a écrit ce passage là.

MARTIN : ah bon, mais je pensais que tout venait d'Équateur ou de New York ?

LE PADRINO : Non, non. Il y a des pages qui ont été écrites ici en fait. Et d'autres en Équateur.

Je remarque alors que certaines pages sont signées par SuperOne, l'ancien leader de la *Junta central*, tandis que d'autres, comme celles écrites par le Padrino ne le sont pas.

MARTIN : Mais pourquoi tu n'as pas signé. Et là, c'est signé par SuperOne ?

LE PADRINO : Bah, parce que c'est SuperOne qui a dirigé l'écriture et la publication. Il m'avait demandé de lui faire un *mensaje de conciencia* sur le leadership… mais bon, heureusement que je n'ai pas signé, je ne suis plus vraiment d'accord avec ce que j'y ai dit… mais on ne peux plus l'enlever maintenant[410].

MARTIN : Mais du coup, chaque *capítulo* a son propre *liderato* ?

LE PADRINO : Il peut, tant que l'histoire est la même. Mais en vérité, on a tous le même aujourd'hui. Depuis la *Junta central*. Ça prendrait beaucoup trop de temps d'en refaire un. Parfois certains ont juste des petits bouts, certaines feuilles. Et puis d'autres ont toujours le

[410] Je reviendraisplus tard sur la question de la catégorie d'auteur dans ces textes, et notamment l'opposition *collectivismo/individualité* qui est faite par les Ñetas

format livre, pas PDF comme tu l'as. À New York, ils n'ont pas ça, et à Guayaquil, on avait les sept livres[411].

Passant en revue l'ensemble du *liderato*, le Padrino me dit qui, selon lui, a écrit quoi. Certains passages ont été écrits « à New York », d'autres en « Équateur ». Pour certains, il est capable de dire qui exactement les a écrits, Bebo ou Smokey ou même Mikey, alors qu'il reste vague pour d'autres. La plupart des textes viennent d'Équateur, puis de New York, alors qu'une minorité a été écrite à Barcelone. Pour certains passages, le Padrino me dit qu'ils viennent d'Équateur mais ont été écrits par Bebo. Pourtant, Bebo n'est jamais allé en Équateur.

À Guayaquil, installé dans un *locutorio*, Daniel me montre sur sa page email les échanges qu'il a eus ces quinze dernières années, dont certains avec Bebo. A partir des années 2000 en effet, il contacte Bebo et Smokey afin de leur poser des questions.

DANIEL : Tu vois tous ces emails. Ce sont mes échanges avec ceux de New York. Bebo, Smokey… mais aussi avec Porto Rico. Avec Natasha, la sœur de Carlos… Parce que après que Simón soit venu avec les livres, ils nous ont aidés à rectifier certaines erreurs qu'on avait… il est quand même venu avec seulement un livre, et le reste, c'était du par cœur. Donc j'ai été en contact, car j'étais le secrétaire d'un *capítulo* important [*capítulo dont le Padrino sera le président avant son départ pour l'Espagne*][412].

Les pages écrites en Espagne et insérées dans le *liderato* concernent notamment l'histoire de la migration des Ñetas d'Équateur et la vie de *La Asociación* à Barcelone et à Guayaquil. Il y a ainsi passage d'une histoire contextuelle, liée à New York et Porto Rico, à une autre histoire qui prend en compte les contextes équatoriens et espagnols, sans toutefois se départir des passages sur New York ou Porto Rico. Par ailleurs, certains écrits du *liderato* touchent à des questions plus générales comme celui sur « *le bon leader* » qui reprend la vie de Carlos comme exemple. Dans le chapitre trois, j'ai avancé l'hypothèse d'une forme de décontextualisation nécessaire à la mise en circulation des principes et valeurs de *La Asociación*. Cette décontextualisation s'est faite dans le cadre du processus de centralisation qui eut lieu dans le milieu des années 1990 à New York, lors du passage d'une structure de type *street corner gang* à la *Junta central* et qui a eu ainsi des effet sur la formalisation et l'institutionnalisation des procédures internes de *la Asociación*. J'ai montré alors comment la

[411] Discussion reconstruite d'après le carnet de terrain. Carnet de terrain n°12.
[412] Discussion reconstruite d'après le carnet de terrain. Carnet de terrain n°14.

conceptualisation du terme de *pueblo* et l'application des principes de démocratie furent radicalement transformées dans ce mouvement centralisateur impliquant déterritorialisation, décontextualisation et standardisation et permettant la mise en circulation. Le récit sur l'histoire a subi le même type de transformation dans sa mise en circulation. Passant d'une histoire contextuelle, centrée sur Porto Rico et New York, ces feuillets se sont d'abord enrichis par recentrage de l'histoire au contexte équatorien et espagnol. Par ailleurs, le récit de cette histoire Ñetas s'est prolongé –prolongement procédant aussi à un élargissement d'horizon-, intégrant plusieurs contextes, puisque le *liderato* espagnol ne procède pas au gommage des histoires précédentes –celles de New York et Porto Rico- mais à la superposition de celles-ci à la façon d'un palimpseste.

À partir de sa problématique sur les « *lieux de savoir* »[413], l'historien français Christian Jacob distingue trois configurations permettant d'aborder les savoirs pratiqués dans une société. La première, *les savoirs de la réflexivité* correspondrait à la configuration où une culture s'aborde elle-même comme objet d'étude, étudiant ses traditions, identités, valeurs et codes. La seconde, *les savoirs de l'hybridation*, répondrait à la dynamique où une culture importe les savoirs d'une autre culture et « les acclimate dans un nouvel écosystème linguistique, intellectuel et idéologique ». Enfin, la troisième configuration, *les savoirs de l'universalité*, serait celle où une culture produit des connaissances détachées de toute contingence de la localisation. Si l'historien indique que ces trois configurations ne peuvent êtres considérées comme trois moments dans une histoire téléologique des savoirs, cette distinction permet de dessiner des « paysages épistémologiques » particuliers. C'est peut-être ce qui se joue – réflexivité, hybridation et universalisation- lors de l'écriture et de la publication du *liderato*, où plusieurs types de savoirs se superposent, donnant à voir un paysage épistémologique différent de celui qui a pu exister à New York dans le milieu des années 1990 lors de l'écriture des *papers works*. D'une certaine manière, la mise en circulation des écrits a permis

[413] Voir Jacob, Christian. *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, 2007. Dans un entretien réalisé avec Bertrand Müller, Christian Jacob explique ainsi que sa démarche opère un déplacement de l'histoire vers l'anthropologie et des sciences vers les savoirs. Les savoirs sont ainsi définis par leur pragmatique : « ce sont des énoncés, des concepts, des manières de faire auxquels on reconnaît, dans un groupe situé dans l'espace et dans le temps, une efficacité et une autorité particulières pour donner sens au monde visible ou invisible, pour organiser la perception du temps et de l'espace, pour agir sur le vivant ou sur l'inerte ». (p 121). Il faut alors les aborder comme des objets de pratiques mentales, matérielles et sociales et mettre à jour leur processus de production, de validation et de transmission. Dans mon cas, l'observation *in situ* de la création des savoirs inscrits dans le *liderato* ne peut pas se faire. Étudiant un épisode raconté, je peux par contre montrer, à l'aide d'une étude du *liderato*, les différentes étapes de cette création des savoirs et indiquer comment ceux-ci sont mobilisés aujourd'hui. Je reviendrai dans la troisième partie sur la performativité transformative du *liderato*. Voir Müller, Bertrand. "Les lieux de savoir: Un entretien avec Christian Jacob." *Geneses* 76, no. 3 (2009): 116–36.

« l'universalisation » de cette dernière, sans que ne soient perdus les points de passage qui l'ont aussi construite.

-

Une première étape d'écriture est donc entreprise par Bebo qui, au milieu des années 1990, rassemble les textes qui existaient déjà et en écrit un certain nombre. Grâce à ses pèlerinages et questions auprès d'anciens Ñetas, il est capable de constituer un savoir, une connaissance, sur l'histoire de *La Asociación*, qu'il transmet par écrit. Troisième homme de la *Junta central* dont il est le secrétaire, il institue une véritable pratique de l'écriture.
Dans un deuxième temps, et à l'insu des Ñetas new-yorkais, Simón transporte son savoir et un livre à Guayaquil, où il lance *La Asociación*. Le travail de mise en écrit sera ensuite repris par Daniel, qui se met en relation avec des Ñetas à New York et à Porto Rico pour confirmer et attester de la validité des informations dont il dispose. Il continue ensuite à archiver l'ensemble des *paperworks* qu'il reçoit par Internet, et constitue sept livres.
Le troisième mouvement se fait au moment de la migration de Ñetas équatoriens en Espagne, où les écrits sur l'histoire sont une nouvelle fois déplacés. Dans ce transfert, une certaine confusion est créée puisque chaque membre arrive en Espagne avec les écrits propres de son *capítulo*. Il faudra attendre le voyage de Bebo en Espagne pour que ces documents soient réassemblés, corrigés par lui, et « publiés » sous la forme du *liderato*. Ce dernier regroupe les diverses strates de circulation, puisque qu'il est composé à la fois de textes écrits, dans des moments différents, à Barcelone, Guayaquil, New York et Porto Rico (pour ce qui est des règles). La mise à jour d'une pluralité de moments et de prises d'écriture permet de dessiner une nouvelle fois la circulation dans le monde Ñetas et les différentes polarités qui l'organisent. En 2006, alors que les Ñetas barcelonais entrent à leur tour dans un processus de prise d'écriture, *La Asociación* –à Barcelone- se trouve, là encore, dans un moment de crise. Le passage de Bebo a eu pour conséquence la création d'une *Junta central*, l'adoption d'un appareil administratif et bureaucratique centralisé et fort, et la pacification des Ñetas. Plus encore, *La Asociación* est désormais reconnue comme association de jeunes par la région catalane. Dans le cas de Barcelone, la crise est accompagnée d'une réécriture de l'histoire jusqu'alors connue, puisque Bebo en arrivant en Espagne remet en cause, et déstabilise, les connaissances des Ñetas à Barcelone[414].

[414] Voir à ce titre l'épisode des colliers de perles, en interlude.

- Pluralité des opérations de l'écrit

Cette pluralité de moments d'écriture permet de montrer les différences, subtiles mais capitales, dans les finalités de chaque écriture du *liderato.* En effet, la prise d'écriture correspond, dans chaque moment, à un enjeu et à une crise particulière, qui influencent jusqu'au type d'*opérations* que ces écrits sont censés performer. C'est ce que permet de conceptualiser la notion de régime d'historicité.

Par la notion de « régime d'historicité », Hartog distingue deux acceptions, une restreinte, « comment une société traite son passé et en traite »[415] et une plus large, « la modalité de conscience de soi d'une communauté »[416]. Or, il me semble que dans mon cas d'étude, la seconde englobe la première. En effet, les *façons de faire* Ñetas, ce que Hartog nomme la « modalité de conscience de soi », sont reliées intimement à la façon dont le collectif traite son passé. La notion de *régimes d'historicité*, permet la mise en comparaison « des manières d'être au temps » ou des formes de l'expérience du temps. Avec cet instrument conceptuel, explique Hartog, c'est aussi les conditions de possibilité de la production d'histoires que l'on se permet d'aborder : « selon les rapports respectifs du présent, du passé et du futur, certains types d'histoires sont possibles et d'autres non ».

Dans *L'autorité du temps*, Hartog introduit une distinction entre un processus de *restitutio* et un processus de *praeparatio*[417]. L'opération de *restitutio* est une démarche de captation et de translation de l'autorité du passé sur le présent au nom d'un passé glorifié. Il s'agit de répondre à la crise et d'agir dans le présent (et sur le présent) contre l'impression du temps qui s'efface et de la peur de l'oubli. C'est donc une démarche présentiste dans son projet même. L'opération de *praeparatio*, au contraire, serait une démarche où le passé fait allégeance au présent, lui-même conçu comme intermédiaire vers un futur à venir. Le passé doit être dépassé, et n'est conservé que pour servir de base au présent. Légitimité du présent encore une fois, mais dans l'idée de proclamation du présent messianique. Pour chaque modalité de rapport au temps, c'est toujours vis-à-vis du présent que se jouent les différents rapports au passé. D'un côté, le passé est convoqué pour répondre à la crise du présent, de l'autre pour être dépassé et appuyer la légitimité du présent.

En reprenant cet outil théorique, je voudrais distinguer ce que je considère être, au moment de l'écriture du *liderato*, deux rapports différents au passé par les Ñetas.

---

[415] Hartog, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil, 2003. p 10

[416] Hartog, François, *Op. Cit.*, p 10

[417] Hartog, François. "L'autorité du temps." *Etudes.* 411, no. 7 (2009): 51.

En 1994-1995, lorsque les Ñetas à New York écrivent le *liderato* dans un moment de tournant interne -où se joue le passage d'une structure de type *street corner* à la *Junta central*- ils sont dans une opération de type de la *restitutio*. Or, comme je l'ai expliqué dans le chapitre trois, ce passage se fait par une reconfiguration de l'existence sociale même du gang et une réflexion collective sur sa raison d'être. La perte du *turf* permet à *La Asociación* de s'extraire des guerres de gangs où le territoire est un enjeu, mais l'oblige aussi à recadrer son identité interne. De fait, c'est à ce moment que la *Junta central* pousse vers un « retour à l'essence » et à l'histoire du groupe, cadrant par un processus éducatif le récit qui en est fait.
Au contraire, pour le cas de *la Asociación* à Barcelone en 2006, les Ñetas sont inscrits dans une opération de type de la *praeparatio*, où le passé fait allégeance au présent, lui-même conçu comme intermédiaire vers un futur à venir. Par ailleurs, les Ñetas espagnols sont des migrants, arrivés à Barcelone pour reconstruire une vie pour eux et pour leur collectif. Ils sont contraints de s'adapter et « d'aller de l'avant ».

Cependant, si cette notion de régime d'historicité permet de mettre à jour une pluralité de rapports à l'histoire ou d'expériences de l'histoire, elle n'explique pas comment ces rapports se constituent et leurs divergences. Il faut pour cela revenir sur les différents moments de mise en écriture de ces récits Ñetas et en comprendre à chaque fois les enjeux.

Au moment où Bebo réunit, compile, écrit ce qui pourrait être considéré comme un premier *liderato*, l'enjeu est de répondre à la crise de sens impliquée par les transformations opérées aux niveaux organisationnel, spatial et politique. La *démarche de pèlerinage* consiste à légitimer un présent en lui rappelant un passé encore plus ancien que celui vécu par l'ensemble des Ñetas. De sorte que dans le milieu des années 1990, est mis en opposition au passé gangster du début des années 1990 celui de la naissance de *La Asociación*, par la mort (l'assassinat) de Carlos au début des années 1980. Il s'agit pour Bebo de montrer que l'évolution récente de *La Asociación* s'inscrit dans la continuité ou reprise du passé et qu'elle est donc légitime. En faisant de Carlos l'axe de son récit, Bebo invite les membres à se « hausser à la hauteur du passé » en suivant l'exemple de ce *leader* –et par extension de tous les leaders suivants- dans leur vie personnelle[418]. Cette *restitution* est en quelque sorte *dynamique*, car elle accompagne mais aussi impulse le mouvement orchestré par la *Junta central*.

[418] Je reviendrais dans la troisième partie sur cet élément essentiel.

En 2006, il se joue le même type de rapports à Barcelone, où l'arrivée de Bebo correspond à la fois à une remise en cause du passé direct des membres en Espagne et à l'appel à une évolution et une transformation interne forte. Cependant le passé y est réinterprété non pas seulement pour légitimer le présent, mais aussi pour être dépassé dans l'avenir. C'est d'ailleurs ce qu'indiquent les ajouts de texte de ce troisième *liderato* –le deuxième correspondant aux sept livres que j'ai trouvés à Guayaquil, mais dont je ne peux pas analyser le contexte d'écriture par manque de données, ce qui m'oblige à faire un saut dans la chronologie de cette écriture-. Je fais référence ici aux pages qui indiquent ce qu'un bon leader doit être, ainsi qu'aux propositions et idéaux de *La Asociación* à mettre en œuvre par les membres. Ces pages dépassent le strict cadre de la référence à l'histoire et s'impliquent déjà dans la préparation d'un futur. L'enjeu dans cette troisième écriture est donc de répondre à la crise de sens qu'implique la constitution d'une *Junta central*. Ce passage est interprété par les Ñetas barcelonais comme la sortie « d'un passé violent »[419] marqué par l'ignorance et par la circulation de textes invalides. Cette ré-évalutation des textes et normes en vigueur, favorise la montée au pouvoir de Super One et du Padrino qui tirent partie de cette centralisation pour asseoir leur autorité. Le *liderato* espagnol ne procède donc pas seulement à la mise en forme de textes vérifiés par Bebo. Il permet aussi d'unir derrière lui la *Junta central* naissante vers un futur autre. La rupture qu'impose ce passage à la *Junta central* est donc tout autant une rupture épistémologique, puisqu'elle a d'ailleurs pour conséquence la création d'un statut d'association de jeunes pour *La Asociación* et l'ouverture de discussions avec les autorités catalanes (administration municipale mais aussi police). L'introduction du *liderato* espagnol indique à ce titre que certains changements doivent avoir lieu au sein de *La Asociación* et que de nouvelles *coutumes* (*costumbres*) doivent être mises en place. Le petit texte introductif invite ainsi les membres à partager la nouvelle ligne qui se met en place pour le « *progrès de notre pueblo* ».

Chaque moment de prise d'écriture ou de réécriture du *liderato* révèle ainsi des rapports différents à l'histoire. Replacés dans leur contexte, ces moments permettent de comprendre la formation de régimes d'historicités distincts.

[419] Je reviendrai dans la troisième partie sur cette dimension de transformation et de passage.

- Expérience de l'histoire et rapport au temps dans une pluralité d'écritures

Mise en circulation des textes, pluralité de prise d'écriture, différence dans le temps mais aussi dans ses opérations performatives, le *liderato* que le Padrino me donne à lire contient toute une histoire dont je viens d'esquisser les contours. Or, cette pluralité influence jusqu'à la façon dont les Ñetas considèrent leur texte, à New York et à Barcelone. C'est donc plus particulièrement au rapport au *liderato* qu'il faut s'intéresser pour comprendre le rapport à l'histoire qu'entretiennent aujourd'hui –dans la co-temporalité de mon ethnographie- les membres des Ñetas. Et c'est ici qu'une nouvelle fois la distinction entre New York et Barcelone peut être faite.

À New York, les membres sont, il me semble, dans une logique d'antiquaires et de préservation. Les *paperworks* sont un et recèlent un héritage, celui de Carlos et de ceux qui ont composé le livre au milieu des années 1990. Manifestation d'un double passé donc, les *paperworks* sont muséifiés, consacrés par l'autorité du temps, et inscrits dans une logique patrimoniale. C'est ce qu'indique ce rapport à la filiation et la lignée que dessinent les membres en s'inscrivant dans les textes.

À Barcelone, le texte n'est pas inscrit dans une fixité. Le *liderato* que le Padrino me donne est d'ailleurs celui de la dernière *Junta*. Si les membres n'en constituent pas un nouveau, ce n'est pas par interdiction mais par manque de moyens. Le Padrino me demande de ramener les sept livres d'Équateur en vue de la constitution d'une nouvelle *Junta central* et peut-être, d'un nouveau *liderato* qui sera un mélange de tous les textes déjà écrits.

C'est cette prise en compte différenciée de l'histoire et son incidence sur le présent qui peut expliquer le bouleversement en cours des rapports de force dans le monde Ñetas. En effet, j'ai pu assister, au cours des quatre années de mon terrain à une nette évolution des polarités dans le monde Ñetas, où le Padrino prenant plus de place et d'assurance, développait des projets d'ordre « mondial » qui étaient jusqu'à présent réservés aux Ñetas new-yorkais (on se souviendra que Bebo, lors de ses voyages en Europe et prise de contact avec l'Équateur en 2006 mettait en place un « ordre mondial » ayant pour centre New York).

BEBO : Ouais, mais tu vois, en Espagne, les jeunes… parce que bon, ils sont plus jeunes que ceux à New York… bah ce sont l'avenir… ils sentent vraiment ce que c'est que *La Asociación*. Ils bougent… ils ne sont pas empêtrés dans le passé[420].

Les tentatives du Padrino d'entrer en contact avec les leaders d'Amérique du Sud et de Porto Rico montrent cette volonté d'impulser une nouvelle dynamique. Son rejet de l'ancien leader portoricain, Ivan Rodriguez, aussi.

La dimension générationnelle est aussi importante pour comprendre cette différence. Aux Etats-Unis, les membres actuels ont pour la plupart entre 30 et 35 ans et peinent à recruter de nouveaux membres. Ils sont confrontés au déclin de leur structure, en terme numérique, et à son faible renouvellement. En Espagne, les membres sont beaucoup plus jeunes, entre 15 et 25 ans. Le recrutement continue de se faire et l'afflux périodique d'équatoriens en Espagne – quoique cette dimension tende plutôt à diminuer voire à s'inverser- permet un renouvellement.

3) L'absence dans le passé : construction et « invisibilisation » de *La Asociación*

Cette différence des rapports à l'histoire est aussi liée aux différentes relations que *La Asociación* entretient avec les États dans les pays où elle est présente et à la manière dont elle s'insère dans l'histoire de ces lieux. Association de jeunes à Barcelone, les Ñetas sont, à New York, soit non re/connus, donc oubliés, soit pris pour un gang[421]. À New York, le rapport à l'histoire est très fortement lié à la nécessité pour le groupe de se définir et de sortir de l'étiquette gang. Non-reconnus, étiquetés comme gang, les membres reviennent sans cesse sur leur passé pour y chercher les fondements de leur existence et faire exister l'histoire de leur lutte. Au contraire, dans un rapport plus souple de reconnaissance mutuelle et formelle, le groupe à Barcelone n'a pas besoin de se référer continuellement à son passé pour affirmer son existence dans le présent.

[420] Entretien Bebo n°7_ 14 avril 2013

[421] En juin 2014 cependant, les Ñetas new yorkais publient un message sur leur compte Facebook indiquant que *La Asociación* a été reconnue comme *Non Profit* par la ville de New York.

Aujourd'hui, le South Bronx a une apparence pacifiée. Des guerres des gangs des années 90-2000 ne restent plus que les fresques qui en commémorent les morts. Et pourtant, quotidiennement, la presse fait état des violences de rue. Mais le South Bronx est aussi marqué par une multitude d'organisations communautaires, de *Non Profit*, et d'organismes religieux, comme les Églises évangélistes qui se sont développées ces dernières années. Le centre *Betances* par exemple, centre communautaire appartenant à l'organisme *Bronx Work*, est ouvert tous les jours de la semaine et accueille les jeunes des *projects* avoisinants. En 2012, y a été organisé une représentation spéciale autour de l'histoire de Ramon Emeterio Betances (1827- 1898), figure pro-indépendantiste de Puerto Rico et instigateur de l'insurrection contre la présence des espagnols appelé *Grito* de Lares. Quelques rues plus loin, se trouve le Bronx Families Coalition (BFC) qui fut, je l'ai montré dans le chapitre quatre, le lieu des luttes portoricaines du South Bronx dans les années 1960 à 1980, avant de devenir une structure managériale et de perdre sa radicalité critique. Sous l'impulsion de Viviane Ramos, le lieu se transformera peut être un jour en un musée de la lutte portoricaine. Plus loin encore, dans le club de boxe El Maestro, -nommé ainsi en mémoire à Albizu Campos, leader de la lutte indépendantiste portoricaine-, les murs sont recouverts de fresques. Cette fois, c'est l'histoire indépendantiste de Porto Rico qui est, presque dans son ensemble, reproduite. De cette histoire, les habitants du South Bronx sont largement informés, que ce soit par les activités des organismes communautaires, en grandes partie financés par des fonds publics ou par des fondations ou encore les Églises. L'histoire des héros indépendantistes circule, celle de Betances souvent la plus connue. L'homme était médecin, éduqué.

Parallèlement, colle à la peau du South Bronx une image de ghetto violent. C'est une autre histoire écrite en creux, celle des gangs. Il y a ceux des années 70-80 qui donnèrent lieu à une imagination créative débordante et à de nombreux films (de *The Warrior*, 1969, à *Banza*i, 1983). Cet récit est en train de se *patrimonialiser*, au même titre que l'histoire de Betances. Les anciens membres, aujourd'hui âgés de 50 à 60 ans, racontent leur histoire dans les écoles, participent à des sensibilisations de jeunes. Ce récit est celui du New York en faillite, du South Bronx en état de guerre, mais aussi de la création artistique, du Hip Hop né dans le nord et qui descend dans Manhattan.

Et puis, il y a la période des gangs des années 90 et 2000. Mais c'est à peine si cette histoire-là est connue, encore moins reconnue. Dans cette écriture de l'histoire du South Bronx et de celle des portoricains new-yorkais, les Ñetas semblent donc oubliés, si ce n'est exclus, du moins absents. L'histoire portoricaine s'institutionnalise ailleurs, par les actions des organisations communautaires ou par les organismes publics, les musées ou les universités. *El*

Centro, par exemple, le Center for Research in Puerto Ricans Studies de la City University of New York (CUNY), abrite les archives de la diaspora portoricaine et accueille des événements telle le *legacy series*. On peut y trouver les archives des fondateurs du Young Lord Party, du BFC dont il a été question dans le chapitre quatre et d'autres personnages illustres de la communauté portoricaine à New York. Rien sur les Ñetas. Je m'y rends avec Mikey et Tony, pour y chercher, dans les papiers de Ricky Perez, des traces de son implication dans les Ñetas. Déçus, nous repartons sans avoir trouvé quoique ce soit.

Le problème de reconnaissance est double. Il y a d'abord une non-reconnaissance de l'impact et de la place des Ñetas dans l'histoire portoricaine new-yorkaise. Dans le récit raconté par les différentes institutions, portoricaines ou non, les Ñetas ont du mal à se reconnaître. Bien entendu, Betances et les autres héros de la lutte indépendantistes font partie de leur propre patrimoine culturel, politique et historique. Ils s'en revendiquent d'ailleurs les seuls descendants politiques. Mais cet oubli va de pair avec la situation de relégation sociale dans laquelle vivent la plupart des membres actuellement. Oubliés des années 90-2000, ils sont relégués aux emplois les plus précaires quand ils trouvent du travail. En situation de marginalisation sociale, leur propre histoire de lutte est oubliée du récit des mouvements sociaux du South Bronx, qui tendent par ailleurs à enfermer les groupes tels que les Ñetas dans une étiquette de gang.

Cet oubli pousse les Ñetas à se radicaliser dans leur rapport à la communauté portoricaine. Exprimant un mal être vis-à-vis de cette mise à l'écart, ils se replient sur leur monde commun et entrent dans un processus d'essentialisation de leur propre identité de gang, de radicaux politique, de marginaux.

La transformation des associations communautaires en entreprises de gestion s'est faite avec la marginalisation des groupes tels que les Ñetas. Ceux-ci, offraient dans les années 1990 une image trop radicale et proposaient une critique de la colonisation américaine de Porto Rico plus politisée au regard de ce que pouvait se permettre –pour remporter contrats et aides financières- les associations décrites dans le chapitre quatre. Les leaders portoricains qui accédèrent à des postes électifs dans la vague des années 1990-2000, à la suite bien souvent d'une carrière dans de grosses associations communautaires, ont poussé à la mise au ban des groupes tels que les Ñetas ou les Latin Kings. Mikey m'explique ainsi que les Ñetas ont aidé plusieurs fois des candidats à des élections à l'échelle du South Bronx mais ont toujours été déçus, une fois les candidats élus. À chaque fois, selon lui, les candidats refusaient de reconnaître la participation de *La Asociación* dans l'organisation de réunions publiques, de manifestations.

À Barcelone, la situation est très différente, puisque le gouvernement catalan a rapidement –en 2006- officialisé *La Asociación* comme association de jeunes. Par ailleurs, les Ñetas barcelonais, pour la plupart immigrants d'Amérique du Sud, ne s'insèrent pas –et ne dépendent pas non plus- de la même manière dans le tissu associatif local et dans l'histoire de la ville. Aucun lien avec des associations barcelonaises, par exemple, n'a été tissé depuis l'existence légale de *La Asociación*. Immigrants, dont certains sans permis de travail ou même situation légale en Espagne, les Ñetas barcelonais –mais aussi madrilènes- ne s'insèrent pas dans les luttes politiques locales. Tolérés, ils entretiennent avec le pays hôte une relation complexe, faite de distance et d'espoir. S'ils ne se *sentent* pas espagnol –même pour ceux qui sont nés en Espagne- pas plus que catalans, l'Espagne représente cependant leur lieu de vie et une opportunité et peu disent vouloir repartir. La plupart y sont arrivés dans l'espoir de s'y créer les conditions d'une « vie meilleure », comme me dit le Padrino.

De ce fait, la crise de sens dans laquelle entrent les Ñetas new-yorkais est aussi liée aux transformations de l'environnement duquel ils sont issus et dans lequel ils évoluent. Les Ñetas barcelonais sont inscrits dans un rapport de reconnaissance au moins minimale avec leur environnement social et politique et la crise qui surgit en 2006 est liée plus directement à une crise interne et une recomposition du pouvoir.

Il resterait encore à mettre cette circulation en parallèle avec la circulation du Community Policing, les programmes sécuritaires qui émergent des États-Unis dans les années 1980. Car, de manière tout à fait intéressante, ces programmes ont été, par un processus de décontextualisation/re- contextualisation, mis en circulation et adoptés en Équateur et en Espagne, au moment même où les Ñetas entraient dans un processus circulatoire similaire.
C'est entre les années 1960 et 1970, à la suite des émeutes qui marquent le tournant du *Civic right movement* que sont pensés puis mis en pratique aux Etats-Unis les premiers programmes de *community policing*. Cette « philosophie parapluie »[422] repose sur trois orientations essentielles : (1) le partenariat entre la police et la communauté (*community partnerships*), (2) le rôle de résolution des problèmes qualifiés de prioritaires pour la communauté (*problem-solving*). (3) l'engagement de la police sur des zones géographiques limitées à l'échelle d'une

[422] Bayley, David H. *Police for the Future*. New York: Oxford University Press, 1994.

communauté (*local commitments*). La résolution des questions repose ainsi sur leur prise en main par les citoyens ou leurs collectifs.

À partir des années 1980, le *community policing* acquiert une importance grandissante. Ces programmes sont d'abord expérimentés dans les villes américaines[423], comme par exemple Chicago[424] avant d'être diffusés internationalement et notamment en Afrique du Sud[425].

La littérature scientifique a déjà décrit ces programmes dans les contextes américain[426] et africain[427]. Les débats se sont concentrés sur leur efficacité, sur leur accessibilité[428] et sur leur potentielle dérive sécuritaire et ségrégationniste[429].

À New York, dans les années 1990, le maire Giuliani et le préfet de Police Bratton mettent en pratique cette « philosophie » à travers les politiques de tolérance Zéro, préférant une politique sécuritaire sévère -que les Ñetas expérimentent durement. En Catalogne, les relations entre Ñetas et police sont ambiguës, mais incluent -parfois- un dialogue[430].

Il est intéressant de noter cependant que le *liderato* ne tient pas compte de l'environnement dans lequel a évoluée *La Asociación* à New York, Barcelone ou Guayaquil. Le récit de l'histoire Ñetas est centré sur les membres eux-mêmes, leur développement à New York, leur arrivée à Guayaquil et leur déploiement en Espagne. Par le récit que ce texte donne à lire sur l'histoire Ñetas, le *liderato* situe les membres hors des *vicissitudes de l'histoire.* Plus encore, le *liderato* n'identifie pas dans son récit les moments de tensions internes, les tournants et les crises de sens. Il ne tient pas plus compte des rapports différenciés aux États que des relations de pouvoir à l'intérieur même de *La Asociación*. C'est parce que, selon moi, le récit historique

[423] Shearing, Clifford D, and Michael Kempa. *Policing: Conceptualisations and Practices of Security*. London: Routledge, 2009. ; Skogan, Wesley G, and Susan M Hartnett. *Community Policing, Chicago Style*. New York: Oxford University Press, 1997. http://site.ebrary.com/id/10278751.

[424] Fung, Archon, Erik Olin Wright, and Rebecca Abers. *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*. London; New York: Verso, 2003.

[425] Brogden, Michael, and Preeti Nijhar. *Community Policing: National and International Models and Approaches*. Cullompton: Willan, 2005.

[426] Rosenbaum, H. Jon, and Peter C Sederberg. *Vigilante Politics*. [Philadelphia]: University of Pennsylvania Press, 1976.

[427] Bénit-Gbaffou, Claire, Oluseyi Fabiyi, and Élisabeth Peyroux. *Sécurisation des quartiers et gouvernance locale: enjeux et défis pour les villes africaines (Afrique du Sud, Kenya, Mozambique, Namibie, Nigeria)*. Paris; Johannesbourg: Karthala ; Institut français d'Afrique du sud, 2010

[428] Kerley, Kent R, and Michael L Benson. "Does Community-Oriented Policing Help Build Stronger Communities?" *Police Quarterly* 3, no. 1 (2000): 46–69.

[429] Crawford, Adam. "Community Safety and the Quest for Security: Holding Back the Dynamics of Social Exclusion." *Policy Studies* 19, no. 3–4 (1998): 3–4.

[430] Sur les relations ambiguës entre le Padrino et la police catalane, voir la première partie. Voir aussi Queirolo Palmas, 2009, *Op. Cit.*

que l'on retrouve dans le *liderato* est le résultat d'une lutte de pouvoir remportée par ceux qui ont écrit ces pages, comme Bebo, le Padrino ou Daniel.

Conclusion : Crise de sens et désenchantement du monde ?

Ce moment de mise en écriture correspond à un tournant central pour *La Asociación* à New York, qui passe d'une structure de type *street corner gang* à une structure plus centralisée. Comme je l'ai déjà indiqué dans le chapitre trois, les procédures électives se formalisent alors que les concepts politiques sont décontextualisés et standardisés avant leur mise en circulation. C'est donc à un moment de ce que j'appellerai un « tournant bureaucratique » de *La Asociación* que sont composés, écrits, publiés et archivés les textes historiques. L'écriture répond alors aux besoins de contrôle de l'administration de la nouvelle *Junta central*.

> BEBO : Au tout début, c'était par la bouche, à l'oral… mais je te parle des premières années… ici, à New York. Après ça… on disait « les choses doivent être en noir et blanc ». Et on a prit ça au cœur. Notre histoire, nos normes devaient être en « blanc et noir » [*écrite sur papier blanc*][431].

Il est significatif que le terme employé à New York pour désigner l'équivalent du *liderato* en Espagne, soit *paperworks*. Ce terme désigne, entre autres, les documents officiels. D'une certaine manière, l'écrit assoit, confirme et amplifie le pouvoir des leaders de la *Junta central*, alors que Bebo acquiert peu à peu une place incontournable. Mettre « noir sur blanc », cela signifie qu'une personne, ou un groupe de personnes, a l'autorité suffisante pour écrire l'histoire.

Le « tournant bureaucratique » dont j'ai parlé –dans sa dimension spatiale- dans le chapitre trois ne pourrait être complétement compris sans cette production d'écrits sur l'histoire. Plus encore, la constitution d'archives montre que quelque chose se passe, se trame, dès lors que des individus –ou même le groupe dans son ensemble- décident de recopier et d'archiver des écrits. Cette préoccupation répond à la nécessité de toute administration de garder une trace écrite des affaires. Mais plus encore, ces pratiques –mises en texte, compilations et archives-

[431] Entretien avec Bebo n°2, le 5 avril 2012.

sont liées à la crise de sens dans laquelle entrent les Ñetas, à New York puis à Barcelone, qui permet le développement d'une conscience collective aigue de l'histoire. Les documents, -plan, lettres, messages de conscience, mais plus précisément ici écrits sur l'histoire- jouent un rôle central dans l'organisation d'un ordre au sein même de *La Asociación*, ordre nécessaire pour les *Junta central* se constituant. Plus encore, ils jouent un rôle capital dans la constitution d'une administration centralisée et sont portés par un nouveau type de « membre qualifié ». Bebo, mais aussi Spade ou Splinter tirent avantage de ce tournant, dont ils sont les principaux artisans. Cette formalisation par l'écrit est le support d'une domination liée au savoir. C'est exactement ce qui se joue dans cette transition, que j'ai appelée « tournant bureaucratique », où les Ñetas se pacifient, excluent la violence comme moyen d'action légitime, et se tournent vers la construction d'un savoir sur l'histoire. Le rôle et les moyens d'action des présidents en sont transformées, puisque Bebo est élu à plusieurs reprises, après le départ de Splinter et Spade, pour ses connaissances et son travail de recherche. Bien entendu, l'usage de la force reste légitime mais soumis à des conditions, comme nous le verrons dans le chapitre huit. Le développement quasi-systématique de l'écriture de l'histoire au moment même où la violence physique du gang s'estompe, permet d'aller dans le sens de Deborah Puccio-Den[432] sur le processus d'euphémisation de la violence par l'écriture. De fait, comme dans le cas de la Cosa Nostra, l'écrit devient un instrument de gouvernance et permet à Bebo d'imposer son autorité. Il lui permet d'étendre son pouvoir outre-Atlantique, en apportant les feuillets d'écrits en Espagne. Le travail sur l'histoire devient une obligation pour les *chapters*.

MARTIN : Donc, qu'elles étaient les règles pour ouvrir un *chapter* ?

BEBO : Les conditions ? Tu devais avoir un minimum de trois personnes déjà initiées, faisant déjà partie du mouvement, ça sera le concile de ton *chapter*. Tu devais participer à des réunions mensuelles avec le leadership [*de la Junta central*]. Tu devais rendre des rapports au leadership. Tu devais créer un fond et trouver de l'argent pour soutenir le *chapter* et les prisonniers. Et tu devais travailler sur l'histoire. Tu devais éduquer, faire de l'éducation intelligente, avant de faire partie du mouvement[433].

[432] Puccio-Den, Deborah, 2011, *Op. Cit.*
[433] Entretien avec Bebo n°2, le 5 avril 2012.

L'écriture, et l'histoire qu'elle permet de faire circuler, soutiennent le monde qu'elles produisent dans le même temps. L'histoire écrite contribue à faire vivre *La Asociación* entre New York, l'Espagne et l'Amérique latine. L'ajout dans le *liderato* de la phase de migration entre Guayaquil et Barcelone en est la preuve.

Cependant, cette prise d'écriture est plurielle et la remontée de traces montre plusieurs moments d'écritures avant la constitution du *liderato* que me donne le Padrino. Ces divers moments d'écriture nuancent l'image d'un « gang mondial » dirigé par Bebo de New York et montrent plutôt les différentes polarités dans ce monde Ñetas ainsi que la reconstruction d'un rapport de force après l'exclusion de Bebo, désaxant le monde depuis son centre new-yorkais à Barcelone. La distinction de différents régimes d'historicité permet de rendre compte d'une différence importante entre le groupe à Barcelone et à New York. Mais ce raisonnement ne permet pas de rendre compte des conflits et mouvements à l'intérieur d'un même pôle –New York, Barcelone ou Guayaquil-, donnant l'impression d'une sorte de fixation du groupe.

Il n'est pas possible d'appréhender les Ñetas sans comprendre la construction de la mise en lignage qui s'opère entre les membres et Carlos. À l'inverse d'un document purement administratif duquel serait soustraites toutes émotions, les écrits sur l'histoire portent une valeur émotionnelle forte[434]. Ils relient les membres, les espaces, les temps et les formes de sociabilité. D'une certaine manière, les Ñetas se subsument dans le texte, faisant de l'histoire de la mort de Carlos leur propre histoire.

Ces histoires permettent à la fois d'écrire les divers lieux dans le monde où est présent le groupe et leur circulation.

-

Dans les deux cas, à New York dans les années 1993-1994 ou à Barcelone en 2006, être Ñetas change de sens avec le tournant bureaucratique de *La Asociación.*

La crise a un effet majeur dans la différentiation entre un avant (le passé) et un après (le futur) et est située dans le maintenant (le présent). Elle est la prise en compte du présent - de ce qui est vécu aujourd'hui-, évalué, jugé vis-à-vis d'un passé -ce que nous avons vécu-, adossé à un futur -ce que nous pourrions vivre plus tard-. En ce sens, la crise de sens que vivent les Ñetas dans le milieu des années 1990 à New York permet et provoque une réflexion sur la situation actuelle (dans les années 1990 ou 2006 en fonction du lieu).

[434] Je reviendrai sur cette dimension en chapitre 9.

Selon l'anthropologue américaine Janet Roitman[435], la crise est un point d'entrée dans l'Histoire et un critère de ce qui fait Histoire. C'est la crise qui révèle l'Histoire, qui permet son accès et la création d'un savoir sur l'histoire. Pour l'auteure, la crise désigne quelque chose de plus qu'une conjoncture historique ou qu'un événement historique. Elle est le signifiant d'un moment décisif mais elle constitue aussi un objet de connaissance. Faisant référence aux travaux de l'historien allemand Richard Koselleck, Roitman montre ainsi que la crise définit la mise en récit de l'Histoire ainsi que les évènements pertinents et leurs statuts. Elle est le lieu d'accès à l'Histoire et à la connaissance sur l'Histoire.

Écrits dans des moments de crise de sens et de transformation profonde, ces récits sur l'histoire qui se trouvent dans le *liderato*, nous donnent des indications sur la manière dont les Ñetas interagissent avec leur histoire et sur la façon dont fut créé un savoir sur l'Histoire. Comme diagnostic du présent, la crise induit une conscience de l'Histoire chez les Ñetas, de même qu'une connaissance de leur histoire et un rapport au temps particulier. La crise est – pour les Ñetas new yorkais dans le milieu des années 1990 et les Ñetas barcelonais en 2006- ce qui localise, reconnaît, appréhende et même pose l'Histoire. Elle est le critère de ce qui compte comme « Histoire » et entraîne ainsi une conscience historique particulière. La crise permet de déterminer ce qui compte comme événement, le statut de l'événement, la qualification de l'Histoire elle-même et la base pour la narration du récit historique. En révélant les conditions d'écritures du récit historique par les Ñetas, il s'agit de montrer les effets des conditions d'existence du collectif au moment de prise d'écriture sur leur construction de leur histoire. Dit autrement, il s'agit de montrer comment interagissent l'expérience du temps et les manières de transposer le changement historique en une histoire intelligible.

D'une certaine façon, la crise est omniprésente dans les discours Ñetas et dans leurs façons de penser leur histoire et leur monde contemporain. Comme je le décrirai dans la partie suivante, les Ñetas ne parlent que de moments de crise, de transformations et de nouveaux départs. La crise est à la fois ce moment de tournant organisationnel pour *La Asociación* et une condition durable dans laquelle les Ñetas évoluent -personnellement et subjectivement-. En ce sens, la crise est autant ce qui construit l'histoire Ñetas que ce qui réunit les membres et soutient le collectif. Elle est le moyen d'une transformation profonde.

[435] Roitman, Janet L., *Op. Cit.,*2014.

-

Plutôt que d'un désenchantement du monde que produirait la bureaucratisation, l'écriture de l'histoire permet en fait, en temps de crise, un ré-enchantement du monde Ñetas. En effet, la mise à l'écrit permet de redonner sens à une identité de groupe en transformation et d'accompagner la pacification par un « retour aux racines ».

Ce récit suscite chez les Ñetas un sentiment d'appartenance en redessinant le profil d'un collectif qui n'est pas seulement stigmatisé ou absent de l'Histoire. En tant qu'entité collective, le *Pueblo Monde Ñetas* existe alors dans le temps et l'espace, présumant une certaine conscience parmi ses membres de la continuité entre le passé, le présent et le futur _ce que Ernst Kantorowicz avait appelé la sempiternité[436]. La construction et l'affirmation du *pueblo* impliquent une certaine forme de conscience historique partagée -à l'échelle du *Monde Ñeta*-, même si celle-ci a des significations ou des formes différentes en fonction des lieux, et des interactions avec l'environnement.

[436] Eiss, Paul K. 2010. *Op. Cit.*

Conclusion de partie 2:

Crise et transformation

La deuxième partie de cette thèse a été l'occasion d'appréhender l'importance de l'histoire dans la construction de *La Asociación* et dans le quotidien de ses membres.

Dans le chapitre quatre, j'ai présenté l'évolution de trois organisations communautaires intervenant dans le South Bronx –la Bronx Families Coalition, SEBCO et Community Connection For Youth- des années 1960 à aujourd'hui. J'ai replacé ces organisations dans une histoire des programmes de gestion des populations précarisées, de la guerre contre la pauvreté aux politiques de gestion et de contrôle de celle-ci dans des *shelters* jusqu'à la criminalisation de la pauvreté. Ces transformations accompagnent les problématiques sociales –drogue dans les années 70-80 ; sans abris dans les années 80-90 ; criminalité dans les années 90-2000- et sont liées à l'intervention du marché dans les services sociaux –intervention qualifiée par la sociologue américaine Margaret Somer[437] de *market-driven governance*. Ces transformations ont des effets de natures différentes, mais ce qui m'a intéressé est de mettre en évidence que la perte de radicalité politique dans ces organisations va de pair avec l'institutionnalisation et la muséification de la lutte portoricaine pro-indépendantiste dans le South Bronx, évacue par ailleurs la place des Ñetas dans le South Bronx.

Dans le chapitre cinq, j'ai abordé la place et le rôle des écrits Ñetas. Je suis tout d'abord revenu sur les circonstances de ma découverte de ces écrits, découverte qui intervint quelques deux ans après le début de mon terrain. Je me suis alors attaché à décrypter la nature du *secret* de ces écrits, non pour proposer une ethnographie pénétrant le secret intime du groupe, mais pour réfléchir à la relation qui a fondé mon enquête, entre « eux » et « moi » et pour me permettre ainsi de m'approcher au plus près de ceux qui ont constitué mon ethnographie. Dans un chapitre consacré à la forme philosophique du solipsisme, l'anthropologue américain Vincent Crapanzano[438] se demande ce qui se joue dans la rencontre avec « l'autre », en termes de connaissance, d'autorisation de la présence de l'autre et « d'être avec » et il pose l'impossibilité d'atteindre les esprits insaisissables de nos interlocuteurs. Les écrits Ñetas

[437] Somers, Margaret R. *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008.

[438] Crapanzano, Vincent, 2014, « Must we be bad epistemologists? Illusions of transparency, the opaque other, and interpretive foibles » In Das, Veena., Michael Jackson, Arthur. Kleinman, and Bhrigupati. Singh. *The Ground between: Anthropologists Engage Philosophy*, Durham and London : Duke University Press.

m'ont permis de faire un retour sur ma relation de terrain afin de comprendre ce qui, des évènements vécus, résistait à ma compréhension. Ces écrits m'ont ainsi donné à lire le silence et l'achoppement qui ont constitué par certains aspect mes rencontres à New York, me permettant alors de re-problématiser la présence des Ñetas au monde, autour du couple dedans/dehors articulé sur le secret. Les écrits, et notamment le *liderato*, ont ainsi servi de pivot à l'analyse. Ceci posé, j'ai essayé d'appréhender ce que les écrits font, performent et ce qu'ils permettent de dire des relations entre les Ñetas. L'une des principales conclusions de ce chapitre est que ces textes, lettres, messages de consciences et plans, participent activement à la construction du *Monde Ñetas*. L'écriture, à usage personnel, autocratique ou collectif en fonction des contextes et des situations, ne dissout pas le lien social, puisqu'au contraire, la vie sociale est –aussi- dans l'écriture. Ces écrits circulent, dessinant le monde et lui donnant une présence.

Le chapitre six a été l'occasion de revenir plus en détails sur certaines pages du *liderato*, les pages d'histoire, écrites à plusieurs moments de crise de *La Asociación* et dans des lieux et contextes différents. Cette entrée par l'écrit de l'histoire m'a permis d'aborder les conditions de création d'une connaissance historique, de sa dissémination dans l'écrit et de sa circulation dans le *Monde Ñetas*. J'ai montré que les conditions –pratiques, sociales, interne comme externe- de prise d'écriture ont des effets sur la construction de l'histoire. En *congelant* analytiquement les différents moments de prises d'écritures, j'ai pu mettre en évidence l'impact de ce que j'ai appelé le « tournant bureaucratique » de *La Asociación*. Le processus d'exclusion et d'occultation de la place des Ñetas dans l'écriture de l'histoire des mouvements sociaux permet aussi de mieux comprendre le rapport qu'entretiennent les Ñetas avec leur propre histoire.

Cette deuxième partie a donc été l'occasion de revenir sur l'histoire, non pas seulement sur l'histoire Ñetas, mais sur le rapport des Ñetas à leur propre histoire. J'ai ainsi essayé de comprendre quelle *politique au temps* était au fondement du rapport à l'histoire entretenu par les Ñetas et comment celle-ci peut être découverte par leur production écrite. Pour cela, j'ai décrit comment est construite, ingérée, puis interprétée l'histoire. J'ai essayé de prendre en compte à la fois les processus de domination qui amènent à occulter l'histoire Ñetas et à reléguer leur lutte derrière le panthéon des grands hommes politiques ou des organismes communautaires et le type de pouvoir libérateur que constitue l'écriture, pour les Ñetas,. L'histoire –comme l'écrit- constitue, soutient et fait vivre *La Asociación*. Cette histoire permet l'existence du *Pueblo Monde*, inscrivant une continuité entre passé et présent, un

lignage entre Carlos et les membres actuels. Après avoir décrit dans la première partie le déclin des Ñetas, j'ai donc cherché à comprendre comment *quelque chose* arrive à exister, en montrant que l'histoire est un puissant vecteur de revendication et de cohésion du collectif.

-

Comme concept -et donc non pas uniquement comme moment identifiable chronologiquement- la crise est un indicateur de l'Histoire. La crise permet aux Ñetas d'envisager la possibilité d'une *société* imaginaire alternative en proposant un modèle comparatif, le passé revisité de *La Asociación*. À New York, cette alternative se situe dans le passé alors qu'à Barcelone, elle se situe dans le futur. La crise est ce qui permet de penser l'Histoire et d'ouvrir le futur.

Mais la crise constitue en elle-même un récit qui permet une narration du monde. Même si les Ñetas n'emploient pas le terme de « crise », leur récit identifie un passage, une transformation, un moment de transition où est révélée la véritable essence de *La Asociación*. Pour les Ñetas, ce moment est le point de départ de la production d'un sens et le retour à une vérité. C'est ainsi que le Padrino me parle du passage de Bebo, qui précède à la constitution d'une Junta à Barcelone, ou que Bebo me parle des voyages à Porto Rico, de la constitution d'une Junta à New York et de la scission –démarquant bons et mauvais Ñetas, disciples de la nouvelle ligne ou non. Cette distinction entre un avant et un après, entre une bonne et une mauvaise manière de gérer *La Asociación* –et je le montrerai en troisième partie, entre une bonne et mauvaise façon de vivre- est un récit qui permet au groupe de survivre à l'imposition d'une étiquette. La crise, indique J. Roitman, invoque une demande morale pour une différence entre un passé et un futur. La narration en terme de crise permet donc au groupe de distinguer un avant –le passé gang- d'un après –ce que *La Asociación* est aujourd'hui. Elle soutient les revendications actuelles des Ñetas de démarcation vis-à-vis d'une image de gang.

Nous verrons dans la troisième partie comment la crise joue dans la transformation personnelle par la mise en pratique, dans une herméneutique du *liderato*, d'une quête personnelle par chaque membre. La crise devient alors, comme l'indique Vigh[439], une expérience continue (*ongoing experience*) et une condition durable (*enduring condition*) dans laquelle les membres entrent et acceptent de se transformer. L'histoire est alors production

[439] Vigh, Henrik. "Crisis and Chronicity." *Ethnos* 73, no. 1 (2008): 1–133. Cité par Roitman Roitman, Janet L., 2014, *Op. Cit.*

d’un imaginaire créateur et la crise permet de créer un futur collectif. Une fois le déclin énoncé et la crise établie, il s’agit donc de comprendre ce que font *ceux qui restent* et ce qu’ils font de ce récit.

Troisième partie : Transformation

Interlude
L'épisode des *Beads*

Bebo

Lorsque Bebo arrive en Espagne, en 2006, une de ses premières mesures est l'interdiction des *beads* (chapelets), ces colliers de perles appelés *rosarios* (rosaires) en espagnol. En tant que représentant international des leaders portoricains, il fait ainsi passer la nouvelle interdiction édictée par ces derniers, en en faisant une norme.

> « Et il y avait beaucoup de fierté qui venait de ces chapelets. Et on leur disait que ces chapelets ne nous représentent pas, ne les utilisez pas… la fierté physique. Ce avec quoi tu peux frimer. Et dans un pays capitaliste, et en ayant tout ceci internalisé… et je pense que si beaucoup de gens ne l'ont pas compris c'est parce qu'ils l'ont internalisé, ou n'ont pas le même développement politique… mais avoir quelque chose d'internalisé, comme le capitalisme et ce que les choses matérielles montrent… parce que à un certain moment, tu pouvais voir des Ñetas avec 2 ou 3 colliers sur eux… et ils se sentaient comme des super Ñetas. C'est comme ça qu'on les appelait.
> Ou la fierté lorsque c'était le jour de la parade portoricaine… et tous ces Ñetas qui avaient disparu pour une année… ils se la jouaient à la parade, colliers, t-shirt, bandanas… tu sais… Alors, est-ce que cette frime que l'on a raté ? Parce qu'on était supposé être humbles. »[440]

L'interdiction vise à ce que les membres ne ressemblent pas aux divers gangs qui existent déjà et qui font un usage de ces perles (jaunes et noires, par exemple, pour les Latin Kings). La nouvelle de cette interdiction suscite des émois parmi les membres Ñetas en Espagne, dont certains n'hésitent pas à s'y opposer.

Le Padrino

Depuis que Bebo est venu, le Padrino ne sort plus avec son rosaire. Il est accroché, pendant au bout d'un clou, dans la chambre à coucher. Lors des *Gritos*, et surtout celui du 30 mars, le

[440] Bebo, entretiens 14, 2 mars 2012

Padrino enfile autour du cou le collier qu'il met en dessous de son t-shirt pendant le trajet et qu'il ressort une fois à destination.

MARTIN : Montre voir…

LE PADRINO : Tiens… ce sont des perles spéciales… ce ne sont pas n'importe lesquelles, tu vois.

MARTIN : Ah ouais, elles sont en forme de cœur.

LE PADRINO : Et puis, elles viennent d'Équateur. Même la croix, tout…

MARTIN : Mais ce n'est pas censé être interdit.

LE PADRINO : On pourra dire ce que l'on veut, on ne m'enlévera pas le collier. Je les mets seulement dans les occasions importantes, mais ces perles sont précieuses pour moi. De toute manière, les gens ici aiment leurs perles.

Sammy Crea[441]

Histoire des colliers et des rosaires

En 2005, nous sommes entrés en contact avec les principaux dirigeants de l'île de Porto Rico qui ont interdit l'usage des colliers. Nous avons reporté le messages et expliqué pourquoi et nous n'utilisons pas les colliers et qu'il ne fallait plus les utiliser pour s'identifier comme Ñetas. C'était mandaté par la direction supérieure de Porto Rico.

Les colliers et chapelets ont été créés dans les années 90 ici, à New York, par un groupe de frères dont moi Sammy, parce qu'il y avait des problèmes entre Ñetas qui ne se reconnaissaient pas dans la prison. Nous avons crée ces colliers pour nous distinguer dans les différentes prisons.

Les premières couleurs qui ont été utilisées étaient le vert et le blanc, mais ça a rapidement changé, parce que de nombreux *compañeros* avaient le sentiment qu'ils portaient les couleurs du parti pro-indépendantiste portoricain et y étaient opposés. La démocratie a toujours été respectée dans notre mouvement et nous avons décidé de mettre 5 perles noires, une rouge et une autre blanche. Ça s'est passé entre 1992 et 1993.

En 1994, les couleurs ont été changées une autre fois par des personnes qui n'avaient, apparemment, pas la permission de le faire. Elle n'avaient l'autorisation que de créer un

[441] Sammy Crea est un membre des Ñetas qui publie régulièrement des textes –souvent sur l'histoire du groupe- sur Internet, accessibles à tous. Dans celui présenté ci-dessus, il revient sur l'histoire de ces colliers.

comité d'aide aux familles et aux amis, mais ont ouvert *La Asociación* au gangstérisme de rue et ont blessé le nom de *La Asociación*.

Le rosario contient 78 perles blanches pour les peuples de l'île, 7 noires pour les premiers *capítulos* et le deuil, une blanche pour la paix et une rouge pour le sang versé. C'était une bonne intention et personne ne peut en nier le sens, ainsi nous nous sommes approprié le symbole.

(…)

Ñeta est une forme de vie que les détenus de Porto Rico ont pour pouvoir vivre en paix et en harmonie entre eux et dont beaucoup ont dans leurs cœurs, qu'ils soient dans les prisons ou dans la communauté libre.

(…)

Laissons de côté toute la discorde et la division parmi nous et travaillons ensemble pour une meilleure *Asociación*.

Créer Sammy NYS 1,50
Assembly Association Pro Inmates Rights.
De Corazon![442]

[442] "HISTORIA DE LOS COLLARES Y ROSARIO." *metroFLOG*. Accessed February 10, 2015. http://www.metroflog.com/neta_pr_ny/20110103/1/historia de los collares y rosario.

Introduction de partie 3

And I love myself
(The world is a ghetto with big guns and picket signs)
I love myself
(But it can do what it wants whenever it wants, I don't mind)
I love myself
(He said I gotta get up, life is more than suicide)
I love myself
(One daya t a time, sun gon'shine)

Kendrick Lamar, *i*[443]

Dans la première partie de cette thèse, j'ai montré comment se sont transformés les Ñetas, à partir notamment d'un décentrement spatial et d'une prise en compte de la lutte politique. Dans la deuxième partie, je me suis intéressé au rôle de l'histoire dans l'existence même de *La Asociación*, en montrant comment la circulation de cette dernière représente un pivot du *Monde Ñeta*. Dans cette troisième partie, je voudrais revenir sur ce qui constitue une *forme de vie* Ñetas, qui se construit en accord avec les luttes Ñetas et en s'appuyant sur leur histoire.

L'histoire de Carlos se diffuse et se transmet dans un espace –matériel et immatériel-. C'est ce que représente le *Grito*, la cérémonie spirituelle des Ñetas, où peuvent se lire à la fois le rapport particulier des Ñetas au territoire, la constitution d'un *Monde Ñetas* (à partir, d'un rituel), leur marginalisation et leur rapport à l'histoire-. Mais le *Grito* est aussi le moment d'une mise en scène du passage, de la transition à laquelle *La Asociación*, comme collectif, a été confrontée. C'est ce que j'examine dans le premier chapitre de cette partie.
Dans le chapitre suivant, je m'intéresse aux normes Ñetas, en analysant le travail d'interprétation et de réactualisation qu'elles suscitent. L'interprétation de ces règles permet aux Ñetas de développer des pratiques de perfectionnement de soi. Leur importance ne réside pas tant dans ce qu'elles édictent que dans la *forme de vie*, collective et individuelle, qu'elles contribuent à instituer.

[443] *To pimp a butterfly*. [S.l.]: Aftermath / Interscope Records, 2015.

Dans le dernier chapitre, j'analyse la signification de la phrase « *De Corazón* » en montrant que dans la philosophie Ñetas tout part du cœur. Je cherche par ce biais, à appréhender le répertoire émotionnel que les Ñetas ont élaboré lors de leur pacification. Il faut en effet replonger au cœur du projet Ñetas de transformation personnelle, pour comprendre comment se définissent les luttes politiques du groupe et l'adaptation de *La Asociación* à la société.

Chapitre 7 : Le *Grito*

Introduction

Le *Grito* est le nom que les Ñetas donnent à leur cérémonie spirituelle qui a lieu tous les 30 du mois. Avant que je n'y assiste, Bebo m'avait raconté qu'à l'époque où il était président de la *Junta central*, des centaines de membres se réunissaient dans les parcs, les églises ou sur les terrains de sports pour célébrer le *Grito*. Depuis qu'il n'est plus actif, et surtout depuis qu'il est en conflit avec Smokey, Bebo ne peut plus se joindre au *Grito*. C'est, me semble-t-il, une grande douleur pour lui, et chaque fois que je le voyais après un *Grito*, nous passions un long moment à parler du déroulé de la cérémonie. Il voulait savoir combien de membres étaient là, qui était présent, ce que nous avions fait, et qui avait dit quoi. Mal à l'aise, j'essayais de répondre vaguement, ne voulant pas exacerber son conflit avec les Ñetas new-yorkais tout en étant touché par son désarroi.

Le *Grito* a ponctué mon terrain, aussi bien à New York qu'à Barcelone, sans qu'il ne soit véritablement au centre de mon travail. J'ai décidé cependant de le décrire ici pour mettre en évidence les rapports différentiels aux territoires, la constitution d'un M*onde* Ñetas, la marginalisation –sociale, spatiale, économique- et finalement le rapport à l'histoire et au politique, qui émergent de cette cérémonie.

1) Un rituel

Le déroulé, l'ordre, le moment du *Grito* sont régis par des règles inscrites dans le *liderato*. La cérémonie du *Grito* a lieu tous les 30 de chaque mois et célèbre l'anniversaire de la mort de Carlos la Sombra (30 mars 1981). Le *Grito* le plus important de l'année est celui du 30 mars. Le second *Grito* important de l'année a lieu les 30 septembre. Est alors célébrée une vengeance, les assassinats à la prison de San Juan, Porto Rico, le 30 septembre 1981 de plusieurs leaders des gangs ayant orchestré l'assassinat de Carlos. Si ces deux *Gritos* donnent lieu –dans la règle et dans les pratiques que j'ai observées- à des cérémonies plus importantes –en nombre de personnes présentes et en activités réalisées - tous les *Gritos* sont dédiés à la

mort de Carlos et, par extension, aux morts de *La Asociación*. Seuls les *Gritos* du 30 mars semblent véritablement préparés à l'avance et avec plus ou moins de minutie. En Espagne, le Padrino passe des semaines à imaginer le déroulé de la cérémonie, alors qu'à New York Mikey et Smokey préparent pour le *Grito* du 30 mars 2012 qui a lieu dans une église, un programme qui sera imprimé, mis en ligne sur le compte Facebook et distribué le jour de la cérémonie. C'est aussi lors du *Grito* du 30 mars que plusieurs activités qui n'ont pas forcément à voir directement avec *La Asociación* sont proposées. A Barcelone, une représentation théâtrale et à New York, des chansons de rap écrites par certains membres.

- *Le déroulé*

Le *Grito* commence par la formation d'un cercle fermé. Qu'il ait lieu dans un parc, l'arrière d'une salle de boxe ou une Église, les membres se tiennent debout, les mains jointes et les bras le long du corps, devant ou derrière. Les jambes sont écartées et les casquettes ou chapeaux doivent être enlevés. En fonction du nombre de participants et de l'occasion, le *Grito* peut durer une quinzaine de minutes ou plusieurs heures. Dans ce dernier cas, il est accompagné d'une série de prises de paroles individuelles appelées messages positifs. Dans le cas où le *Grito* ne dure que quelques minutes, les membres se contentent des prières et parfois d'une prise de parole du président du groupe.

Le *liderato* énumère les prières (six) qui seront récitées le soir du *Grito*, prières que chaque *conviviente* doit connaître par cœur pour devenir membre. Il est écrit dans le *liderato* que le *Grito* est le seul jour où il est permis de porter le collier de perles aux couleurs de *La Asociación*. L'ordre des prières y est inscrit ainsi que la durée du silence entre chaque moment de prière. Chaque prière doit être dite à un moment précis, le tout commençant à huit heures du soir. De ce fait, l'ordre des prières et leur durée ne semblent pas varier et j'ai pu observer la même procédure à New York et à Barcelone toutes les fois où j'ai assisté à un *Grito*. Les trois premières prières sont des prières chrétiennes qui proviennent de la Bible (« Notre père », « Ave maria » et un psaume), alors que les trois dernières sont des prières écrites par les Ñetas eux-mêmes. Que ce soit à New York, Barcelone ou Guayaquil, ces prières sont les mêmes. La dernière prière se termine par un appel. L'orateur dit ainsi « *Asociación* » et le public répond « Ñeta ». Lors du *Grito* du 30 mars, l'appel-réponse est répété six fois, au lieu de trois pour les autres *Gritos*. À la fin de l'appel-réponse, le cercle est rompu et chaque membre se tourne vers son voisin pour le saluer. C'est à ces occasions qu'est pratiqué le hand-check Ñetas, le signe de main avec lequel les membres se saluent. Se serrant

la main, les membres font le signe Ñeta, index contre index. Deux par deux, ils joignent leurs mains vers le ciel, puis les mains se séparent pour aller toucher leur cœur. La main est ensuite portée à la bouche pour un baiser, puis va toucher le cœur du frère. En Espagne, le geste se termine par une accolade et un signe de croix dans le dos de celui que l'on étreint. Dessiner de la main une croix dans le dos signifie la protection entre frères. Seuls les membres initiés ont le droit de faire ce signe. En Espagne, le signe de la main est aussi utilisé pour saluer lors d'occasion particulière, de réunions ou de rencontres importantes. Il semble que cette salutation ne soit utilisée aux Etats-Unis que lors des *Grito*. Lors de la salutation du *Grito*, les membres se disent « *De Corazón* ».

Le temps du rituel se termine une fois le cercle rompu et chaque personne saluée. Il est strictement interdit de boire ou de consommer de la drogue pendant la journée entière du *Grito*. Tout membre surpris en train de déroger à cette règle sera puni sévèrement.

Il n'y a pas de règle vestimentaire pour le *Grito*, mais chaque membre fait un effort, du moins pour les *Gritos* du 30 septembre et du 30 mars, pour apparaître bien habillé et propre. À Barcelone, le Padrino s'excuse un soir de *Grito* où nous sommes invités par un autre *capítulo* que le sien, d'être vêtu en short et en T-Shirt. Ce n'est pas par manque de respect explique-t-il, mais je n'ai pas eu le temps de me changer. Sur le chemin du retour en train, le Padrino me raconte qu'auparavant à Guayaquil et au début à Barcelone, le *Grito* était beaucoup plus strict. Les membres devaient rester debout pendant des heures, même sous la pluie. S'ils avaient froid, il ne fallait pas le montrer et ils ne pouvaient pas garder de bonnet, ni même de gants.

> LE PADRINO : C'est depuis que Bebo est venu à Barcelone que ça a changé. Il nous a dit qu'il fallait le voir comme quelque chose que l'on aimait faire, pas quelque chose de dur, pas une épreuve. Mais bon, au moins, avant, tu avais le respect et la discipline. À Guayaquil, je vivais dans le quartier Nord, mais j'étais membre d'un *capítulo* du quartier Sud… au début, avant que je ne devienne le Président. Et bah, je faisais des heures de bus pour arriver aux réunions, aux cérémonies. Et tu ne pouvais pas arriver en retard, sinon tu recevais une punition. Tu devais respecter la cérémonie, et si tu ne venais pas… pffff… tu devais vraiment avoir une bonne excuse. Tu y allais même si tu étais malade. Et là… on était 6[444].

Le *liderato* stipule que tous les membres du *capítulo*, ainsi que les *conviviente* ont pour obligation d'assister aux *Gritos*. C'est d'ailleurs aux différents *Gritos* auxquels j'ai pu assister que je croise pour la première fois des membres que je n'avais jamais vus auparavant.

[444] Dialogue retranscrit depuis mon carnet de terrain n°11 a.

La ou les personnes qui récitent les prières peuvent changer en fonction des situations, des lieux, et du moment dans l'année. Par exemple, dans le *Grito* auquel j'assiste à New York dans une cour de la salle de boxe dans le South Bronx, ce sont en majorité des femmes qui récitent les prières, dont notamment la présidente du groupe, alors qu'au *Grito* du 30 septembre à Sunset Park, Mikey et Tony cèdent la place à leurs invités du New Jersey. La place d'orateur lors des prières est symbolique et honorifique. Bien que les membres soient censés connaître les prières, il est fréquent qu'ils s'aident de petits supports papier. La pratique est d'ailleurs reconnue par les leaders du groupe puisque les Ñetas de New York publient sur leur compte Facebook, quelques jours avant le *Grito* du 30 octobre 2012 un appel :

> « Cela fait longtemps que vous n'êtes pas venus à la cérémonie du *Grito* ? Ou vous n'êtes même jamais venu ? Et bien, New York State cherche des volontaires pour parler aux moments suivants : Messages positifs : poèmes, chansons, ou juste diffuser votre amour ; le Padre Nuestro … Un peu rouillé ? Vous vous sentirez mieux en le lisant sur une feuille ? Pas de problème, nous fournirons à tous les volontaires de cérémonie notre brochure de cérémonie du *Grito* (*ceremonial Grito Booklet*). »[445]

Si prononcer les prières est honorifique, la place d'orateur lors du *Grito* du 30 mars et du 30 septembre est une place de pouvoir accordée, semble-t-il, aux présidents et aux membres les plus anciens considérés comme les plus sages, les *asesores*. De fait, Mikey et Tony s'accaparent cette place lors du *Grito* à Sunset Park, et le Padrino et Jeremiah lors du *Grito* du 30 mars à Barcelone.

- *Message positif*

À chaque *Grito*, un moment est donné pour que chaque membre puisse intervenir. Le *liderato* stipule que le *Grito* doit être le moment où est raconté –il n'est pas dit par qui- ce que le *capítulo* -ou les *capítulos* présents- a fait ces derniers mois, ce qui doit être réalisé pour finir les projets en cours et éventuellement ce qui sera fait dans des projets futurs. C'est en effet ce qui se passe à Barcelone où le Padrino parle des projets qu'il met en place avec son *capítulo*. Le *Grito* lui fournit alors le tremplin nécessaire pour faire part de ses ambitions aux autres

[445] Message posté sur le compte Facebook des Ñetas new yorkais, en libre accès. 30 octobre 2012.

membres. C'est aussi le lieu où montrer à ses partenaires institutionnels –les intervenants sociaux de la mairie- ce dont il est capable et les activités de *La Asociación*. À New York, lors du *Grito* de Sunset Park, Tony et Mikey ne parlent pas tant des projets en cours que de l'histoire de la *Asociación*. C'est en effet pour eux le moment de rappeler aux membres l'origine des Ñetas, les principes de lutte qui sont, selon eux, au cœur du groupe, et la façon dont ils doivent se comporter. Ils saisissent l'occasion d'avoir comme interlocuteurs –ou plutôt récepteurs puisque le *Grito* ne donne pas lieu à une conversation mais à une leçon- plusieurs membres des *capítulos* de New Jersey.

Selon les *Gritos*, cependant, certains membres prennent la parole pour dire des *messages positifs*. Il n'y a pas de règle encadrant de tels messages. Il s'agit de messages généraux, portant sur *La Asociación* ou non. Chacun peut prendre la parole s'il le désire, à moins que le président du *capítulo/chapter* organisant le *Grito* ne demande spécifiquement à une ou plusieurs personnes de dire quelque chose. Lors du *Grito* du 30 mars 2014 à Barcelone, le Padrino et Jeremiah décident que les membres réciteront des passages du *liderato*. Jeremiah prend le *liderato* que le Padrino m'a fait porter et commence à en distribuer certaines parties aux membres présents en leur demandant de le lire comme message positif pendant le *Grito*. Ceux qui devaient préparer quelque chose à dire ne l'ont pas fait et il faut combler le manque. La femme du Padrino, la Jeffa, Carlos, Charli, Julie et Chucho se succèdent alors pour lire des parties du livre. Ces passages correspondent aux textes de philosophie, à l'histoire de *La Asociación*, à celle du passage de l'Équateur à la Catalogne.

À New York, lors d'un *Grito* qui a lieu dans l'arrière cour d'une salle de boxe, Mikey qui n'a pu être présent, envoie un message sur le portable de l'un des membres pour que celui-ci puisse le réciter. Lors du *Grito* du 30 septembre, à Sunset Park New York, Mikey et Smokey se succèdent pour prendre la parole. À l'intérieur du cercle, Smokey commence un long discours. De son corps sec presque chétif, sort une voix puissante et grave. Une voix que les membres accueillent en silence, le regard dirigé vers le sol, mains derrière le dos, jambes écartées. Parfois certains crient « *De Corazón* », comme pour appuyer la fin d'une phrase, donnant de l'énergie à Smokey pour poursuivre. Parfois c'est Smokey qui crie « *De Corazón* », appelant les membres à répondre. Le discours dure un quart d'heure, peut-être plus, dans un espagnol entrecoupé d'anglais, ou bien est-ce le contraire, dans un anglais entrecoupé d'espagnol. Il a été question d'histoire de *La Asociación* et de Porto Rico mais je n'en retiens presque rien. À la fin du discours de Smokey, Mikey entre dans le cercle. En anglais cette fois-ci, une trentaine de paires d'yeux posés sur lui, il demande à chacun de se conquérir (*conquer yourself*), parle de l'importance de faire le bien individuellement car cela

retombera sur le collectif, de l'importance de s'éduquer et d'éduquer ses enfants. Il faut lutter, dit-il, contre ce type de « Hip Hop ego » que l'on retrouve chez les membres. Il y a, selon lui, trois générations. Celle de Smokey qui donne les outils, sans les expliquer. La sienne, qui les explique. Et la plus jeune, qui les met en pratique. À la fin de son discours, Mikey demande si quelqu'un veut s'engager (*step in*) et dire quelque chose. Pipo, restant à sa place, demande que le *Grito* soit dédicacé à un Ñetas mort cet été. Un autre lit un message positif qu'il a écrit sur son portable. Smokey reprend ensuite la parole pour réciter un de ses poèmes et propose que pendant la minute de silence, chaque membre crie le nom d'un proche qu'il a perdu.

2) L'origine du mot *Grito*

Le mot espagnol « *Grito* » peut se traduire en français par « cri ». Je ne peux pas dire pourquoi la cérémonie du 30 du mois s'appelle le *Grito* ni d'où ce terme provient- les personnes à qui je l'ai demandé ne m'ont pas donné de réponse. Tous par contre – Bebo, le Padrino, Mikey, Smokey, Dips, Tony, Pipo, Jeremiah, la Jeffa, Edison- s'entendent pour dire qu'il s'agit d'une cérémonie, *ceremony* en anglais et *ceremonia* en espagnol. Est-ce que la cérémonie fait référence à une pratique plus ancienne et reprise par les Ñetas ? Est-ce une cérémonie portoricaine ? Portoricaine mais mise en place uniquement à New York par les portoricains ? Est-ce une cérémonie qui a une existence dans d'autres pays ? À toutes ces questions, je n'ai pas de réponses. Ce que je peux en dire par contre, c'est que le terme de *Grito* est toujours employé en espagnol –et non pas *cry* ou *shout*- même à New York. Le mot est aussi employé pour d'autres événements qui n'ont pas à voir avec *La Asociación*.

Il existe dans l'histoire portoricaine le *Grito de Lares* qui célèbre la révolte dirigée le 23 septembre 1868, de la ville portoricaine de Lares, contre la domination espagnole de l'île par Segundo Ruiz Belvis et Ramon Emeterio Betances et où la République de Porto Rico fut déclarée.

Mais le terme de « *Grito de ... »* n'est pas réservé à l'histoire portoricaine, puisqu'il existe le *Grito de Dolores,* l'appel à la sédition contre les autorités bonapartistes lancé par le curé Miguel Hidalgo le soir du 15 septembre 1810 dans la localité de Dolores[446]. Plus proche

[446] Célébrant cet appel, chaque année, le 15 septembre, le président mexicain prononce quelques paroles, dont le « Viva Mexico! ¡ Viva ! ».

géographiquement de Porto Rico, le *Grito de Yara* du 10 octobre 1868 marque le début de la guerre de 10 ans à Cuba. Le *Grito* est donc à la fois le cri d'appel à l'indépendance et le terme employé pour la cérémonie célébrant ce cri. Il est désignation d'un moment historique mis en acte et performé. Le terme, la cérémonie et la performance même–le fait de crier- sont des actes de revendications politiques, liées à l'indépendance des pays concernés

Les Ñetas new-yorkais utilisent le terme *Grito* pour d'autres évènements. Je suis ainsi invité le 23 septembre à la Casita, un centre communautaire *Non Profit*, que la Trinity Lutheran Church vient d'ouvrir à Prospect Park. La cérémonie est organisée en souvenir du *Grito de Lares*. Pour l'occasion, les Ñetas ont construit dans la cour de la Casita une prison à l'intérieur de laquelle Smokey a dormi dans la nuit du 22 au 23. En face de la cellule de prison faite en carton, des chaises sont disposées en arc de cercle. Habillé de la combinaison orange des prisonniers aux Etats-Unis, Smokey est assis sur un lit de camps de fortune, soumis au regard d'un public nombreux –entre 25 et 30 personnes- et pas uniquement composé de Ñetas. Pendant la cérémonie, plusieurs personnes font des discours avant que Mikey ne prenne la parole et déclare que l'événement est aussi l'occasion de parler des prisonniers politiques étatsuniens toujours incarcérés.

Enfin, un autre groupe similaire aux Ñetas, les Latin Kings, a, entre 1996 et 1999, publié et fait diffuser à New York un bulletin d'information appelé « *El Grito* ». Celui-ci était dédié à la promotion de la culture latino, indiquent Barrios et Brotherton qui consacrent une étude au groupe et aux conditions de vie des prisonniers politiques portoricains[447].

3) Le rapport au lieu

Le premier *Grito* auquel j'ai participé, le 30 mai 2012, a lieu dans l'arrière cour d'une salle de boxe, sous une pluie fine. La salle est prêtée par Ponce aux Ñetas de New York, en soutien à leur transformation en un groupe non-violent. M'engouffrant dans l'édifice, je suis le groupe vers l'arrière de la salle de boxe où une porte donne sur une petite cour grande de $20m^2$ qui sert de débarras. Toutes les lumières de la salle sont éteintes et les sacs de frappe ont été décrochés par les derniers pugilistes qui s'y sont entrainés en soirée. Le sol de la cour est en

[447] Je n'ai pas connaissance de l'existence d'un tel bulletin public publié par les Ñetas, à New York, Guayaquil et Barcelone.

terre battue que la pluie des derniers jours a transformée en boue. À l'extérieur, le groupe s'est disposé en cercle, occupant tout l'espace de la cour, et Yas –alors présidente du *chapter*- m'invite à y prendre place.

En septembre 2012, le *Grito* devait se faire dans une salle prêtée par la Trinity Lutheran Church, une église du quartier de Sunset Park à Brooklyn. Depuis juin, les Ñetas se sont rapprochés de la Trinity Lutheran Church, grâce à Dips qui vit à quelques maisons de là. L'église vient d'ouvrir la Casita en collaboration avec des artistes et activistes du quartier – dont Dips-. Logé dans une petite maison de trois étages accolée à l'église, le centre communautaire développe des activités culturelles et éducatives et prend part aux événements du quartier. C'est dans la cour partagée par les deux bâtiments que se font les fêtes et c'est là que les Ñetas se réunissent le 10 juin, lors de la parade portoricaine. Durant le mois de juin, la Casita organise des soirées où des films sur les Young Lords sont projetés, puis discutés. La cérémonie du *Grito* du 30 septembre aura lieu cependant dans le parc situé quelques rues plus loin. Quelques semaines plus tard, Dips m'expliquera que le prêtre, sous la pression des voisins de l'église, des paroissiens et de la police du quartier, a pris peur et a décidé d'annuler la tenue de la cérémonie dans ses locaux. Fâché, Dips ne remettra plus les pieds à la Casita. Le 30 mars 2013, les Ñetas new-yorkais réussissent finalement à trouver une église qui, à quelques rues de là, leur ouvre ses portes.

À Barcelone, c'est l'église Santa Teresita qui accueille, pour la deuxième fois en trois ans, la cérémonie de *La Asociación*. Il s'agit d'une occasion particulière, le 30 mars, et les invités sont entre autres des responsables politiques de la mairie. La négociation a été difficile et ce n'est que grâce à l'intervention de Chucho qui fréquente activement l'église que le prêtre a accepté.

Le 30 septembre 2014, c'est dans le local où vit la Jeffa que le capítulo *Toro Alado* organise son *Grito*. Nous y sommes invités avec le Padrino. À l'arrivée d'Edison, le président du *capítulo*, La Jeffa nous demande d'aller dans la pièce voisine pour la cérémonie. Nous sommes six en tout, Edison, La Jeffa, Jérémia, le Padrino, Steven et moi.

Il n'y a pas donc pas d'espace particulier voué à la cérémonie. Celle-ci peut prendre place dans une cour, à l'intérieur d'une boutique, dans un parc ou dans une église. Elle peut avoir lieu en public ou en privé. Il ne semble donc pas y avoir de politique du territoire cérémoniel. Cette absence de lieux de cérémonie est particulier à la transition qui a été décrit dans la première et la deuxième partie qui marque le passage d'un *street corner* à la *Junta central* et la perte du *Turf*. Paradoxalement néanmoins, alors même que *La Asociación*

s'institutionnalise et se centralise, à New York comme à Barcelone, le groupe ne se fixe pas de lieu de cérémonie dans la ville. Cette absence de présence stable dans la ville est significative de la relégation sociale et politique dans laquelle les Ñetas ont été placés : à la fois sur-médiatisation d'une menace jamais visible et mise au ban des espaces publics. La veille de la cérémonie du 30 mars à Barcelone par exemple, la police a procédé à plus de dix arrestations de membres de *marras* dans le parc proche de l'église où ces derniers avaient l'habitude de se rencontrer. Selon la rumeur, ces derniers auraient été expulsés le matin même au Salvador et beaucoup de Ñetas ont prévenu qu'ils ne viendraient pas, par peur de subir le même sort.

Il ne faut pas pourtant prendre cette *invisiblisation* pour un manque de « façon de faire territoire ». En effet, depuis le développement des *Junta central*, les Ñetas se sont fait plus mobiles, moins centralisés sur un quartier, un coin de rue, un parc. Mais mes trajets quotidiens avec le Padrino respectent une cartographie particulière de Barcelone qui a son échelle et ses points d'ancrages propres et qui est commune à l'ensemble des membres Ñetas barcelonais. Nous fréquentons des lieux où le Padrino sait qu'il retrouvera ceux qu'ils cherchent : tel bout de parc à une certaine heure, tel quartier dans la journée, le haut des marches près de la maison de la Jeffa la nuit, ou encore les boites de nuits. Tous ces points sont des repères. Ils varient en fonction des heures du jour et de la nuit, mais sont connus de tous.

Les Ñetas n'ont pas toujours eu à négocier un espace cérémoniel puisque, dans le milieu des années 1990, à Harlem, New York, une église leur avait ouvert ses portes. C'est le révérend Luis Barrios[448] qui accueille en 1996 les Latin Kings et les Ñetas dans la St. Mary's Episcopal Church. Les Ñetas sont alors en pleine reconversion et participent activement à la *United Families Coalition* ainsi qu'aux manifestations contre les brutalités policières. Cependant, dans une note écrite en 2002, Luis Barrios indique que le père Castle lui a demandé de mettre fin au « sanctuaire des Latin Kings à la St. Mary's Church ».

> « Enlever cet espace physique a été l'une des façons les plus efficace de créer du chaos et de détruire l'identité collective de ces formes de résistances à l'oppression. Je ne savais pas quoi faire. Père Castle était et est un prêtre incroyablement progressiste. (…) Cependant, il prenait une décision unilatérale, indiquant que ces Latinos se développaient

[448] Luis Barrios est par ailleurs le coauteur d'une étude sur les Latin Kings. Les faits retracés ici sont indiqués dans le livre de Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004. p333.

> en nombre trop important et qu'un de ces jours ils allaient prendre l'église. (…) Sa décision était dévastatrice pour le mouvement et elle a contribué aux changements négatifs qui arrivèrent aux Latin Kings dans les mois suivants. C'est à ce moment là qu'ils s'écartèrent d'un programme plus progressif et politique »[449].

Entre 1994 et 1995, les Ñetas ont plusieurs lieux de célébration dans le South Bronx. Plusieurs églises leurs ouvrent les portes. Enfin, à plusieurs reprises, les Ñetas organisent des *Universals* -ces réunions auxquelles -les membres de tous les *chapters* de la ville peuvent assister- dans des parcs ou des terrains de jeux.

Le *Grito* définit une façon particulière de faire territoire. C'est d'abord le moment où les membres se retrouvent physiquement, dans un même espace, pour partager un moment. En ce sens, le temps du *Grito* permet de rendre physiquement présente la communauté. La veille du *Grito* du 30 mars 2014, le Padrino passe plusieurs heures sur son téléphone :

> MARTIN : [*en plaisantant*] Mais au final, *La Asociación* est plus sur What's App [*le logiciel gratuit que les Ñetas utilisent pour communiquer entre eux sur leur téléphone*] qu'elle n'est réelle…
>
> LE PADRINO : C'est ce qui arrive quand les gens ne sont plus dans les parcs.
>
> MARTIN : Pourquoi ?
>
> LE PADRINO : Parce qu'ils changent leur habitudes et la communication doit se faire autrement.

Le *Grito* permet la réunion de tous les membres d'un même *capítulo* dans un même lieu. Les *Grito* importants réunissent plusieurs *capítulos* ou *chapters* et sont le lieu où est rendue visible la communauté des Ñetas. La visibilité est double, puisqu'il s'agit à la fois de voir les autres qui composent la communauté –à l'échelle de la ville ou du monde quand les Ñetas postent des vidéos de leur *Grito* à destination d'autres Ñetas dans d'autres pays- et de faire voir le groupe. Aussi privée qu'elle soit, la cérémonie du *Grito* du 30 septembre 2012 à Brooklyn a pourtant lieu dans un parc public, ce qui est une façon de faire territoire. Mais il s'agit en même temps d'établir une nette séparation –par l'usage même de l'espace- entre un

[449] Extrait de notes du journal de terrain de Luis Barrio du premier juillet 2002, retranscrites et publiées dans Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004. p333.

« eux » et un « nous » -puisque le cypher est « protégé » de toute intrusion par plusieurs membres postés en vigiles en dehors du cercle. C'est enfin une manière de réclamer une présence sur le territoire de la ville, alors même que les Ñetas -à New York surtout- se sont démarqués d'une conception territoriale des *chapters*.

Le *Grito* est aussi une construction spatiale et une *manière de faire spatialement* particulière à la ville, puisque c'est là que les membres se disposent en *cypher*, en rond. Ce *cypher* symbolise l'espace sacré, à l'intérieur duquel peut se réaliser la cérémonie et dans lequel les membres peuvent faire entendre leur voix. Il est le lieu de protection et d'expression des doléances et messages positifs des membres. Barrios note que pour les Latin Kings, le *cypher* permet à l'organisation d'être « forte à 360 degré et incassable » et que l'origine de cette disposition en cercle vient des prisons où les Latin Kings tenaient leurs réunions pour défier les autorités et les autres organisations de prisonniers. Selon la numérologie des Latin Kings, le cercle peut être fractionné en cinq points représentant la croix des Latin Kings, chaque point représentant 72 degrés du cercle. Je n'ai pas connaissance d'une telle numérologie dans le cas des Ñetas. Par contre, le terme de *cypher* peut être mis en relation avec la culture Hip Hop où le cercle est employé dans les combats de danse et dont il constitue un élément central.

Le *Grito* est le lieu où la référence à un passé commun est réactivée et celui où se construit l'idée d'une descendance et d'un lignage unique, celui des « fils de Carlos », fondateur mythifié et héroïsé assurant une lignée directe entre tous les *hermanitos*. Le lien à Carlos et à son lieu d'origine, Porto Rico, est aussi une façon de « faire territoire » (Detienne 2003) alors que les Ñetas sont dépourvus de lieu cérémoniel propre dans la ville. Le *Grito* est donc le moment où se superposent un territoire physique précaire, le lieu dans la ville, et un territoire originel imaginaire (pour certains), l'île de Porto Rico, À ceux-ci se rajoutent les territoires globaux de tous les sites de l'association, où se réalise le *Grito*. En effet, le Padrino veut profiter du *Grito* du 30 mars 2014 pour lancer la première phase de son plan de « réunification mondiale ». Par Internet, il discute avec Bebo pour coordonner le *Grito* avec ceux du New Jersey. Il voudrait ainsi mettre en place une connexion internet pour que l'événement soit retransmis par Skype aux Etats-Unis et en Équateur et que les Ñetas des autres pays puissent participer à la cérémonie. Le procédé avait déjà été utilisé en 2012 par les Ñetas new yorkais, lorsqu'ils avaient réalisé un *Grito* dédié à la libération d'Oscar Lopez Rivera. En soutien, plusieurs *capítulos* en Espagne et au Chili avaient envoyé des vidéos dédiées, en revanche, à la lutte Mapuche. En définitive, aucun des *capítulos* contactés

n'enverra de vidéos. En Équateur, les *capítulos* sont en conflit et ne veulent pas célébrer le *Grito* ensemble, alors qu'au New Jersey les *capítulos* ne sont pas encore, selon Bebo, suffisamment organisés pour participer à ce genre d'initiatives.
Malgré tout, pendant le temps de la cérémonie, se superpose au temps local, celui de la ville d'accueil, un temps rituel connecté aux différentes villes de *La Asociación* qui met à distance le temps du monde profane. La codification de ce rite, comme par exemple le décompte temporel des scansions des prières, permet de rapprocher les espaces et de synchroniser le temps rituel sur l'ensemble des sites de *La Asociacion.*
Par ailleurs, plusieurs vidéos de *Gritos* réalisées à New York ou à Barcelone circulent sur Internet. Ces vidéos sont diffusées sur les réseaux sociaux et échangées entre Ñetas.

La relation à l'espace des Ñetas est donc à la fois historique (verticale), et géographique (horizontale). Le territoire de la ville est connecté aux différents territoires de *La Asociacion* (différentes échelles spatiale), ainsi qu'à leurs différentes temporalités, réelles ou imaginaires, originelles ou contemporaines. La ville se charge alors de relations et d'entrecroisements qui dépassent son cadre propre. Stigmatisés, dépourvus d'espace cérémoniel propre, les Ñetas développent une multiplicité d'espaces imaginés, dans lesquels se joue une forme particulière de co-temporalité : tous, à huit heures du soir, chaque trente du mois, crient trois ou six fois « Ñeta ».

4) Spiritualité

Lorsque je demande aux Ñetas si le *Grito* est une cérémonie spirituelle ou une cérémonie religieuse, j'obtiens des réponses variés, parfois contradictoires.
Pour Jorge, un des Ñetas new yorkais avec qui je participe au *Grito* du 30 mai 2012, le *Grito* est « un moment religieux ». Le *Grito* du 30 septembre 2012 à New York est dédicacé à un membre Ñeta mort récemment. À la fin de la cérémonie, Mikey s'approche de moi :

> MICKEY : Alors, tu as aimé ? Le *Grito*, c'est un cri spirituel, une réunion spirituelle… un moment spirituel pour nos frères en prison qui subissent l'oppression, qui se font abuser, à qui l'on vole leur affaire…

PIPO : Comme ça, ils reçoivent notre énergie, et ils ont quelque chose à quoi se rattacher.

MIKEY : Ouais, les prisonniers sont des humains aussi.

Pour le Padrino, le *Grito* est une cérémonie religieuse et spirituelle. Accompagnant sa réponse, le Padrino me précise que les Ñetas acceptent toute confession et que Bebo lui-même fait partie de la *Santeria*[450]. Pour Bebo justement, le *Grito* n'est pas une cérémonie religieuse mais spirituelle. Pourtant, après une cérémonie du *Grito*, il écrit un message aux intonations fortement bibliques :

> « *Grito* » : Bien que vous soyez mort, cher frère, dans nos cœurs vous resterez présent pour toujours. Vous avez quitté ce monde et votre rêve a été accompli. Ici, nous allons représenter ton nom maintenant et jusqu'à la mort. (…).[451]

Cette ambigüité pose d'ailleurs problème en Espagne, puisque certains membres rechignent à participer au *Grito* car ils se disent laïques. Le fait que le *Grito* se déroule dans une église n'apporte pas de clarification à cette confusion.

Dans leur étude sur les Latin Kings (LK) à New York, les sociologues David Brotherton et Luis Barrios décrivent la façon dont le groupe a puisé dans la large tradition spirituelle de la culture latino pour créer « un système de croyance cohérent bien que complexe appelé Kingism »[452]. Le *manifesto* des LK indique que « *bien que les LK ne soient pas une religion, le groupe est essentiellement religieux, la plupart de ses luttes et de ses buts sont d'une nature sacrée, dont la plupart ont été tramées dans la structure de la christianité* »[453]. Le groupe aurait emprunté une forme de spiritualité à plusieurs traditions religieuses, notamment la tradition hébraïque, comme le mentionne le *manifesto* du groupe à Chicago[454]. Il est cependant indiqué que les membres peuvent avoir différents dieux et qu'il n'y a pas d'obligation à croire en une seule déité. De fait, les références religieuses des Latin Kings sont éclectiques et influencées par la présence de groupes différents dans les villes où le

[450] Religion originaire des Caraïbes dérivée de la religion Yoruba. Très populaire aux Etats-Unis, notamment sur la côté Ouest.
[451] Message posté sur le profil de Bebo le soir du 30 septembre.
[452] Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004. p333. p 171
[453] Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004. p333.p 173
[454] Les membres des Latin Kings à Chicago s'auto-désignent ainsi comme étant la tribu latino-américaine de Yahweh

groupe se développe. Ainsi à New York, la forte présence à la fois des *Black Muslims* et des juifs orthodoxes, ainsi que leur forte implication sociale et politique dans les mouvements des années 1960-1970 ont influencé les Latin Kings, qui s'y réfèrent directement[455].

Cet éclectisme des Latin Kings peut être rapproché de celui de la Zulu Nation d'Afrika Bambaataa qui, au début des années 1980, a édicté les *Infinity Lessons*. Enfant, Afrikaa Bambaataa a vu le film *ZULU*, sorti en 1964, qui racontait le siège de Rorke's Drift à Natal, en Afrique du Sud, en 1879, où l'armée Britannique fut assaillie par les armées du royaume Zoulou. Ce que le jeune Bambaataa voit dans ce film, ce sont les images d'une solidarité noire (Chang, 2008). C'est de cette image de solidarité que naît l'idée de la *Zulu Nation*. Les sections de *Zulus* se multiplièrent très rapidement dans tout le South Bronx, prenant peu à peu la place des Blacks Spades, mais élargissant leur rayonnement sur plusieurs territoires[456]. Être Zulu assurait le pouvoir et le respect dans la rue, mais c'était aussi la promesse de participer aux *Blocks parties*. Mais si l'héritage des gangs subsiste, au moins dans la symbolique du style, Bambaataa s'empresse de pousser l'organisation dans le sens de son nouveau mot d'ordre : « Paix, amour, unité et plaisir». L'Universal Zulu Nation promulgue les *Seven Infinity Lessons*, qui peuvent être considérées comme les principes fondateurs de base pour les membres. Les *Infinity Lessons* sont éclectiques. Elles touchent ainsi à la fois aux origines de l'Universal Zulu Nation et de ses ancêtres sud-africains mais en offrent une version estampillée Bronx River des origines du Hip Hop. Elles reprennent les préceptes alimentaires d'Elijah Muhammad[457] et les interprétations raciales de l'histoire biblique de Malachi Z. York[458]. Présentées sous la même forme d'enseignements par questions/réponses et de glossaires par mots clefs qu'utilisaient la *Nation of Islam* et la *Nation of Gods and Earths*, mieux connues sous le nom de *Five Percenters*, elles s'inscrivent dans la lignée des mouvements des années 1960 et font appel à une mémoire politique particulière, mais sélective. Les *Infinity Lessons* empruntent aux Blacks Muslims leur évocation d'un passé africain original glorieux, mais pas leur incitation à la séparation raciale. Elles s'appuient fortement sur le langage de la *Nation of Islam*, mais en rejettent le dogme et l'orthodoxie.

[455] King Tone, le leader des Latin Kings au moment de l'enquête -de 1996 à 2002- indique aux deux chercheurs qu'il « voit sa *Nation* de façon similaire à ces deux communautés ». Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004. p333. p 147. King Tone devient le *Supreme Crown and Inca of the New York State and New Jersey Almighty Latin King and Queen Nation* en 1995. Il est condamné en 1999 à treize années de prison et placé d'abord sous le régime de confinement solitaire au Kansas puis en Louisiane avec la population générale. Son emprisonnement laisse vacant le leadership au sein des Latin Kings qui se déchirent en fractions concurrentes. King Tone sera relâché dix ans plus tard, pour bonne conduite.

[456] Sur l'histoire des gangs des années 1960-1970 dans les rues du South Bronx, voir le chapitre 3.

[457] Dirigeant jusqu'à sa mort en 1975 de la Nation Of Islam, une organisation religieuse et nationaliste africaine-américaine.

[458] Dirigeant du mouvement Nuwaubian, aujourd'hui emprisonné.

Elles reprennent l'appel des Black Panthers à l'autodéfense, mais laissent de côté les demandes programmatiques de logements et d'emplois. À l'époque où le rayonnement du Black Power s'effondre, l'Universal Zulu Nation ne se veut pas un mouvement politique. Comme l'avait prêché Elijah Muhammad, les Zulus devaient avant tout apprendre à se connaître eux-mêmes, atteindre la connaissance de ce qu'ils étaient. Bambaataa s'approprie les *Blocks parties* et les transforme en une cérémonie consacrée à la nouvelle foi. Nouvelle mystique, elle est reprise par les armées de B-boy, de graffeurs et de Mc qui iront plus loin que Bambaataa en créant une nouvelle culture, mais surtout une nouvelle manière de faire partie de la société. Bambaataa abordait le *Zulu Krewe* comme il arborait les idéologies politiques et ses propres disques. Il prenait ce qu'il y avait à prendre et jetait le reste. Il créait de nouvelles mythologies. C'est de cette mémoire collective, remaniée à souhait, réutilisée voir réécrite, qu'il s'agit. Un complexe mélange entre des idéologies politiques, un droit à l'autodéfense, des préceptes alimentaires, et surtout, une volonté d'*empowerment*[459]. C'est dans cet éclectisme du Hip Hop que se développent les Ñetas à New York dans les années 1990.

L'éclectisme des LK permet à Brotherton et Barrios de décrire un « effort conscient [des Latin King] de créer une forme d'autonomie religieuse ». Dans un article sur la spiritualité de résistance des Latin Kings, ils soutiennent que le groupe est une collectivité spiritualo-religieuse ayant développé le *Kingism* qu'il faut comprendre à travers les concepts de théologie de la libération. Selon eux, les pratiques des Latin Kings de subversion des conditions présentes, de développement d'une conscience alternative et de responsabilisation de leur réalité humaine, sont celle des mouvements de libération théologique en Amérique latine pour lesquels la spiritualité est une forme de pratique de résistance. Derrière le *Kingism*, il y aurait selon Barrios « la lutte des personnes croyantes (*people believers*) qui font de leur foi une source de mobilisation contre l'oppression et pour leur libération »[460].
Dans leur livre, ainsi que dans l'article de Barrios, les deux chercheurs alternent, sans les différencier, entre spiritualité et religion, définissant le *kingism* comme un système de croyance autonome. Peut-être est-ce du à l'ambigüité mêmes des Latin Kings quant ils expliquent aux deux auteurs leur pratique et leur cérémonie.

[459] Chang, Jeff. *Op. Cit.*, 2005.
[460] Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004. p 131. Les deux auteurs reprennent ici la réponse que Leonardo Boff et Clodovis Boff donnent lorsque la même question leur est posée quant à ce que recouvre la théologie de la libération.

Les prières provenant de la bible qui sont récitées lors du *Grito* Ñeta –comme lors des cérémonies des Latin Kings- sont autant de symboles chrétiens qui peuvent apporter une confusion. Mais le *Grito* Ñeta semble moins éclectique que les cérémonies des Latin Kings et le *Liderato* ne comporte aucune référence à la religion juive, islamique ou même bouddhiste, comme c'est le cas du *manifesto* Latin King.

Prenant pour exemple les prières récitées ou écrites, par les Latin Kings, Brotherton et Barrios lient les pratiques cérémoniales des Latin Kings à une forme de croyance autonome. Pour autant, en identifiant ce que permet cette croyance –au sens de quel type de performativité soutient la croyance- ils ne parviennent pas à identifier clairement en quoi les LK croient. De leur côté, les Ñetas n'ont pas développé autant de textes (de prières, de définitions cérémonielles, de mises en lien avec d'autres formes de religion) que les Latin Kings. Luis Barrios a joué, comme il le rappelle dans le livre qu'il a co-écrit, un rôle de guide spirituel auprès des Latin Kings, qui a sans doute influencé la formation d'une *croyance* et d'une adhésion au *kingism*[461] ou du moins offert un support dans la découverte du *kingism*[462]. Dans le cas des Ñetas, il ne m'est pas possible de mettre au jour une théorie religieuse, ou spirituelle qui serait liée à une forme de croyance.

Comme celui des Latin Kings, l'univers Ñetas est rempli de références christiques, dont la plus évidente est la figure de martyr de Carlos, de la présence de douze *guerriers humbles* à ses côtés qui rédigèrent les règles et furent à l'initiative de la création de *La Asociación* à la mort de Carlos. Beaucoup de Ñetas viennent par ailleurs de familles où la religion a une place importante.

Je ne peux pas pour autant lier la pratique du *Grito* à une croyance spécifique -il ne me semble pas que les Ñetas croient, ensemble et tous, en quelque chose de spécifique lorsqu'ils pratiquent la cérémonie ni que la cérémonie ne soient tendue vers l'adhésion à une croyance particulière, qui serait celle de la « présence » de Carlos par exemple. Pour certains membres, le *Grito* est lié à l'appel à l'esprit de Carlos, mais je ne peux pas être sûr que tous les présents pensent de la même façon et pratiquent la cérémonie avec la même intention et la même croyance.

Le *Grito* est une commémoration et un appel aux morts. Par ailleurs, le moment du *Grito* performe la cohésion groupale et la transformation collective, plus qu'il ne met en pratique

[461] Cependant, comme l'indique Brotherton et Barrios, le *manifesto* des Latin Kings à Chicago regorge déjà, avant l'intervention des deux sociologues, de références religieuses. Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004.

[462] Les auteurs notent ainsi que « le double rôle de Barrios comme conseiller spirituel et consultant sur les questions théologiques a été d'une influence primordiale dans la capacité du groupe à combiner différents religions et systèmes de croyances » Brotherton, David, and Luis Barrios. *Op. Cit.*, 2004. p 166

une croyance collective. Ainsi le *liderato* indique « notre prière est une cérémonie de commémoration, de lutte […] le 30 est un jour sacré et de lutte complète sans stimulation [*drogue, alcool*] ni danse ».

5) Du collectif au public

Il n'est pas stipulé si le *Grito* doit être fermé ou non aux non-membres de la *Asociación*.
À New York, je n'ai jamais vu d'invités, mis à part moi. Plusieurs fois, le *chapter* a invité des membres d'autres *chapters*, de New Jersey ou de Floride. Certains anciens Ñetas n'étant plus actifs viennent aux *Gritos* importants, à l'invitation des membres actifs ou de leur propres initiatives.
Puisque l'auditoire est uniquement composé de membres de *la Asociación*, la disposition même du *Grito* peut apparaître singulière : cercle, personnes désignées pour assurer la sécurité en dehors du *cypher* et éviter que des personnes étrangères ne perturbent la cérémonie, non médiatisation de l'événement. La façon dont Smokey s'adresse à l'auditoire est aussi révélatrice de cette fermeture. En effet, lors de ses prises de parole, Smokey mélange l'anglais et l'espagnol. C'est le seul cas où j'ai vu Smokey procéder à un tel mélange. Dans les autres activités Ñetas, dans les autres *Gritos*, il a toujours parlé en anglais, ce qui laisse penser que cet usage de l'espagnol et de l'anglais est conscient. Plusieurs hypothèses peuvent être avancées quant à ce double usage. D'abord qu'il s'agit pour Smokey d'assoir une position de prestige. Il est, parmi les membres actuels, l'un des seuls Ñetas à être devenu membre dans les prisons de Porto Rico et à être né sur l'île et non pas à New York ; d'ailleurs, beaucoup de membres Ñetas ne parlent qu'un espagnol très approximatif. Smokey est l'un des membres les plus anciens, d'où son rôle d'*asesor* et ses prises de paroles pour *conter* l'histoire de *La Asociación*. Par ailleurs, ce mélange de langues pourrait être une mesure de protection. De fait, on observe plusieurs cas similaires de transformation de la langue, notamment dans le Hip Hop dans les années 1980 et 1990. J'ai déjà montré les parallèles et influences entre les Ñetas à New York et le Hip Hop. Certains chanteurs de rap en effet, les MC, utilisent un procédé appelé *flippin the script* (littéralement « retourner le texte »), procédant à des inversions sémantiques pour rendre non-intelligibles aux non-initiés des parties de leur texte. Comparant ce type de procédés avec le *African American Language* (AAL), la sociolinguiste Geneva Smitherman défend que le Hip Hop peut être compris

comme un système de communication fonctionnant comme un langage de résistance, non-intelligible par les membres de la culture dominante. *Flippin the script* assurerait la création d'un lien linguistique travaillant à une solidarité culturelle et raciale[463]. Cependant, ce lien langagier et cette forme de protection restent limités pour deux raisons. D'une part, parce qu'une majorité des membres ne comprennent pas l'espagnol. D'autre part, parce que Sunset Park est un quartier majoritairement habité par des hispanophones, surtout des populations originaires du Mexique qui, de ce que j'en ai vu, parlent mieux espagnol que certains membres.

Au contraire, à Barcelone, lors du *Grito* du 30 mars 2014, le Padrino a décidé d'inviter plusieurs personnes extérieures à *La Asociación,* comme le personnel chargé des relations avec les Ñetas à la mairie, des amis cinéastes, des membres du personnel pénitentiaire qui s'occupent des projets éducatifs ainsi que des Latin Kings. Il veut ainsi prouver que les Ñetas sont capables de faire un événement dans la paix. L'invitation des Latin Kings n'est pourtant pas acceptée par tous, et la Jeffa prévient qu'elle ne viendra pas au *Grito* par protestation. Il faut au Padrino toute l'aide de Jeremiah et des membres du *capítulo Toro Alado*, pour la convaincre de venir tout de même. Son absence aurait montré aux personnels municipaux un manque de cohésion, ce que le Padrino veut éviter à tout prix.

Par ailleurs, le Padrino a prévu de payer une de ses amies comédiennes pour une représentation théâtrale sur le thème de la rue et des dérives de la drogue. Plusieurs Ñetas ont été invités : les présidents des *capítulos* de Madrid ainsi que ceux de Malaga. Lors d'un séjour à Madrid en février, le Padrino avait en effet insisté auprès de quatre *capítulos* sur l'importance de leur présence à Barcelone pour le 30 mars. C'est, leur avait-il dit, la première pierre du renouveau Ñetas et de l'unification en Espagne. Il avait à cette occasion réalisé et distribué des cartons d'invitation, avec une image représentant une colombe et le symbole de la main Ñetas, accompagnée d'un court texte. La dernière fois qu'un *Grito* de cette importance a été organisé, me dit le Padrino, c'était en 2012. Les Ñetas avaient alors tenu la cérémonie dans une église et plusieurs centaines de personnes étaient présentes. L'événement

[463] Nielson (Nielson, E. *Op. Cit*., 2010) suggère que les rappeurs négligent intentionnellement les façons de prononcer courantes dans la culture dominante, défiant alors l'hégémonie socio-culturelle et linguistique. Les inversions sémantiques notent quant à elle G. Smitherman, sont des moyens de préserver les formes cachées de communication entres les noirs, en rendant inintelligible la langue pour les oppresseurs (Smitherman, Geneva. *Talkin That Talk: Language, Culture, and Education in African America*. New York: Routledge, 2000.). Selon elle, le Hip Hop est inscrit dans les pratiques de communication de la communauté noire et l'utilisation de *l'African Amercian Language,* produit par les esclaves africains libre qui a évolué depuis le 17e siècle aux côtés du *English American Language*.

avait été fortement médiatisé par les Ñetas eux-mêmes, et plusieurs vidéos circulent encore sur Internet[464]. L'enjeu est donc de taille pour le Padrino.

Mais la présence d'un public non membre change l'organisation du rituel. Le jour précédent, le Padrino a convoqué plusieurs membres pour mettre la salle prêtée par l'église en ordre. Lorsque nous arrivons à l'église, le lendemain, Chucho, Carlos, un autre membre du *capítulo* Toro Alado ainsi que Tasha, la comédienne, sont déjà en train de ranger. Nous passons l'après midi à aménager la salle, disposer les chaises en rang et finir de dessiner et d'accrocher la série de posters sur lesquels sont inscrits des mots tels que « prison », « Carlos », « progrès ». En fin d'après midi, la salle est en ordre. Une vingtaine de rangs de dix à quinze chaises ont été disposés de la porte d'entrée au mur opposé. Au fond, une scène a été installée, avec des projecteurs et Tasha a préparé son matériel. Tous les objets religieux, dessins ou croix, ont été retirés ou simplement mis sur le côté et des rideaux noirs épais ont été accrochés aux fenêtres pour faire de l'obscurité.

La soirée du *Grito* commence ainsi par une heure trente de représentation théâtrale qui a pour thème les violences des rues en Colombie. Succèdent ensuite plusieurs prises de paroles et lectures du *liderato* par les membres. Ceux-ci, debout sur le devant de l'estrade, font face au public qui écoute sans réagir. À 20 vingt heures, c'est finalement l'heure du *Grito* et les membres avancent sur la scène pour faire un cercle. Les non-membres restent en retrait, assis sur leur chaise. Même série de prières, même rythme. Le Padrino contrôle le temps. Tous entonnent en cœur la prière finale. La cérémonie se clôture sur le cri « Asociación Ñeta », répété six fois.

Dans le cas de Barcelone, le *Grito* a tendance à être une représentation : disposition des chaises, disposition de chaque locuteur qui prononce ou lit un message au public assis en face de lui, représentation théâtrale. Les interventions sont en parties destinées à un public de non membres. Si les Ñetas à Barcelone ont invité un auditoire plus ouvert que ceux de New York, c'est en partie parce que leurs relations avec le monde extérieur ne sont pas aussi conflictuelles, voire fermées, que celles des Ñetas new yorkais avec les institutions et les organisations communautaires.

[464] GRITO ÑETA 30 DE MARZO DEL 2012 BARCELONA ESPAÑA, 2012. https://www.youtube.com/watch?v=ss8NVA4wgFU&feature=youtube_gdata_player. Voir aussi : Ceremonia Del Grito Ñeta VIERNES 30 MARZO DEL 2012, 2012. https://www.youtube.com/watch?v=yF-K2bHq5aI&feature=youtube_gdata_player.

6) Sens politique du *Grito*

Le *Grito* fournit aux membres un espace d'intercompréhension ainsi que l'affirmation de leur rôle social. En rappelant les oppressions et les stigmatisations dont est sujette l'ensemble de la communauté –portoricaine à New York, latino à Barcelone-, en rappelant les luttes Ñetas et en appelant les membres à se comporter de telle ou de telle manière, en déclinant l'ensemble des projets mis en place ou à mettre en œuvre, le *Grito* permet aux membres de décoder le monde social dans lequel ils évoluent. En ce sens, le *Grito* offre une *machinerie conceptuelle* permettant de comprendre la place des individus dans la société en leur fournissant des connaissances, un répertoire et un système de valeurs. Moment de communion marqué par une forte présence du collectif, le *Grito* permet à l'individu de prendre une place sociale et un rôle donné par le collectif –lorsque par exemple est décidé qui fera la prière ou qui dira un message positif. Contre les effets de solitude ou de détresse par exemple, Mikey comme le Padrino appellent les membres à venir au *Grito*, dans lequel ils trouveront une place accueillante dans la communauté, un rôle à jouer au sein du groupe et une explication à leurs problèmes. En ce sens, les *Gritos* servent aussi de décharge émotionnelle et de la tension vécue par les individus autant qu'ils sont des clefs pour une compréhension de ces tensions, en vue de leur résolution.

Mais le *Grito* est aussi le moment d'une mise en scène du passage, de la transition, auquel *La Asociación*, comme collectif, a été confronté et dans lequel les individus entrent lorsqu'ils deviennent membres. À Barcelone, la représentation théâtrale[465] met en scène les choix auxquels le caractère principal doit faire face, entre le « bon » et le « mauvais ». Après la pièce de théâtre, le Padrino avance sur la scène pour faire un discours sur l'importance du changement et du rassemblement. Il faut, dit-il, rompre le cercle qui mène à la prison et évoluer. S'ouvrir. Jeremiah poursuit le discours de son ami en invitant tous les membres à transformer leur propre ego. C'est aussi ce choix, ce moment de transition, qui est mis en

[465] La pièce de théâtre raconte l'histoire d'une fille qui tombe amoureuse d'un chef de gang dans une ville d'Amérique du Sud et la façon dont cet amour l'entraine dans une série d'évènements violents ainsi que la dislocation de sa relation avec sa propre famille. Il est étonnant, me suis-je dit alors, qu'une telle vision dichotomique voire moraliste soit non seulement tolérée par les Ñetas mais aussi acceptée, quant on sait à quel point ils ont eux-mêmes souffert de représentations parfois simplistes. Dans son projet de film, *buscando Respecto*, avec des membres de gang, Luca Queirolo en arrive au même constat, alors que la fiction est coécrite avec ces derniers. Il se rend compte que le produit final reproduit complétement les images pathologisantes contre lesquelles ces mêmes membres doivent se battre tous les jours.

mots lorsque Jeremiah décrète en clôture des messages positifs, « nous ne sommes pas une *pandilla*, une *banda*, une *ganga*, même si parfois, nous agissons comme tel »[466].
C'est ce que montre, en substance, le discours de Mikey qui rappelle aux membres à New York qu'ils doivent faire le bon, créer le bon autour d'eux. Cette mise en scène de la transition est amenée par le retour à l'histoire de *La Asociación* dans laquelle se lance Smokey. Le *Grito* offre alors une forme de sacralisation de l'histoire autant qu'un rappel.
Le *Grito* est l'occasion de mettre en scène la transformation par laquelle Carlos est passée et qui a fait de lui un homme meilleur. C'est le lieu où les récits de la transformation collective – celle de *La Asociación*- et de la transformation individuelle se trouvent mêlés

Il ne faut pas cependant sous-estimer la portée politique du *Grito*. Du fait qu'il évolue à la fois dans la sphère privé du collectif (dans les maisons ou les arrière-cours de salle de boxe) et devant un public dans une sorte d'auto-représentation (comme c'est le cas à Barcelone) ou même dans un parc public, le *Grito* est bien avant tout un cri politique. À ce propos, certains *Gritos* sont directement dédicacés à la mémoire de telle ou telle lutte, comme l'indique le message Facebook mis en ligne sur le compte public des Ñetas new-yorkais :

> « Nous voudrions dédicacer le *Grito* du 30 octobre aux prisonniers avec des problèmes psychiatriques et soutenir RIPPD, une organisation qui défend la cause de ces prisonniers. Nous ferons notre *Grito* à Union Square Plaza. Il est temps que New York City sache que les Ñetas sont résolus et que les prisonniers ont une voix. 30 octobre, à 6h du soir, Union Square Plaza. Train 4,5,6 pour Union Square. Rejoignez nous dehors ! »[467]

Mais lorsque Mikey ou le Padrino appellent les membres à bien se comporter dans la rue, à trouver du travail ou encore à contrôler leurs attitudes négatives, comme le fit, selon eux, Carlos, ils déplacent le cri du *Grito* d'une revendication, d'une décharge émotionnelle ou d'une résolution des tensions dans le collectif, vers une économie productive des sujets. Le *Grito* devient alors une « économie spirituelle »[468] où la spiritualité est construite comme le lieu de gestion et d'intervention de mauvaises habitudes et où la responsabilité individuelle est rappelée. Le *Grito* permet alors, paradoxalement, de construire une éthique de l'individu,

[466] Notes carnet de terrain.
[467] 30 octobre 2012
[468] Voir Rudnyckyj, Daromir. *Spiritual economies: Islam, globalization, and the afterlife of development*. Ithaca [u.a.]: Cornell Univ. Press, 2010.

du travail et de la responsabilité qui se diffuse dans le collectif, ce qui nuance les analyses en termes de résistance que font Barrios et Brotherton du *Kingism*. Cela montre surtout que les zones mêmes de résistances, spirituelles, collectives et politiques ne sont jamais totalement autonomes et restent traversées par un ensemble de valeurs, de représentations et de comportements qu'elles combattent.

Conclusion

Le *Grito* obéit à des règles qui sont communes au *Monde* Ñeta mais qui sont adaptées localement, la cérémonie se transformant en fonction des lieux. Le *Grito* est par ailleurs un espace de pouvoir où la hiérarchie est mise en scène. Le moment de la cérémonie participe aussi de la construction d'un « nous », qui permet de rappeler l'existence du collectif, lui donne consistance et ressoude le groupe. Être présent à un *Grito* permet d'être reconnu comme partie de ce « nous » et de prendre place dans la communauté, reconnaissance essentielle du fait du secret qui entoure le groupe et les membres.

En ce sens, le *Grito* peut être interprété comme un rituel instituant le collectif. Au contraire, le rituel du *Juramento* (serment)–où le *conviviente* devient un membre à part entière- serait un rituel instituant l'individu. Au terme de son apprentissage en tant que *conviviente*, le non-initié passe un test à l'issu duquel il deviendra Ñeta. Devant plusieurs personnes –le *liderato* ne précise pas qui ni combien-, le *conviviente* doit montrer ses connaissances sur l'histoire de Carlos et celle de *la Asociación*. Plusieurs questions lui sont posées, pendant une période variable en fonction des *capítulos/chapters*. En dépit de l'aspect variable de ce rituel – puisqu'il est donné une certaine liberté aux *capítulos/chapters* d'organiser la cérémonie- l'intronisation doit se terminer, selon ce que m'ont dit mes différents interlocuteurs, par le serment à proprement parler par lequel le nouvel initié jure sur la Bible de son implication totale dans *La Asociacon* et par la signature d'un document en double exemplaire qui se trouve à la fin du *liderato*. Les personnes présentes signent ce document, dont un exemplaire sera gardé par le président du *capítulo* et l'autre par le nouveau membre. Cette cérémonie se fait en petit comité et tout le *capítulo* n'y assiste pas.

Grito et Juramento sont tous deux des rituels instituants et constituants en ce qu'ils mettent en scène la communauté Ñetas et produisent –pour le *Grito* surtout- un espace particulier qui, pendant le temps de la cérémonie, est celui de *La Asociación*.

Le *Grito* rend compte par ailleurs de rapports à chaque fois particuliers à l'espace de la ville. L'absence de lieux cérémoniels est palliée par la production d'un espace imaginaire, construit par la connexion des différentes cérémonies à travers ce *Monde Ñeta*. Pour autant, mon expérience montre la difficulté d'établir ces connexions. Le *Grito* permet un lien et un rappel à l'histoire, participant de la production de ce nous. La cérémonie représente un travail collectif pour faire exister le groupe.

Son fonctionnement réglé participe à la structuration de l'organisation des Ñetas ; il constitue une des pièces d'un ensemble de règles dont je vais dans le chapitre suivant appréhender la nature et l'importance

Chapitre 8 : Droit et règle de vie
De la crise à la transformation

« Cher humble guerrier du monde ». C'est avec ces mots que la *Junta central* de New York informe, par les réseaux sociaux, l'ensemble du *Monde* Ñetas d'une décision disciplinaire visant à l'exclusion d'un ou d'une membre. *Après investigation, le comité de discipline*, continuerait cette lettre, *a réuni suffisamment de preuves pour procéder au jugement et déclarer* untel ou une telle *Insectos*. La lettre se terminerait par une phrase du type : *ainsi que le stipule notre philosophie* ou bien *nous espérons que vous accueillerez ce message avec sagesse, discernement et compréhension*. Une telle décision d'exclusion aurait pour effet immédiat de couper tout contact avec le membre objet de ce jugement et aucun autre Ñeta n'aurait le droit de revenir sur la décision. Prise par la *Junta central* de New York, cette décision devrait néanmoins être suivie en Espagne ou en Équateur, partout où *La Asociación* est présente. La lettre indiquerait qui contacter pour voir la ou les preuves, la « minute » décrivant le déroulé de la procédure et la feuille du jugement signée par toutes les parties.

C'est le Padrino qui me parle le premier des règles (*rules*) au sein de *La Asociación*. Celles-ci sont regroupées dans un *texte* intégré au *liderato*. Ces règles sont secrètes, c'est pourquoi j'ai décidé de ne pas les dévoiler[469].

Quelle est la nature de ces règles ? Peut-on parler de droit Ñetas ? Sont-elles constitutives de *La Asociación* ? En s'appuyant sur les réflexions de Wittgenstein[470] sur les règles du pion d'échec qui font exister les pions, peut-on dire que la règle Ñetas est constitutive de *La Asociación* ? Autrement dit, est-ce que les règles font les Ñetas ?

J'aborderai dans un premier temps le problème de la nature juridique, ou non, des règles Ñetas en me demandant si ce qui serait un droit Ñetas se superpose ou remplace le droit étatique. Dans un deuxième temps, je m'intéresserai aux règles d'un point de vue constitutif, en montrant que celles-ci sont une forme de contrat social. Enfin, dans un troisième temps, je

[469] Encore une fois, les normes éthiques dans l'anthropologie française et canadienne ne sont pas les mêmes, ou du moins n'ont pas subi le même processus d'institutionnalisation. Quoiqu'il en soit, j'ai décidé de ne pas publier ces règles car si elles m'ont été données, il ne me revient pas de trahir le secret. Par ailleurs, il me semble que l'analyse de ce dont ces règles sont le lieu, peut se passer de leur dévoilement.

[470] Agamben, Giorgio, and Joël Gayraud. *De la très haute pauvreté: règles et forme de vie*. Paris: Payot & Rivages, 2011.

déplacerai le point d'analyse pour montrer comment l'interprétation de ces règles permet au Ñetas de développer des pratiques de perfectionnement de soi.

1) Règle et loi (le problème de la nature juridique ou non des règles Ñetas)

Le chapitre sept du *liderato* est intitulé « *normas, juicios y sanciones* » (Normes, jugements et sanctions). Il m'a été dit par Bebo que les normes ont été écrites après la mort de Carlos, par le premier président de *La Asociación*, Sammy F.

> « Carlos n'a jamais vu la naissance de *La Asociación*, mais sa marque est partout. Jusqu'au point que nos normes, nos règles de réglementation[471], … le premier qu'il a appelé, les dix commandements des prisonniers, ne vole pas, ne tue pas ton prochain… ce genre d'analyse qu'il avait l'habitude de faire… donc il y a une connexion forte.
> Sammy F., le premier président à être élu. C'est celui qui a été à la tête du boom du mouvement. C'est sous sa présidence que le nom a été mis en place, que les normes sont apparues. Il a traduit la vision et l'idéal dans quelque chose. Très rapidement après la mort de Carlos, en 1981. »[472]

Au nombre de vingt-cinq, ces règles qui auraient été écrites en prison à Porto Rico, s'appliquent en Espagne, en Amérique Latine, aux États Unis et à Porto Rico. Chaque *capítulo/chapter* peut, s'il le souhaite, ajouter à ces vingt-cinq règles d'autres règles qui ne pourront être appliquées qu'à l'intérieur du *capítulo*. Mais ces dernières devront respecter les vingt-cinq règles qui priment.

Ces normes interviennent sur le plan de la sexualité -protégeant notamment les homosexuels-, et de la sécurité –à la fois physique mais aussi du point de vue de l'hygiène-. Elles insistent sur le respect de la hiérarchie, de la famille et portent une attention particulière à la dignité et à l'honneur de chaque membre. La référence à l'univers carcéral est explicite pour plusieurs de ces règles qui parlent de l'administration ou des gardes. Cependant, certaines règles traitent aussi de la place de la rue et des *capítulos* de rue vis-à-vis de la prison, ce qui montre que la prison n'est pas perçue comme un univers reclus et fermé mais au contraire interagit avec

[471] Bebo utilise sans distinction normes (norms) et règle (*rules*). J'ai décidé, pour alléger le texte, de faire de même.
[472] Bebo, entretien n°6 du 25 avril 2011

« l'extérieur ». Quatorze règles sur vingt-cinq commencent par des interdictions du type « Ne fais pas ceci », formulation que l'on pourrait comparer au décalogue. D'ailleurs, cette comparaison biblique est omniprésente dans le *liderato* et dans les histoires Ñetas. Bebo ajoute ainsi :

> « Carlos a été le leader le plus important, le visionnaire, le prophète, le martyre. Ensuite, il y a les treize Ñetas originaux, des genres d'apôtres avec Jésus, pas vrai… Les treize premiers guerriers de la fondation. On utilise le terme de pilier… ce sont ceux-ci pour moi, personne d'autre. »[473]

Venant des prisons portoricaines, ces règles ont été transmises, selon Bebo, lorsque les Ñetas sont arrivés dans les rues de New York. Je ne sais pas, par contre, si les règles avaient déjà trouvé une forme écrite dans les prisons, ni comment elles pouvaient être transmises de prisonnier à prisonnier.

Le secret de ces règles fait partie de la règle. Ainsi, alors que je raconte mon expérience parfois difficile à New York au Padrino, celui-ci m'explique que Smokey, Mikey ou Tony ne pouvaient pas tout me dire car une des règles Ñetas leur interdit de divulguer leur contenu. Cependant, Bebo me dit qu'il est possible de trouver un bon nombre d'entre elles sur internet, même si elles ne sont que partiellement vraies et colportent beaucoup de rumeurs. Un de ces sites[474] est tenu par un certain *Bloody Murda* (B.M.) alias *That murderous blood* qui déclare appartenir à la *United Blood Nation*. Sous l'onglet « *knows your enemy* », B.M. a posté, en anglais, vingt-cinq règles qui sont censées être les règles Ñetas.

La deuxième partie du chapitre sept du *liderato* est consacré au jugement. Sont tout d'abord détaillés les droits « *basiques »* de tout membre lors d'une accusation. Puisque *La Asociación* fonctionne selon des règles démocratiques, rappelle le *liderato*, l'accusé a le droit de répondre à une accusation devant la *mesa disciplinaria* –la commission disciplinaire -. L'accusé a ainsi le droit de faire appel à l'*asesor* du *capítulo* pour le défendre et pour lui prodiguer des conseils. Il a le droit de faire appel à des témoins éventuels ou de demander l'exclusion d'une personne présente à la *mesa disciplinaria*, si la demande est justifiée. L'accusé a le droit de faire appel à une instance plus haute. Si par exemple le jugement a lieu au sein du *capítulo*, l'accusé peut demander une révision du jugement à la *Junta central*, dans le cas où celle-ci

[473] Bebo, entretien n°6 du 25 avril 2011
[474] http://www.angelfire.com/ny4/031/netarules.html,
Voir aussi : http://www.reocities.com/motorcity/downs/3548/gangs/netas.htm

existe. Ainsi, le Padrino me dit que les *primeros* ne peuvent être jugés que par la *mesa disciplinaria* d'une *Junta central*[475]. Le *liderato* détaille ensuite la procédure du jugement qui est précédé d'une enquête.

> LE PADRINO : Si il y a un problème, ou une accusation, celui qui accuse vient parler avec le secrétaire du *capítulo*. C'est à ce dernier d'évaluer s'il y a lieu d'avoir jugement et, si c'est le cas, de nommer un modérateur qui devra enquêter. En fait, il va voir que les deux parties, essayent de trouver des témoins et de trouver des informations sur la situation. Ensuite, et en fonction de l'enquête du modérateur, le comité de discipline convoque toutes les personnes impliquées et décide s'il y a lieu de faire un jugement. Si c'est le cas, le modérateur lit les droits et les devoirs, ainsi que les normes de rigueur (*normas de rigor*) à l'accusé, et le jugement peut commencer[476].

Lors du jugement, le p*rimero* du *capítulo* n'a pas le droit d'intervenir. Seul le comité de discipline qui compose la *mesa disciplinaria* est habilité à parler ainsi que les accusés, les plaignants et les témoins. L'accusé peut se faire représenter par l'*asesor* du *capítulo* mais doit tout de même être présent. Le *liderato* règle aussi la procédure du jugement : quand doivent être prises les notes retraçant la discussion ; combien de temps a le modérateur pour faire son enquête avant de saisir la *mesa disciplinaria* ; quand doivent être appliquées les sanctions. Enfin, le *liderato* contient une feuille type que l'accusé devra signer à la fin du jugement, sur laquelle est indiqué s'il accepte les sanctions ou s'il souhaite faire appel. Sont inscrits sur cette feuille le nom de la personne, les *normas* auxquelles il n'a pas obéi et les sanctions qui ont été prises par la *mesa disciplinaria*. Signent l'accusé, le plaignant et le modérateur.

Je n'ai assisté à aucune *mesa disciplinaria*. Tout d'abord parce qu'il n'y a pas eu de telle procédure dans le *capítulo* du Padrino. Ensuite, parce que je ne suis pas sûr que ces procédures, que m'a détaillées mon ami, soient effectivement appliquées de cette façon. La plupart du temps, les négociations et tentatives d'influence sont suffisantes pour éviter le jugement du *capítulo*. Cependant, j'ai assisté à plusieurs conflits à l'intérieur du groupe lors de mes séjours à Barcelone. L'un d'eux opposa La Jeffa et Steven.

Depuis plusieurs mois, à chacun de mes séjours, Le Padrino me disait que Steven vivait mal aux côtés de la Jeffa, chez qui pourtant il avait décidé d'habiter pour échapper à l'emprise parentale. Lorsque que je rencontre Steven, en janvier 2014, il a vingt ans. Il travaille de

[475] À ce titre, il est intéressant de noter que si les procédures de jugements et le type de sanctions sont détaillés dans le *liderato*, les procédures électives ne le sont pas.
[476] Discussion avec le Padrino. Notes du carnet de terrain.

temps en temps comme électricien sur des chantiers et vient de partir de chez son père à cause, me dit-il, de sa belle mère qu'il n'apprécie pas. Son père, un équatorien qui est arrivé en Espagne il y a une dizaine d'années, était lui-même un Ñetas à Guayaquil mais il a préféré s'écarter du groupe en arrivant à Barcelone. Steven est *conviviente* lorsque je le rencontre au *capítulo Toro* Alado. Le Padrino décide de le suivre de loin pour voir son évolution dans le groupe. Il a la réputation de sortir beaucoup en boite de nuit et d'être un grand séducteur. Les vendredi et samedi soir, la Jeffa, Steven et plusieurs personnes de leur *capítulo* vont ainsi ensemble faire la fête. En février, lors d'un de nos déplacements à Barcelone, Steven demande à prendre un verre avec Le Padrino pour lui parler d'une affaire. Nous nous retrouvons tous les trois dans un bar près du parc où se réunit le *capítulo Toro Alado*. Depuis quelques semaines, Steven a des problèmes avec la Jeffa qui lui reproche de ne pas participer aux taches ménagères et de ne pas aider financièrement au fonctionnement de la maison. Mais, cette fois-ci, la Jeffa l'a accusé d'avoir fait le signe Ñetas alors qu'ils étaient en boite de nuit. Or Steven n'est pas encore initié et n'a pas le droit de crier « Ñeta » ou de faire le hand-check. C'est une faute grave pour un *conviviente* et la Jeffa a tenu à ce qu'il soit puni par le *capítulo*. Il nous raconte qu'il y a eu un procès, au cours duquel il a été obligé de se confronter à la Jeffa qui, selon lui, mentait. Leurs relations tendues seraient la cause de cette dénonciation abusive. Jugé coupable, il a eu droit à des coups de bâton. Lors de la discussion de la sentence, alors que le *Primo* du *capítulo*, Edison, voulait alléger la sanction, la Jeffa aurait fait monter les coups à dix en prétextant qu'en Équateur, il y en aurait eu cinquante. Amer, Steven veut quitter le groupe et a décidé de partir de la maison de la Jeffa. Le Padrino essaie de le calmer et de le rassurer en lui promettant de parler avec Edison. Depuis un moment, le Padrino s'inquiète des débordements de la Jeffa et veut voir Edison à ce sujet. Il met cependant Steven en garde quant à ses propres limites. N'étant pas du *capítulo Toro Alado*, le Padrino ne peut en effet pas faire grand chose puisque les jugements ne peuvent pas être discutés par un membre extérieur. Dans ce cas, le *capítulo* a commis une erreur en sanctionnant un *conviviente*. Seuls les membres déjà initiés peuvent être jugés et sanctionnés. Ce n'est pas la première fois qu'un membre vient rencontrer le Padrino pour lui parler de ce qu'il considère comme un mauvais traitement ou un jugement impartial. Le Padrino joue alors le rôle d'*asesor*.

La dernière page du chapitre 7 du *liderato* consacré aux normes, recense les différentes sanctions. Plusieurs degrés de sanctions sont ainsi établis en fonction de la règle transgressée et du nombre de fois qu'elle l'a été. La *Junta central* organisée en 2006 avait initié de nouveaux types de sanctions. À la place de punitions corporelles (*castigos*), la *Junta central*

avait établi des amendes. Nous en parlons avec le Padrino un soir où, contrarié du manque de réponse des membres de plusieurs *capítulos* lors de l'organisation du *Grito*, il me dit :

> LE PADRINO : Seul Chucho nous a vraiment aidé. Tu sais, si on fait une nouvelle *Junta central*, il faudra surtout faire un comité de discipline très fort, avec des punitions. Je m'en chargerai, je l'ai déjà fait à Guayaquil, la discipline.
>
> MARTIN : Mais au lieu de punitions, il n'y a jamais eu des amendes ?
>
> LE PADRINO : Non, c'est pas une bonne idée. On a déjà essayé et ça finit toujours pareil. Les riches s'en foutent, car ils peuvent payer, alors que les plus pauvres ne peuvent pas. C'est pas juste. Du coup, tu as ceux qui payent et ceux qui, puisqu'ils ne peuvent pas, reçoivent des coups. Au moins là, tout le monde est au même point, au même niveau, à égalité.[477]

La peine de mort est, en théorie, la plus haute sanction possible. Pour cela, me dit le Padrino, il faut que le président de la *Junta central* donne son accord directement, voire le *leader máximo*, de Porto Rico. Cependant, le *liderato* barcelonais ne comporte pas la peine de mort dans sa liste de sanctions et le Padrino lui même écrit à Bebo et à Papi Caro pour demander que celle-ci soit abrogée. En pratique, la sanction la plus grave est l'exclusion du groupe. L'individu est alors déclaré *insectos*, du nom du gang qui perpétra l'assassinat de Carlos La Sombra en prison. Ce type de sanction est très peu courant, même si le *liderato* prévoit qu'en cas de troisième récidive, la sanction soit la déclaration de « *persona non grata* ».

Lors de notre entretien, Dips me raconte comment il fut blessé, au milieu des années 1990, par les coups de bâtons qu'il reçut à son retour de Porto Rico. Présent sur l'île un 30 mars, après une longue journée de travail, il décide d'aller boire une bière avec un de ses amis, lui aussi Ñetas new yorkais. Lors de son retour à Brooklyn, Bebo l'avertit qu'un jugement doit être rendu puisqu'il a transgressé la règle de ne pas boire d'alcool le jour du *Grito*. Il a été dénoncé par son ami qui, pris de peur, a préféré raconter l'histoire à Bebo. Président de la *Junta central*, Bebo est aussi à ce moment le porte-voix au niveau international de *La Asociación*. Se soumettant au jugement final, Dips accepte les coups mais éprouve une grande rancœur à l'égard de Bebo, dont il me dit qu'il a dirigé les Ñetas avec autoritarisme, punissant ceux qu'il n'aimait pas, mais restant souple avec ses amis. Dans ce cas, la figure du *primero* n'est pas celle du soutien, mais celle de la discipline et de la punition, bien que le *liderato*

[477] Discussion avec le Padrino, note du carnet de terrain

prévoit que le président n'ait pas le droit d'interférer dans une *mesa disciplinaria*. Les normes et l'application des sanctions deviennent alors un outil, à la disposition du pouvoir.

Fatigué des agissement de la Jeffa, le Padrino me dit en novembre 2014 qu'il a l'intention d'intenter une procédure contre elle, en réunissant plusieurs *capítulos*. Il veut faire en sorte qu'elle soit déclarée *insecto* et qu'elle soit expulsée de *La Asociación*. Une telle procédure ne peut se faire qu'avec des arguments et des preuves solides ; aussi le Padrino récolte patiemment les éléments qui permettraient de juger la Jeffa. Une fois sanctionnée, plus aucune disposition de recours n'est prévue, et les membres devront suivre la décision.

-

Quel statut donner à ces normes ? Sont-elles de nature juridique et constituent-elles alors une forme de droit Ñetas, qui serait un droit à la marge des droits espagnol, américain ou équatorien ? Tout d'abord, le champ lexical est important. En Espagne, les Ñetas parlent de « normes » (*normas*), alors que Bebo utilise sans les différencier normes (*norms*) et règles (*rules*). Jamais le terme de « loi » n'est employé. Par contre, il est dit des membres qu'ils ont des « droits » (*derechos*). De même, le terme de « procès » n'est pas employé car les Ñetas utilisent celui de « jugements » (*juicios*). S'il n'y a pas de « peine », il y a des « sanctions » (*sanctiones*) et des cas disciplinaires (*caso disciplinarios*). Enfin, s'il n'y a pas de juge mais un « modérateur » (*moderador*) et une « commission de discipline » (*mesa disciplinaria*), il y a par contre un accusé (*acusado*) et un accusateur (*acusador*). L'accusé jugé *fautif* devient un « affecté » (*afectado*[478]) et non un coupable. En terme lexical, donc, les Ñetas n'ont pas totalement repris le vocabulaire juridique formel. Toutefois, ces règles entretiennent vis-à-vis de la sphère du droit une position contradictoire, puisqu'elles sont accompagnées d'une liste détaillée de sanctions encourues par ceux qui les transgressent, définissant une sorte de système pénal Ñetas. L'enjeu est donc le caractère obligatoire de ces règles. S'agit-il de normes directives imposant des obligations aux membres, ou des préceptes déclaratifs rappelant aux membres leur engagement ? Mais ici encore la distinction semble difficile à établir.

Dans une étude des règles franciscaines, le philosophe Giorgio Agamben indique qu'une façon de poser le problème du caractère obligatoire de la règle serait non pas d'étudier la relation entre règles et préceptes, mais de s'intéresser à la nature même de l'obligation. Est-

[478] Je reviendrais sur la question des *affectes* dans le chapitre suivant.

elle *ad culpam*, la transgression impliquant alors un péché mortel, ou *ad poenam*, la transgression impliquant une peine et non un péché mortel ? Selon le philosophe, l'existence d'une loi pénale dépend de la capacité des membres à transgresser des préceptes sans commettre un péché, pourvu qu'une peine à purger soit établie pour leur transgression. Ce n'est que s'il y a possibilité de transgresser la règle, à savoir s'il y a définition de peines ou de sanctions, que la règle est pénale.

Lors d'une discussion sur la violence des gangs, un collègue m'expliquait que le fait que ces groupes ne puissent mettre en place de prisons faisait en sorte d'augmenter l'usage de la violence pour régler les conflits. L'exemple des Ñetas amène à discuter cette hypothèse. Tout d'abord, si l'emprisonnement, à savoir la mise à l'écart –temporaire ou non- de la société n'existe pas en tant que tel, l'exclusion du groupe est bien présente. Par ailleurs, il y a un contrôle de l'usage de la violence. En effet, si les sanctions corporelles existent, en général des coups de bâtons sur les fesses, leurs usages est contrôlé et doit être approuvé par la *mesa disciplinaria*, soit la commission de discipline. Cela accrédite la thèse d'une formalisation de *La Asociación* puisque celle-ci se dote d'institutions capables de juger de la légitimité de l'usage de la violence et centralisant son application. Cette centralisation permet par ailleurs d'exclure tout autre usage de la violence déclaré non légitime.

Le rapport au droit étatique est intéressant pour ce qu'il dit de la relation des Ñetas à la société dans laquelle ils vivent. Lors d'une discussion avec le Padrino sur les normes et sur leur application, il me raconta l'histoire suivante. Pendant la période de la *Junta central*, il avait eu à faire avec un membre Ñeta d'origine équatorienne qui avait poignardé un homme –il ne savait plus pour quelle raison-. Ce dernier n'était pas mort, mais avait été sévèrement blessé. Arrêté et jugé par l'Etat espagnol, le membre avait été reconnu coupable –ce qu'il avait plaidé par ailleurs- et condamné à 7 ans de prison ferme. Bénéficiant d'une libération sous caution, pour régler des problèmes familiaux, l'homme avait fait face à un jugement de son *capítulo* qui l'avait reconnu coupable –ce qu'il avait aussi plaidé-. Cependant, jugeant que son incarcération ne lui permettrait pas de se réinsérer dans la société espagnole et ne l'amènerait pas à s'amender ou à se repentir, le *capítulo* avait décidé de le faire sortir illégalement d'Espagne et de l'envoyer au Chili. Il devait là-bas se présenter auprès d'un *capítulo* qui lui avait été assigné pour y travailler plusieurs années –le Padrino ne se souvenait combien- et servir ses *hermanitos*, comme forme de sanction. Guettant ma réaction alors qu'il finissait de raconter son histoire, le Padrino me dit que des gens diraient surement que cette façon de faire n'était pas morale du point de vue de la société espagnole mais que pour les Ñetas, l'homme pourrait se repentir, ou travailler à cela, et qu'ils avaient évité qu'il ne puisse pas être

réhabilité. De ce point de vue, les Ñetas se sont opposés au système pénal de l'État de droit espagnol en s'y substituant et en faisant prévaloir leur décision sur le membre jugé coupable. Il pourrait donc être avancé, à ce stade, qu'existe un véritable droit Ñeta, accompagné d'un arsenal de sanctions et de procédures de jugement.

2) Constitution et Koinos Bios[479] : le contrat social

La dernière page du *liderato* est une feuille type de serment que le nouveau membre doit remplir lors de son initiation. « *Je ____ jure de cœur devant Dieu et les membres…* ». C'est ainsi que commence le *juramento* que l'on peut traduire en français par « serment », que doivent signer le nouveau membre, le *Primo*, le second, l'*asesor*, le secrétaire, le modérateur de discipline (*moderado de disciplina*) et le vocal. Le nouveau membre conserve ce document, qui pourrait lui être demandé comme preuve de son initiation et de son appartenance au groupe. Le serment se fait sur la base de la reconnaissance de la philosophie de *La Asociación* puisque l'initié jure qu'il respectera la lutte contre l'abus, l'injustice quotidienne, l'injustice de l'administration (carcérale) et celle des prisonniers –les *insectos*-. Ces deux derniers points montrent à quel point *La Asociación* est liée au système carcéral. Le serment est un lien –accompagné d'ailleurs d'une goute de sang[480] venant du pouce du membre initié et des personnes présentes (*Primo*, second, etc.) apposée telle une signature sur la feuille-. Le serment rappelle les règles principales de *La Asociación* que l'initié jure de suivre, avec pour témoin Dieu et les membres. Il jure de son lien avec ces règles et cette philosophie, ce qui est par ailleurs attesté par le fait que l'entrée dans le groupe dépend de la bonne connaissance de son histoire, de ses normes et de sa philosophie. Le fait que le serment soit inclus dans le *liderato* même, confirme l'hypothèse avancée plus haut qu'il est une substance partagée qui permet aux membres de se considérer comme parents. Le serment permet donc l'entrée dans cette fraternité –ce n'est d'ailleurs qu'une fois membre que le nouvel arrivant peut appeler les autres membres ses *hermanitos* (frère) - et l'inscription du nouveau membre dans le texte. Par le serment, une fois de plus, chaque individu incorpore un

[479] Du grec ancien Koinos « en commun » et bios « vie ».
[480] On peut alors en effet parler, comme D. Puccio-Den l'avançait, de consanguinité du texte. Puccio-Den, Deborah, *Op. Cit.* 2014

peu de lui même dans le texte en train de s'écrire, se considérant alors comme un éléments du texte.

Tous les membres n'ont pas rejoint *La Asociación* au même moment. Pour beaucoup des membres masculins aux Etats-Unis, l'entrée s'est faite lors d'une incarcération dans les années 1990, souvent à Rikers Island. Ce n'est pas le cas de Bebo, qui l'a rejointe suite à l'appel de son frère incarcéré dans la prison-île. Smokey est devenu Ñetas à Porto Rico, ce dont il tire un certain pouvoir d'influence. Le parcours d'entrée est parfois plus compliqué ou plus long, comme le montre l'exemple de Dips, qui prend connaissance des Ñetas en prison mais ne les rejoint qu'une fois sorti. La grande majorité des femmes Ñetas ont rejoint *La Asociación* à la suite de l'entrée de leur mari ou de leur compagnon. La plupart des plus jeunes membres new-yorkais le sont aujourd'hui parce que leur parents –en général père et mère- sont Ñetas et encore actifs. À Barcelone, les profils d'entrée sont plus hétérogènes – parce que les profils de membres le sont aussi plus qu'à New York-. Certains, comme Chucho ont rejoint *La Asociación* en Espagne, souvent au collège, par envie de défendre la justice, ou par camaraderie. D'autres, tels le Padrino, la Jeffa ou encore Jeremiah, ont rejoint *La Asociación* en Équateur, alors qu'ils étaient encore adolescents. Il m'a été assez difficile d'obtenir une réponse claire sur les raisons de leur entrée. Le Padrino par exemple, a longtemps hésité à rejoindre le groupe. Alors qu'il vient de se faire jeter de dehors par ses parents vers 13-15 ans, il est accueilli par trois frères dont les parents ont émigré en Espagne pour le travail. Il tombe alors sur des *paper works* mais lorsque l'un des frères lui propose de les rejoindre, il refuse. Ce qui est écrit dans les textes au sujet de la lutte contre l'injustice et de la protection des plus démunis n'est pas, lui répond-il, appliqué dans la rue. Ce n'est que plus tard, lors de sa rencontre avec un Ñetas plus âgé qu'il décide de se joindre au groupe, peut-être séduit par la figure paternelle de ce membre. Le Padrino reste flou à ce sujet. Enfin, je n'ai pas rencontré de membres à Barcelone devenus Ñeta à la suite ou lors d'un passage en prison. Ce profil existe pourtant, d'après le Padrino.

Aucun membre ne doit jurer sous la contrainte. Pour les membres mineurs, l'initiation ne peut se faire sans l'accord d'un des deux parents. Les raisons de l'entrée sont sondées, avant et pendant la cérémonie d'initiation, par le *primo* du futur initié et par les autres membres présents. Il est arrivé plusieurs fois qu'un *conviviencia* du *capítulo* du Padrino n'aille pas au bout de sa démarche. C'est avec regrets que ce dernier doit accepter la décision. Cependant, il est difficile de dire qu'aucune sorte de pression, amicale, sociale ou familiale n'est exercée sur le *conviviente* tant parfois, ses mondes sociaux se recoupent avec ceux de *La Asociación*. Je croise ainsi plusieurs fois Steven avec le Padrino, dans des fêtes ou lorsque nous nous

arrêtons dans un parc ou dans une rue pour discuter avec des amis de ce dernier. À la suite de son conflit avec le Jeffa, Steven a décidé de mettre fin à sa période d'approbation, mais il a conservé le même réseau d'amis que cette dernière et il est contraint de la revoir fréquemment. À chacune de ces rencontres, le Padrino me dit vouloir faire revenir Steven, mais dans son propre *capítulo*. Il l'a en effet en haute estime car Steven, par sa bonhommie est capable de créer du lien, ce qui manque dans le *capítulo* du Padrino, où les membres sont éparpillés dans les villes de la périphérie de Barcelone.

Les règles, si l'on prend au sérieux ce qu'en disent les Ñetas, ont été élaborées dans la prison de Porto Rico. Elles représentent alors une manière de gérer collectivement la vie commune dans un espace réduit et restreint. Dans le cadre aussi restreint qu'une cellule parfois surpeuplée selon Bebo et Smokey, *La Asociación* ne signifie pas seulement partager des idéaux ou une lutte mais vivre ensemble et habiter ensemble. Les règles sont alors totales, en ce qu'elles réglementent la vie dans tous les aspects quotidiens, puisque ceux-ci sont nécessairement exposés et publics. Ainsi, Tony me raconte qu'il était devenu normal pour lui, une fois initié, de partager les cigarettes que sa mère lui envoyait en prison, avec les autres membres. Chacun avait sa spécialité, savait faire quelque chose, certains cuisinaient, d'autres tricotaient. Tous contribuaient au collectif. Pour reprendre l'analyse d'Agamben sur les moines, les membres Ñetas en prison vivent sur le mode de l'habiter, c'est-à-dire en suivant une règle et une forme de vie. Plusieurs membres m'ont ainsi dit qu'en prison, tout est lié à *La Asociación*, du matin au soir, chacun des gestes quotidiens peut être empreint d'une certaine spiritualité ou philosophie liée à *La Asociación*. De sorte qu'il pourrait être dit d'eux qu'ils sont habités par *La Asociación*.

> « Donc j'ai commencé à établir des routines, les suivre au jour le jour…. Au début, j'étais dans une prison pour adolescents. J'ai fait mon temps, les trois premières années, en étant en colère, en étant fou. Puis, à 18 ans, j'ai eu l'âge pour aller dans une autre prison, pour adultes. C'est là que je suis devenu un Ñetas, sans le réaliser, pour être honnête avec toi. Je me rappelle avoir décidé d'organiser mon temps autrement, j'ai commencé à aller à l'école, je ne voulais pas faire n'importe quel job comme les autres, donc j'ai passé mes exams, et j'ai aussi passé pas mal de temps à la bibliothèque.
> (…) Et puis un jour, un gars plus vieux est venu et a commencé à discuter avec moi…
> (…) Mais en fait, j'étais déjà modelé dans la révolution, sans le savoir, avec ce que je faisais. Je dis toujours, un Ñeta ça ne se fait pas, ça naît… j'ai alors réalisé que je faisais le travail des Ñetas, même avant [*de devenir membre*].

(…) On était comme une famille. On faisait des plans pour les vacances, on faisait à manger ensemble comme une famille, et on faisait chacun attention à l'autre… mais bon, il n'y avait pas beaucoup de choses qui se passaient, pas beaucoup d'abus, car rappelle-toi, c'était dans les années 1990, fin 90'-début 2000 et *La Asociación* était déjà bien établie à ce moment… On faisait tout comme une famille. Les vacances, Noël, le nouvel an, on allait acheter à manger à la cafét, et chacun revenait avec quelque chose. Ceux qui ne savaient pas faire à manger rangeaient tout. Et on prenait la table de la salle de jour… et chacun revenait avec sa nourriture… c'était une grosse famille. »[481]

Les règles servent de repères et rythment la vie à l'intérieur de la prison. Elles permettent de mettre en ordre la vie commune, de la réglementer. Pour ceux qui arrivent en prison pour la première fois, comme Tony, elles permettent de réguler, quotidiennement, *day by day*, la vie nouvelle. C'est la même chose à l'extérieur de la prison où, si les membres ne sont pas contraints de vivre dans le même espace réduit, ils *habitent un monde* fait de mêmes espaces de la ville, des mêmes réseaux sociaux, des mêmes difficultés. C'est encore plus le cas pour la Jeffa, Steven et quelques autres qui, pendant un temps, partagent un appartement qui devient dès lors le centre du *capítulo Toro Alado*. L'obligation d'assister au *Grito*, aux réunions du *capítulo,* permet de faire vivre le *capítulo*. En ce sens, les règles Ñetas sont des actes constituants qui mènent à la formation de cette communauté politique[482] que sont les Ñetas. Elles forment une sorte de contrat social, de pacte, par lequel un groupe d'individus se soumet à l'autorité du *primo* qui a le pouvoir de diriger la vie de la communauté ainsi fondée. Les règles deviennent alors des documents constituants et le serment une parole d'engagement social. Celui qui promet, qui jure selon le terme employé par les Ñetas, le fait sur ce lien là, en prenant pour témoin Dieu et les *hermanitos*[483]. Ce serment produit un lien qui se veut permanent à la communauté. Actes constituants, serments et règles de vie, participent de la formation du *Koinos Bios*[484], de la vie commune. Mais la vie commune se fait –et surtout se pratique- autour du travail d'interprétation des règles dans lequel les Ñetas sont engagés.

[481] Entretiens avec Tony du 14 mars 2013.
[482] Le terme de politique est ici pris au sens *du politique*, et non *de la politique*, à savoir de ce qui est mis en commun, de ce qui fait communauté.
[483] Comme l'indique l'anthropologue Alain Testard, « on ne juge que sur le lien (…) le lien qui crée par le serment en tant qu'acte de parole et un lien qui existe déjà dans ce sur quoi l'on jure ». Dans Verdier, Raymond. *Le serment 2 2*. Paris: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.
[484] Je m'inspire ici du travail d'Agamben sur les règles franciscaines où le philosophe montre comment les règles sont des actes constituant menant à la formation des cénobies et des couvents. Agamben lui même s'appuie dans sa réflexion sur celle de Wittgenstein qui montre comment les règles du jeu d'échec font exister les pions. Voir : Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, 2011. Si la comparaison est intéressante, je montrerai par la suite comment les Ñetas se distinguent des moines dans leur relation aux règles et notamment leur pratique herméneutique des textes.

L'adhésion à *La Asociación* est volontaire et se fait sur la philosophie, l'acceptation des règles et la connaissance de son histoire. Les règles sont un contrat social ou une affiliation, faisant ressortir la solidarité entre les membres. Solidarité qui s'éprouve entre autres dans le vivre ensemble.

3) Herméneutique et ascètisme Ñeta ? Du texte à la vie

Après que le Padrino m'ait donné le *liderato*, il décida de mettre à profit les trois heures de trajet quotidien en train pour voir avec moi ce qu'il appelait les fondements de *La Asociación*. J'en connaissais déjà suffisamment sur l'histoire du groupe depuis mon voyage à New York et mon temps passé auprès de Bebo pour que nous nous concentrions sur les règles. Plusieurs fois, il revint donc au chapitre sept, pour me faire lire les vingt-cinq règles en me disant ce qu'un initié doit connaître.

> LE PADRINO : Les règles sont la base de la vie communautaire, et tu dois pouvoir les réciter au besoin.
>
> MARTIN : Mais donc, tu les connais par cœur ?
>
> LE PADRINO : Au début, quand tu viens juste de devenir membre, oui… mais plus le temps passe, plus tu ne les connais pas dans la tête, mais dans le cœur. Ce qu'il faut, ce n'est pas connaître mot à mot, mais il faut que tu comprennes ce que cela veut dire. Il faut que cela fasse partie de toi, de ta vie.

Plusieurs fois, le Padrino s'arrêtait sur une situation ou me racontait des histoires qu'il avait vécues, en me disant comment certaines règles avaient été avancées et comment le *capítulo* avait réagi. Petit à petit, le *liderato* ne fut plus sorti, et la lecture du texte laissa la place à des histoires. Souvent aussi, après avoir rencontré un membre Ñeta en ville, le Padrino me demandait ce que je pensais de l'histoire qu'il nous avait racontée et ce que j'aurais fait dans telle ou telle situation. De fait, l'exposé des règles donne lieu à un véritable apprentissage auquel les Ñetas les plus anciens s'adonnent constamment afin de former les *conviviente* mais

aussi les membres plus jeunes. Chaque fois, il essayait de discerner avec moi le « bon » du « mauvais », les bonnes actions des mauvaises[485]. En devenant Ñeta, une seconde phase de l'éducation commence. Si le nouvel initié connaît par cœur les règles, il lui faut alors les comprendre, les appliquer dans sa vie, les vivre. C'est en côtoyant les membres de son *capítulo*, quotidiennement, et en traversant avec eux plusieurs situations, qu'il fera cet apprentissage.

Cet accent sur l'éducation rappelle ce que Bebo, Spade ou Splinter ont pu me dire à New York de leur activité quotidienne avec les membres de leurs *chapters* dans les années 1990. Les réunions constituaient en effet des espaces où, mise à part la gestion de affaires courantes et l'organisation des prochaines actions, étaient discutées les règles, la philosophie de vie et le chemin que le groupe doit prendre. Le processus d'apprentissage du *conviviente* ne se termine donc pas avec l'initiation. Pour les règles, l'éducation continue par une sorte de « formation philosophique » où les normes sont interprétées quotidiennement en fonction des situations. De ce fait, ce n'est pas la bonne ou mauvaise connaissance des règles qui distingue les Ñetas entre eux mais la *bonne* capacité à les appliquer sagement. Ainsi, si le Padrino jouit d'une position d'autorité, ce n'est pas seulement parce qu'il a fait partie de la *Junta central* mais parce que son avis est reconnu et qu'il passe pour une personne sage, un modèle.

La figure de *vie modèle* est d'ailleurs constamment utilisée dans les conversations auxquelles j'ai pu participer. La figure de Carlos est le modèle de référence et souvent les messages positifs des membres les plus anciens de *La Asociación* reprennent l'histoire de vie du fondateur afin d'illustrer certains propos. La lutte de Carlos, son courage, sa ténacité sont célébrés, de même que sa sagesse. Mais c'est surtout la capacité de transformation qui est mise en scène. Lors d'une conversation sur le *Grito*, Dips me dit ainsi :

> « Le *Grito* est centré autour de Carlos, ce leader qui a donné sa vie pour protéger les droits des prisonniers, cet homme, ce gars de la rue… qui a grandi dans la rue… il n'était pas parfait, un petit criminel, mais c'est ok, acceptons le… (…) yeah… c'était un drogué, un petit criminel, intelligent, il savait comment parler aux gens de la rue… c'est un type d'histoire à la Jésus, l'arrivé d'un homme pauvre qui… je ne suis pas chrétien, mais je respecte l'histoire de justice. Il trainait avec les transgressifs, les criminels, les voleurs, les collecteurs de taxes, les prostituées, ceux-là étaient ses gens, ses disciples… et dans ce sens, Carlos est comme eux. Pas que c'était un homme saint, mais il était… parmi les derniers… celui sur qui on comptait, qui était capable de les organiser, qui connaissait

[485] Je reviens dans le chapitre 9 et dans la conclusion de partie sur ce que constituent le « bon » et le « mauvais » chez les Ñetas.

> leur langage, qui venait de là… qui d'autre,… aurait mieux réussi à organiser les pauvres, ceux qui étaient perdus, ceux qui souffraient… ceux en prison…. Pour être capable de solliciter du respect parmi les prisonniers, il faut des qualités chez un homme qui font qu'on l'admire. (…) Il y avait un temps pour cela, pour que cette force [d'union] soit montrée et pour être humble… il a été tué pour cela. »[486]

J'ai souvent été frappé par les descriptions de la vie de Carlos que faisaient les Ñetas. Beaucoup me l'ont en effet présenté comme un criminel, un drogué et un voleur. Jamais un assassin mais quelqu'un qui passa sa vie à entrer et à sortir de prison. Décrit ainsi, le modèle de la vie de Carlos montre la possibilité d'une transformation. Même le passage par la prison n'est pas nécessairement perçu comme la fin d'une trajectoire de vie mais comme un possible renouveau, comme une ouverture transformatrice. C'est ce que Tony raconte lorsqu'il explique qu'après les trois premières années de prison pendant lesquelles il était enragé et a passé une partie importante de son temps en bloc disciplinaire, il décide « d'organiser son temps » et d'aller à l'école. J'ai retrouvé cette même lecture transformatrice dans l'histoire de vie de Carlos à Guayaquil, New York et Barcelone. D'ailleurs, en dépit de tous les conflits qui peuvent surgir entre les membres, c'est peut-être l'un des points qui semble faire consensus : la vie de Carlos est celle, entre autres, d'une transformation. C'est la capacité de Carlos, ou ce qu'il en est dit de lui, d'avoir transcendé l'espace de sa cellule en créant un mouvement et une conscience politique. Beaucoup d'histoires de vie des membres reprennent ce schéma. La vie de Carlos, selon Bebo, est dans les règles. Elles sont l'essence de Carlos.

> « La naissance de *La Asociación*, vraiment, ce n'est que… comme *Association Pro Rights of Inmates*… que après sa mort. Donc il [*Carlos*] n'a jamais vu son rêve devenir réel… la formation d'un vrai groupe. Les règles de régulation (*rules of regulation*) (…), ça n'a jamais été là quand il était vivant. C'était son bébé, mais n'importe qui a écrit ces trucs savait qu'il y avait Carlos tout autour. Ça [*les règles*] c'est Carlos qui nous parle à nous. »[487]

Les règles permettent de créer ce lien entre les membres et avec Carlos. Les enseignements permettent de faire passer ce lien aux nouveaux membres.

En octobre 2013, je me rends à Madrid avec Jeremiah pour rencontrer des *capítulos* qui seraient enclins à participer au projet de « réunification mondiale » du Padrino. Celui-ci m'a

[486] Entretiens avec Dips, 29 mars 2013.
[487] Entretien avec Bebo, 23 avril 2013

demandé d'accompagner Jeremiah pour aller parler aux présidents de deux *capítulos* et leur proposer le plan de travail mis en place à Barcelone. Jeremiah est un ancien leader Ñetas de Guayaquil et bénéficie à ce titre d'une certaine aura. Dans un parc, assis en arc de cercle autour de Jeremiah et du président du *capítulo*, les membres écoutent avec silence. La nuit commence à tomber, entrainant une baisse de température et de ma concentration. Pendant 1h30, Jeremiah parle au groupe du changement de conscience et de la transformation individuelle. Il parle du passé de *La Asociación*, de la vie de Carlos et de sa propre vie, entre la prison et la rue. Il revient sur son addiction aux drogues, lorsqu'il était en Équateur, et de la violence à Guayaquil. Il faut, dit-il, arrêter de perpétrer la violence. Si les Ñetas sont eux-mêmes partie du problème, ils font partie de la solution, et donc c'est à *La Asociación* de créer le changement. A la fin de son discours, le président du *capítulo* demande s'il y a des questions et, après plusieurs minutes de silence, un jeune homme lève la main.

> LE JEUNE HOMME : Oui, mais comment on fait ? Parce que bon, il y a les guerres à l'école, les problèmes avec les autres gangs, et puis il y a aussi la police. Alors, est ce que tu as des conseils pour effectuer ce changement ?
>
> JEREMIAH : Tu as un président que tu dois écouter et tu dois aussi te fier aux règles. La lutte est là aussi. Et peut-être surtout.

Pour aider à comprendre, Jeremiah sort son téléphone portable et fait écouter aux membres une émission de radio à laquelle le Padrino a participé à Barcelone où il dénonce la violence de rue et rappelle les Ñetas à leurs principes philosophiques.

Ces modèles servent à exemplifier les règles lors des conversations autour des textes. Ils permettent une application souple des normes en montrant comment, dans une situation ou une autre, Carlos -ou un membre réputé pour sa sagesse- a agi. Chaque discussion autour de ces règles permet de développer une connaissance intime du groupe mais aussi de soi-même. L'accès à ces savoirs -les règles- et ces savoirs faire –leur interprétation- permet le développement de véritable pratique de *perfectionnement de soi* [488] et marque un surinvestissement de l'intérieur.

[488] La formulation est de Adeline Herrou. Dans une étude sur les moines Taoïste en Chine, l'auteure montre en effet la place centrale du poème d'obédience Paishi autour duquel la communauté se forme. De ce point de vue, certains parallèles peuvent être fait avec le *liderato* Ñeta. Voir HERROU, Adeline. 2008. *Quand les moines taoïstes en Chine « se mettent en texte »*. In Baptandier, Brigitte., and Giordana. Charuty. *Du corps au texte: approches comparatives*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2008.

Le développement d'une *juste* interprétation des règles répond à la nature même du secret qui les entoure. En effet, la matérialisation du secret –les règles- dans un texte fait courir le risque de sa découverte[489] et la diffusion d'un sens contraire à ces mêmes règles. L'éducation à une bonne interprétation permet de répondre à ce problème. Car le secret se transpose. Il n'est plus la règle en soit, son compte tenu ni même son existence, mais sa bonne interprétation. Le secret n'est plus le texte, mais ce dont la règle est le lieu, la transformation. Le secret est autant collectif qu'individuel, la transformation étant celle du groupe et de l'individu.

Par ailleurs, le *bon* savoir faire interprétatif permet aux *primos* de justifier leur pouvoir et de condamner toute personne dont l'interprétation diverge de la leur. C'est ce qui se passe lors des diverses scissions –à New York en 1995 et à Barcelone en 2006- au moment des créations des *Junta central*, où certains groupes sont exclus et condamnés pour leur *mauvaise* interprétation de la règle.

Ce développement de l'interprétation des règles répond à un aspect central dans *La Asociación* –que j'ai montré ici dans le processus d'initiation mais qui est de fait constant dans toute la vie associative des membres- qui est l'insistance sur la transformation des membres et le développement de soi. Comme Carlos qui s'est transformé, transcendant à la fois sa condition de prisonniers et ses conditions sociales –pour le dire rapidement, pauvre et noir-, les membres entrent dans un processus d'amélioration de soi et de transformation personnelle par le biais des interprétations des normes et ce, tout au long de leur vie. Ainsi, le Padrino me raconte qu'il doit toujours faire face à ses vieux démons et essaye de ne pas retomber dans la drogue –vente et consommation- en travaillant et en s'occupant de sa famille. C'est aussi ce que me dit Mikey lorsqu'il avoue, lors d'un diner de charité donné par les Ñetas, que les membres masculins de *La Asociación* doivent lutter contre leur *machismo* (machisme). Ironiquement peut-être, Mikey me le dit alors qu'il est sous le porche à l'avant de la maison pendant que toutes les femmes s'affairent en cuisine pour préparer le repas collectif. Lors des *Grito*s ou des réunions, le perfectionnement est collectif. Il est question du *capítulo* et des actions à venir. Les réunions sont le lieu où les membres sont poussés à s'interroger sur leur propre action et sur le devenir du groupe.

MARTIN : Mais que faisais-tu dans ton *chapter* ?

BEBO : J'ai commencé à enseigner. C'était au milieu des années 1990, en plein conflit interne. Mais j'ai commencé à challenger ces jeunes portoricains. Ce qu'ils pensaient de leur culture,

[489] Ce qui est d'ailleurs le cas, puisque certaines des règles ont été publiées sur Internet.

> de *La Asociación*. Quelque chose manquait. (…) J'ai commencé à défier ces jeunes gens. En utilisant les Ñetas comme une plateforme. Pour établir la discussion.

Les présidents ont aussi la charge de *suivre* les membres, de leur laisser l'espace pour grandir et de les aider à évoluer. C'est ce que me dit le Padrino, lorsqu'il essaie de me décrire ce qu'un bon leader doit être. Le perfectionnement devient alors celui de l'individu et est suivi collectivement. Assis autour du terrain de foot où nous venons de finir une partie, le Padrino appelle Jaime, le frère de Charli qui vient juste de se joindre au *capítulo*. Lui demandant ce qu'il fait de ses journées, le Padrino essaie de le motiver à retourner à l'école pour apprendre un métier. Prenant en exemple son frère qui est assis en contre-bas, le Padrino explique à Jaime qu'il lui faut travailler pour pouvoir s'en sortir. Être dans *La Asociación* –Jaime est encore *conviviente*- cela veut dire avoir des responsabilités et surtout une vie stable. Il faut évoluer, lui explique-t-il, car tu ne pourras pas toujours dépendre de ton frère ou de ta famille. Plusieurs fois, j'ai assisté à ce genre de discussion de Ñetas anciens avec des plus jeunes. Le Padrino explique d'ailleurs les raisons de son conflit avec la Jeffa par le fait que, selon lui, cette dernière ne veut pas évoluer et laisser derrière elle sa vie de gangster, entrainant avec elle les jeunes de son *capítulo*, encore fragiles et influençables.

Les règles sont ainsi bien plus qu'un système de sanctions ou que la constitution d'une communauté politique. Elles demandent plus qu'un apprentissage intellectuel que serait le « par cœur » ; elles reposent sur une pratique interprétative constante, par leurs mises en exercice dans différentes situations. À travers les discussions autour des règles, c'est la vie même des membres qui est en discussion. Les règles deviennent à la fois *correction des mœurs* et illustration de ce que serait une *vie parfaite*. Elles se dégagent ainsi d'une définition purement juridique. Le rôle du *primo* n'est plus alors uniquement directif ou correctif. Il doit s'*occuper* des membres. Les règles se font prescription ayant la forme et l'intention du précepte –comme peut l'être le commandement chrétien de l'amour réciproque-. De fait, comme le montre l'histoire de ce Ñeta envoyé au Chili à la suite d'un jugement interne, les règles ne sont pas *pénitentielles* mais elles sont tournées vers la réhabilitation de l'individu. D'ailleurs, les Ñetas ne parlent pas de procès, mais de discipline et pas de peine mais de sanctions. Il ne s'agit plus dès lors d'observer la norme à la lettre –ce qu'indique par ailleurs l'épisode où le Padrino et Chucho boivent de la bière un soir de *Grito* malgré l'interdiction cérémonielle- mais de vivre selon une forme de vie. C'est ce que montre l'extrait d'entretiens suivant avec Bebo, qui n'est plus membre depuis déjà plusieurs années :

> « Moi, je vis fidèlement en rapport avec le philosophie de vie de Carlos La Sombra. Empower, auto-détermination. Pour moi, plus que les Ñetas, c'est honorer ce que Carlos est. Parce que pour moi, c'est « est » et pas « était ».[490]

Ou Spade :

> « Tu le vis, de chaque façon que tu peux… en aidant, en travaillant… je suis un organisateur syndical, celui qui fait le travail d'organiser… et… je le sens. Carlito La Sombra était un organisateur, un organisateur révolutionnaire des gens qui se battaient contre l'injustice. Tant que tu portes cette manière de vivre et que tu l'appliques dans ta vie de tous les jours, alors, tu es un Ñeta du cœur, du *Corazón*. »[491]

Tous les membres inactifs que j'ai rencontrés m'ont tenu à peu près ce même genre de propos. Selon eux, ils restent Ñetas, non parce qu'ils participent aux activités du groupe, mais parce qu'ils vivent selon les préceptes et la philosophie de *La Asociación*. Leur vie est guidée par ces règles. D'ailleurs, il est écrit dans le *liderato* que « *ces normes guident nos vies dans La Asociación* ».

De ce point de vue, le serment se veut être un lien permanent, non pas au groupe, mais à une forme de vie que les règles mettent en place. Les membres n'obéissent donc pas seulement aux règles, mais observent la forme de vie que celles-ci permettent. Le vœu n'est plus alors juridique mais ascétique –où l'ascèse est entendue comme la visée d'une réflexion rigoureuse sur sa propre vie et la tentative de perfectionnement de soi- puisqu'il s'agit de reproduire le modèle que fut la vie de Carlos. Nous passons alors d'une forme juridique de l'obéissance –observer la règle- à une forme ascétique de l'obéissance –observer la forme-de-vie-. Pour les membres encore actifs, forme juridique et forme ascétique se superposent dans un processus d'apprentissage –qui ne finit jamais-, d'interprétation des règles et de perfectionnement de soi. Pour les membres non actifs, seule la forme ascétique subsiste. Enfin, l'émancipation individuelle est liée à l'émancipation collective et politique.

-

[490] Entretiens avec Bebo du 26 avril 2012
[491] Entretiens avec Spade du 15 mais 2012

Selon le Padrino, le texte des règles doit être vu et compris au delà des mots inscrits sur le papier. Et le processus d'apprentissage passe nécessairement par un processus d'interprétation. Parce qu'elles sont la source des premiers enseignements –en même temps que l'histoire- de la philosophie, de la pensée, et de la forme de vie Ñetas, les règles sont une étape dans la formation du membre. Cet enseignement se situe au delà de la simple acquisition de connaissance et lie durablement le primo -ou celui qui se charge de l'éducation- au *conviviente* puis à l'initié. Il mêle l'acquisition et l'assimilation d'un savoir mais aussi d'un savoir-faire et permet au membre d'engager un processus de transformation et d'acquérir les outils nécessaires pour mener celle-ci en se remettant en cause. En ce sens, les Ñetas pratiquent entre eux une herméneutique des normes. Ils mettent en pratique une interprétation des textes qui revêt un double aspect : la connaissance profonde des normes qui constituent la communauté Ñetas ; la connaissance de soi pour se transformer. Dans cette logique, le serment que le *conviviente* prononce lors de son initiation n'est plus uniquement juridique, mais se réfère à une condition *spirituelle* dans laquelle il entre. Le passage de l'un à l'autre témoigne d'une transformation qui investit la vie plus que la norme et met en question la manière dont le membre gérera sa vie dès lors qu'il entre dans *La Asociación*. Ce qui importe dans cette pratique du texte n'est pas « l'apprentissage par cœur » mais « l'apprentissage du cœur »[492]. La norme reste réelle et matérielle –les coups de bâtons appliqués en sanction à Steven, la possibilité d'une exclusion et de la peine de mort- mais ce à quoi tend cette herméneutique est non pas d'appliquer celle-ci sur la vie mais de faire en sorte que la vie coïncide avec la norme. Que la norme produise la conduite en même tant que la vie même. C'est donc à la vie même que cette pratique de l'herméneutique s'attaque. Comment l'*hermanito* doit-il vivre sa vie ? Que doit-il faire pour la parfaire ? Comment doit-il entrer, dès lors qu'il est initié, dans une pratique de perfectionnement de soi ? Le lien entre les *hermanitos* n'est donc plus seulement –car il l'est en même temps toujours- un lien de nature juridique –serment d'observance de la règle- mais devient un *lien de vie*. Constitutives de la communauté, ces règles produisent aussi la conduite des Ñetas en créant la vie même des Ñetas. Puisqu'elles s'exercent sur le quotidien de la vie des membres, en prison ou non, les

[492] Je reviendrai dans le chapitre suivant sur la place du cœur dans *La Asociación*. Agamben note, à propos des règles franciscaine que « ce qui était en question dans ces mouvements, ce n'était pas la règle, mais la vie, pas le fait de pouvoir professer tel ou tel article de foi, mais de pouvoir vivre une certaine manière, de pouvoir pratiquer joyeusement et ouvertement une certaine forme de vie » (p112). C'est en ce sens qu'un certain parallélisme peut être dressé entre la cénobie franciscaine et les Ñetas. Cependant, à la différence des moines, ce n'est que par une pratique herméneutique de leur texte que les Ñetas procèdent à ce renversement, ce passage de la règle à la forme de vie. Par ailleurs, bien que la règle donne corps à une forme-de-vie, elle reste toujours puissante pénalement, c'est-à-dire que les sanctions sont toujours réelles et appliquées. Voir Agamben, Giorgio, *Op. Cit.* 2011.

règles en viennent à définir une forme de vie, c'est-à-dire une vie si étroitement liée à sa forme qu'elle s'en montre inséparable.

Conclusion : Crise et transformation : mouvement existentiel et éthique/morale

L'histoire de ce Ñeta jugé deux fois –la première par le système judiciaire espagnol, la seconde par les Ñetas- que me raconte le Padrino, laisse supposer que, dans ce cas du moins, les Ñetas se sont soustraits au droit étatique. En faisant cela, ils auraient créé les possibilités d'une vie affranchie du droit et de l'institution espagnole. Cette forme d'émancipation vis-à-vis du droit espagnol serait ainsi susceptible de « déstabiliser la violence du pouvoir et de l'État » en la remplaçant par une gestion interne des conflits, qui non seulement se superpose à la justice étatique, mais la concurrence voire s'y substitue.

Cette analyse serait pourtant trop simpliste puisqu'elle ne prend pas en compte les nombreuses interactions avec les autorités espagnoles –mais aussi états-uniennes ou équatoriennes- où les Ñetas dépendent du bon vouloir du droit, de la justice et des institutions. Par exemple, le Padrino est toujours en attente de papiers régularisant sa situation et essaie d'obtenir la citoyenneté espagnole. Il ne se balade jamais sans son livret de famille, attestant qu'il a un fils espagnol encore mineur et prouvant son droit de résidence en Espagne. Par ailleurs, depuis que *La Asociación* est reconnue comme association de jeunes en Catalogne, c'est bien à un processus de légalisation que les Ñetas font face. Il a fallu pour cela signer des papiers officialisant l'association, désignant un président, un trésorier et une personne responsable juridiquement. À New York, la précarité oblige la majorité des membres à dépendre étroitement du système d'assistance sociale de la ville et de l'État de New York et del'État fédéral. Surtout, les membres restent largement réprimés par les différents États dans lequel ils évoluent, que ce soit par les pratiques *Stop & frisk* de la police new-yorkaise ou par les expulsions massives de la police barcelonaise, faisant périodiquement l'expérience de la justice pénale étatique –par son biais sécuritaire et coercitif- de ces pays. Deux systèmes se superposent donc parfois, dans un jeu de complémentarité ou de tension.

Dans un deuxième temps, j'ai montré comment les règles Ñetas constituent une sorte de *contrat social* fondant *la Asociación*. Les règles seraient alors constitutives de la communauté, dont l'idée même de vie commune à une signification politique évidente. Ce

constat est d'autant plus fort que la communauté s'étend sur un espace géographique élargi, et que les Ñetas de New York, Guayaquil et Barcelone partagent les mêmes normes. Dans cette topographie du *Monde Ñetas,* il y a donc une même situation constitutive. Tenant compte de la circulation des membres –entre la prison et la rue, entre les villes et moins souvent entre les pays- la connaissance des règles constitue une procédure de reconnaissance. Ces règles participent ainsi au fonctionnement en réseau de *La Asociación*. Mais il faut encore une fois nuancer cet aspect de symbiose politique qui constituerait la communauté Ñetas. Si les règles constituent en effet une sorte de contrat social, il ne faut pas occulter la violence des rapports de forces qui existent dans l'application, la définition et la circulation de ces règles. Lorsque le Padrino tente de faire exclure la Jeffa, ou lorsqu'il soutient au contraire Steven contre la décision de son *capítulo*, c'est bien à travers des jeux de forces et de pouvoir. De même, lorsque Bebo interdit en Espagne le port des colliers de perles et qu'il inscrit cette interdiction dans les règles de la *Junta central* naissante, c'est par les normes qu'il entend asseoir son pouvoir. Dans ce cas, le rédacteur de la règle –et c'est le seul cas où je peux retracer l'écriture d'une règle- est à la tête de la communauté Ñetas. Les règles et leurs applications accompagnent le projet de construction d'une *Junta central* et répondent à un souci d'ordre et de contrôle. Elles permettent aussi de réprimer, voire d'exclure, toute tendance contestataire ou opposition interne. Dans ce cas, les règles deviennent une façon d'imposer obéissance au pouvoir dominant et à la hiérarchie. Instrument du pouvoir, elles accompagnent dès lors le processus d'institutionnalisation de la vie communautaire Ñetas tel que l'ont pensé les leaders new-yorkais à partir du milieu des années 1990 ou les leaders barcelonais en 2006. Ainsi, décrire le droit Ñetas comme une tentative d'affranchissement vis-à-vis du droit étatique ne permet pas de voir que cette émancipation est partielle. Car, même si désengagement de l'individu il y a, celui-ci ne cesse de se réengager ailleurs. Etre un frère ou une sœur dans le monde du gang signifie être intégré dans une communauté et cultiver des liens qui sont eux-mêmes insérés dans des relations de pouvoir, de domination et de lutte. De ce point de vue, la communauté Ñetas s'articule autour de relations de pouvoirs socialement définies, constituant un système d'autorité et de contrôle, qui s'il n'est pas l'Etat, n'en reste pas moins inscrit dans des formes de dominations[493]. Par ailleurs, l'inconvénient de cette analyse uniquement en terme de subjectivation-dé-subjectivation vis-à-vis du droit est de toujours enfermer l'individu dans un rapport au droit. Lié au droit étatique ou aux normes Ñetas –exclusivement où non- l'individu reste uniquement pensé en tant que sujet par le droit. L'analyse ne peut penser

[493] Un système lui-même tellement codifié que l'on peut se demander si finalement ces hiérarchie de pouvoir que l'on aurait trop vite fait d'appeler informelles ne sont pas elles-mêmes formelles.

autrement que par cet assujettissement –au droit étatique ou aux normes Ñetas ou encore au deux- puisque l'individu ne se penserait alors –ou l'analyse ne penserait l'individu- que par les catégories qui lui sont imposées par le droit. C'est l'intérêt de cette mise en lumière du travail herméneutique où non seulement les Ñetas pratiquent une transformation et un perfectionnement de soi mais où, surtout, ils dépassent ce rapport exclusif au droit ou aux normes pour construire quelque chose d'autre. Surtout un autre rapport aux autres –et donc à la politique- ce que nous verrons par la suite.

Ce passage de la norme à son herméneutique permet de mettre en lumière le processus de transformation dans lequel le *conviviente* accepte d'entrer en devenant membre et marque un surinvestissement de l'intérieur. De ce fait, le futur initié accepte de *se mettre en crise*, quotidiennement et d'entrer dans un long processus de perfectionnement de soi. Par là même, la crise devient une norme en soi, une *expérience en cours* et un *état durable*[494]. Ainsi, mon hypothèse est que depuis le retour « aux racines » réalisé par la première *Junta central* new-yorkaise (1994-1995) puis suivi par la *Junta* barcelonaise (2006), la crise a été absorbée et est devenue le lieu d'action et de sens. En s'inscrivant dans une crise durable, les Ñetas libèrent le potentiel transformatif de cette dernière, toujours renouvelé[495]. La crise est ainsi réappropriée pour devenir le vecteur d'une transformation collective autant qu'individuelle. Le texte de normes ne devient plus que le support d'où est interprété le passage dans un horizon d'attente particulier, celui de la crise et de la transformation. Or, si ces normes sont toujours d'actualité –car après tout, les normes auraient pu être transformées ou même abandonnées dans le temps ou dans l'espace de la circulation- c'est parce qu'elles répondent toujours à la même demande[496]. *La Asociación* définit alors un art de vivre et d'expérience et cette pratique de l'herméneutique donne à voir la vision qu'ont les Ñetas de la personne. Or, cette vision de la personne est mise en pratique –ou du moins, les membres essaient de le faire- dans ce perfectionnement et cette façon de vivre. C'est aussi là que se situe l'émancipation, car les Ñetas ne cherchent pas le salut ou la pénitence – pour des actes qu'ils auraient commis, de la prison, etc.- mais à vivre –à se donner les moyens de vivre- en

[494] Vigh, Henrik. "Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline." *Crisis and Chronicity Ethnos*, 2008, 5–24.

[495] À ce titre, Vigh suggère qu'en devenant une expérience durable, le concept même de crise comme changement historique et critique implose, se libérant de son confinement temporel. D'un point de vue épistémologique, Janet Roitman souligne que la crise est alors le point de départ à la fois de l'étude anthropologique et de la production de sens par ceux dont l'anthropologue se fait l'observateur. Dans Roitman, Janet. 2014. *Op. Cit.*

[496] Ainsi Gadamer écrivait que tout texte est une réponse à une question et que si le texte parle encore aux lecteurs présents, c'est qu'il répond encore à une question. Cette question peut avoir changé, car l'*horizon d'attente* peut s'être transformé. Voir Gadamer, Hans Georg. *Vérité et méthode: les grandes lignes d une herméneutique philosophique.* Paris: Éditions du Seuil, 1976.

fonction de leur définition de ce qu'être dans le monde –le *leur*- veut dire. A vivre en fonction de leur éthique pourrait-on ajouter. Ce qui se joue dans ce transfert de la norme à son interprétation, c'est le passage de la norme à l'éthique et au politique. C'est ce que nous verrons par la suite, en conclusion de cette partie.

À la question de savoir si les normes font les Ñetas, je peux donc répondre par la négative. Car c'est la pratique interprétative de celles-ci qui constitue le cœur de ce qui fait –et de ce que font les-Ñetas

-

L'étude des normes et règles Ñetas m'a permis de regarder plus attentivement la façon dont les membres de *La Asociación* se gouvernent. Le droit Ñeta sert, en premier lieu peut-être, à affronter ce que Ruth Landes nomme « l'ordinaire de la monstruosité humaine »[497]. En effet, les *normas*, comme les lois étatiques, ont pour but de protéger chaque membre des autres et d'aborder la violence et la vulnérabilité au sein du groupe. Des sanctions telles que l'exclusion du groupe d'un individu –déclaré définitivement *insecto*- ou la mise à mort ont la même fonction que la *solution carcérale* des États : gérer la violence à l'intérieur du groupe. De cette façon, ce que j'ai appelé le système pénal Ñeta doit être pris en compte comme un outil de gouvernance. En ce sens, les *normas* existent de manière formelle dans le type d'institutions construites pour les mettre en place –la *mesa disciplinaria* ou encore le *moderador de disclina* qui se chargent de l'application des sanctions- et le type de relations qui sont mises en place avec l'État et le droit étatique.

L'anthropologie du droit s'est tournée depuis les années 1940, et la publication de l'ouvrage de Llewellyn et Hoebel, *The Cheyenne Way*[498], vers l'étude des cas litigieux et des processus de règlements des conflits. Devant la pluralité des définitions du droit et l'impossibilité d'enfermer la généralité du droit dans une seule vision de l'occident judéo-chrétien, cette méthode des *trouble-cases* a en effet été utilisée pour des études du droit dans les sociétés sans Etat. Des anthropologues telles que Max Gluckman[499], Laura Nader[500] ou encore Sally

[497] Dans Cole, Sally Cooper. *Ruth Landes a Life in Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=91635.
[498] Llewellyn, Karl N, and E. Adamson Hoebel. *The Cheyenne Way; Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence,*. Norman: University of Oklahoma Press, 1941.
[499] Gluckman, Max. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1965.
[500] Nader, Laura, *Law in Culture and Society,*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1969.

Falk Moore[501] ont renouvelé cette approche en portant une attention particulière aux conflits et à l'étude du droit comme processus. Il s'agit alors de faire l'ethnographie du déroulement des litiges et de leurs règlements, dans une approche situationnelle qui vise à la fois l'étude processuelle et procédurale du droit. Ainsi, une place importante est réservée aux modes de raisonnement des acteurs en contexte.

Aussi féconde soit-elle, il me semble cependant que cette démarche, uniquement focalisée sur le conflit, réduit le droit à son application -procédure et processus-. Or, le droit, et la loi pourrait-on ajouter, apparaît dans bien d'autres occasions. L'étude processuelle et procédurale ne permet pas de prendre en compte une série de pratiques qui sont liées au droit et qui en disent tout autant sur la nature de celui-ci, ses principes fondateurs et sa place dans la société étudiée. Il faut, me semble-t-il, se dégager d'une méthodologie qui est exclusivement liée au droit occidental –liée justement au *cas*- pour prendre en compte les pratiques qui ne sont pas seulement liées à la régulation du conflit mais qui en disent autant sur la nature du droit, ses principes fondateurs et ce dont le droit est le lieu –ce qu'il fait-.

Dans son analyse de la tradition légale amérindienne, Val Napoléon[502] établit une distinction entre le système légal (*legal system*) et l'ordre légal (*legal order*) qui me semble heuristiquement fructueuse. Le premier décrit un système stato-centré dans lequel la loi est gérée par des professionnels dans des institutions légales, distinctes des autres institutions sociales et politiques. Au contraire le deuxième, l'ordre légal, décrit la loi intégrée dans les institutions sociales, économiques et spirituelles des sociétés. La loi est ainsi un processus collaboratif –ce que des groupes de personnes font ensemble- ; elle n'est pas statique mais vit dans chaque nouveau contexte. La loi, explique Val Napoleon, consiste en la réflexion, la pensée. Vue ainsi, la loi détermine à la fois l'engagement normatif d'une société, son sens de ce qui est juste/vrai ou faux et elle informe du type de relations et d'obligations entre ses individus. Elle est un langage de l'interaction. Dans un article sur le *wetiko*, -l'équivalent conceptuel du droit criminel dans les sociétés amérindiennes Crees ou Anishinabek- Val Napoléon et Hadley Friedland[503] indiquent que ces lois sont enregistrées dans les histoires, les chansons, les pratiques et les coutumes des sociétés amérindiennes, qui sont inscrites dans des

[501] Moore, Sally Falk. *Law as Process: An Anthropological Approach*. London; Boston: Routledge & K. Paul, 1978.
[502] Napoleon, Val. "Thinking about Indigenous Legal Orders." *Dialogues on Human Rights and Legal Pluralism*, 2013, 229–45.
[503] Dans Dubber, Markus D., and Tatjana Hörnle. *The Oxford Handbook of Criminal Law*. OUP Oxford, 2014.

lieux. De sorte que la loi est elle-même inextricablement liée au lieu –ce qui est résumé par le concept de *place-thought*[504]-.

Vue à travers cette approche des ordres juridiques, l'analyse des normes Ñetas s'enrichit. Ainsi par exemple, j'ai souvent noté que les discussions entre les Ñetas étaient remplies d'anecdotes, de rumeurs, voire de ragots. Pendant longtemps, je prenais ces discussions comme le signe d'un repli sur soi et d'une manière pour le groupe d'écarter certains individus. Lorsque le Padrino me parle ainsi de la Jeffa, ou lorsque celle-ci se plaint des mauvais agissements de Steven, il me semblait avoir à faire à un conflit de pouvoir, une manière pour ces derniers d'exercer leur influence. Si c'est surement aussi le cas, ces histoires sont aussi le lieu où les normes s'exercent et où l'ordre légal Ñeta se met en place –dans l'engagement normatif, le sens du juste et l'interaction éthique[505]- et se transmet. C'est, je l'ai montré plus haut, par les histoires que les *normas* sont transmises. Si peu de procès se sont tenus pendant ma période de terrain, cela ne veut pas dire pour autant que le droit n'ait aucune présence. Regarder les normes uniquement du point de vue de leur adéquation, ou non, à un système légal réduit l'analyse, alors que le concept d'ordre juridique permet au contraire de repenser la place de ces normes dans le *Monde Ñetas*. De même, ne penser la loi que dans le cadre de conflits et de procès ne permet pas de voir ce que la loi fait et ce qu'elle investit comme lieux, relations et principes.

Dans un contexte très différent, le chercheur amérindien John Borrows[506] montre que si la peine de mort ou l'exclusion de la société Anishinabek font partie du *wetiko*, ces deux procédures ne furent que très rarement appliquées. Au lieu de s'arrêter à l'étude des pratiques et des résultats des procès, -ce qui dans le cas du *wetiko* tendrait à démontrer que celui-ci est caduque car non utilisé- il faut selon Borrow s'intéresser aux principes sous-jacents. Ceux-ci restent familiers et d'actualité dans les manières de faire et de penser des Anishinabek, même si les pratiques du *wetiko* sont rares et interdites par l'Etat canadien. En mettant l'accent sur les principes sous-jacents à ces ordres légaux, expliquent Napoléon et Friedland, plutôt qu'uniquement sur les pratiques, le chercheur peut révéler la pertinence et l'utilité des principes relatifs aux catégories juridiques telles que le *wetiko* pour répondre, encore aujourd'hui, aux questions contemporaines sur la violence et sur le mal.

---

[504] *Indigenous Place-Thought and Agency Amongst Humans and Non Humans (First Woman and Sky Woman Go On a European World Tour!)*. Journal Publishing Services, 2013.

[505] Donald, Dwayne Trevor. "The Pedagogy of the Fort: Curriculum, Aboriginal-Canadian Relations, and Indigenous Métissage," 2009.

[506] Voir Borrows, John. *Drawing out Law a Spirit's Guide*. Toronto [Ont.]: University of Toronto Press, 2010. ; Borrows, John. *Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2002.

Ainsi, dans le cas Ñeta, les *normas* reposent entièrement sur un principe transformatif de l'individu et du groupe, qui entre en conflit avec le système carcéral des États américains, espagnol ou même équatorien. Car, comme je l'ai montré, le principe sous-jacent aux *normas* Ñetas n'est pas tellement dans l'application de sanctions –même si celles-ci existent- mais dans la pratique d'une herméneutique et dans le processus d'apprentissage continu qui est censé à lui seul, selon les Ñetas, empêcher l'individus de commettre des erreurs. Comme me le dira Le Padrino un jour, « notre but à nous c'est d'éviter que les membres aillent en prison ». La norme Ñeta n'est ainsi pas seulement pensée dans son application, mais elle est le lieu d'une transformation par son herméneutique.

Finalement, parler de *legal order*, rappelle Val Napoleon, permet de rendre compte des rapports de domination qui existent à l'intérieur d'une société où co-existent plusieurs ordres juridiques. Le concept de *legal* order met l'accent sur les enjeux d'auto-détermination et de souveraineté auxquels sont confrontées certaines communautés qui se battent pour que soient reconnues leurs lois, leurs philosophies et leurs histoires. L'image des Ñetas incapables de respecter la loi fait partie de ces stéréotypes stigmatisants qui ne prennent pas en compte la complexité du *Monde Ñeta.*

Partir des pratiques pour étudier les principes permet ainsi de comprendre quel type de pensée se met en action derrière la loi, même quand celle-ci ne s'applique pas exactement. Étudier le droit au-delà des cas de conflits, c'est à la fois se permettre de rendre compte d'une série de lieu –les histoires, les rumeurs mais aussi la prison, le ghetto- qui sont liés à ce dernier mais aussi de prendre le droit comme une façon de rendre compte du réel. Ainsi, les *normas* rendent compte d'une vision du *Monde Ñeta* et de son ordonnancement. Elles sont une manière de gérer les rapports sociaux autant qu'une expression du *monde* dans lequel ces rapports s'inscrivent. La notion d'ordre légal comprend beaucoup plus que des règles de conduites. Elle inclut une vision sur le monde, des aspirations et des pédagogies en même temps que des processus et des pratiques.

Dans ce cas, l'individu n'est pas enfermé dans un rapport au droit –qu'il soit de subjectivation ou de désubjectivation- qui ne lui permettrait pas de se penser en dehors des catégories mises en place par ce même droit. Au contraire, l'ordre légal est ici processus créatif et vision du monde. Dans ce sens, c'est aussi le monde qui est objectivé et pensé par l'individu (ou le collectif) qui le pense.

Cette pratique transformative que permet l'herméneutique des normes Ñetas se joue dans la définition d'un répertoire émotionnel de lutte et d'un langage amoureux véhiculé dans le *Monde Ñetas*. C'est ce que j'analyserai dans le chapitre suivant.

Chapitre 9 : *De Corazón* ! « Au cœur du sens »

Introduction : *« De Corazón mis hermanitos »*

À la fin de la cérémonie du *Grito*, le 30 mars 2014 à Barcelone, après avoir rangé les chaises et remis la salle en état, je m'éclipse discrètement pour aller prendre l'air. Traversant la rue qui sépare l'église du petit parc, je m'approche d'une série de bancs et commence à composer un message sur mon portable que j'adresse à Bebo, à New York.

MARTIN : De Corazón !

BEBO : De Corazón ? Est-il possible que tu aies été assermenté ?

MARTIN : … Non… je pensais que je pouvais le dire…

BEBO : Je n'ai pas de problème s'ils [*les Ñetas de Barcelone*] n'en n'ont pas. Comment était le *Grito* ?

MARTIN : Super. Plus de personnes sont finalement venues vers la fin.

BEBO : Wow… ok, il faudra qu'on en parle, je vais au *Grito* du New Jersey bientôt[507].

Le soir, sur le chemin du retour, je raconte au Padrino ma conversation avec Bebo. Surpris, le Padrino me fait la leçon. « Ne sais-tu pas que tu n'as pas le droit de dire *De Corazón* ? Seuls les initiés peuvent se le dire ». Je ne le savais pas et m'excuse en lui demandant si c'est une erreur très grave. Inquiet, le Padrino me dit qu'il vaudrait mieux que je présente mes excuses à Bebo au plus vite, afin de ne pas créer d'incident. Le lendemain matin, au réveil, j'envoie un message à Bebo.

À partir de l'étude de cette expression, « *De Corazón* » je voudrais aborder la place des émotions dans la lutte politique Ñeta et la transformation personnelle dont j'ai esquissé les contours dans le chapitre précédant.

[507] Discussion reportée de mon échange, par le biais des réseaux sociaux, avec Bebo. 30 et 31 mars 2014.

L'anthropologie des émotions constitue un champ important et en plein essor de la discipline[508]. Il ne s'agit pas ici d'en proposer une synthèse. Je voudrais cependant poser plusieurs points avant d'aborder ce chapitre. Comme l'indique Ana Y. Ramos-Zayas[509], en s'appuyant sur l'anthropologue américaine Ann Stoler, une distinction épistémologique doit être faite entre la projection des émotions sur les autres, l'expérimentation individuelle des émotions et leur expression/interprétation. En prenant en compte ces dimensions, une question centrale peut donc être : quelles sont les émotions qui dominent et quelle critique *politique* des émotions peut être faite ? L'étude des émotions soulève ainsi nombre de problèmes épistémologiques, dont celui de leur objectivation et de la possibilité même de leur étude. J'ai choisi ici de me concentrer sur ce que les Ñetas disent des émotions[510], et ce qu'ils disent en faire.

Pour les Ñetas, comme je le montrerai ici, tout part du cœur et ce qui a été dit dans les chapitres précédents ne pourrait pas être possible sans que les membres n'investissent totalement leur cœur.

Je m'intéresserai ainsi dans un premier temps à la signification de la phrase « *De Corazón* » et à ce dont, surtout, le *cœur doit être empli*, à savoir l'amour. Dans un second temps, je montrerai comment le passage du *Street corner gang* à la *Junta central* s'est fait par un contrôle et une transformation de la colère individuelle des membres en une émotion politisée au service la lutte collective. Enfin, dans un troisième temps, je reviendrai sur la valorisation de soi et le surinvestissement de l'intérieur qui sont le corollaire de la phrase « *De Corazón* ». En conclusion, je m'interrogerai sur les conditions d'une réelle *prise de possession de la vie* que les Ñetas essayent de pratiquer.

[508] La bibliographie américaine sur les émotions est beaucoup trop riche pour que je la cite entièrement ici, et je me contenterai de renvoyer le lecteur à la bibliographie proposée dans l'article suivant de Stoler, Ann Laura. 2008, "Affective States," 4–20 *In* Nugent, David, and Joan Vincent. *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2004. Par ailleurs, les lecteurs français pourront retrouver une bibliographie sélective (ainsi que des articles traduits) dans le numéro de la revue *Terrain* qui lui est consacrée : « Les émotions. Une sélection bibliographique américaine », *Terrain*, n°22, 1994.

[509] Ramos-Zayas, Ana Y. *Street Therapists: Race, Affect, and Neoliberal Personhood in Latino Newark*, 2012.

[510] À ce sujet, puisque les Ñetas utilisent le terme « émotion » –*emotions* en anglais ou *sentimientos* en espagnol (que l'on peut aussi traduire par « sentiment »)- j'ai choisi de reprendre ce vocabulaire. J'ai aussi choisi de ne donner que la définition que mes interlocuteurs ont eux-mêmes donné aux termes qu'ils employaient –quand ce fut le cas- sans chercher à trouver une définition plus large et plus théorique.

1) L'amour dont le cœur est empli

Les Ñetas emploient la formule « *De Corazón* » à plusieurs occasions. Au *Grito*, alors que Smokey harangue les membres, ceux-ci ponctuent la fin de ses phrases par des « *De Corazón* », à l'image d'un sermon, où les paroissiens entonnent « amen » pour rythmer les prières. Les membres s'intègrent ainsi au *Grito* et font entendre collectivement leur voix. Il arrive aussi que l'orateur lance « *De Corazón* » pour obtenir une réponse de la part de son public. En d'autres occasions, « *De Corazón* » sert à clore une conversation au moment où deux membres se séparent. S'embrassant ils se disent alors mutuellement « *De Corazón* », comme une sorte de bénédiction, de salut. Sur les réseaux sociaux, il arrive fréquemment qu'une discussion se termine par « *De Corazón* », ou qu'un membre réponde à un texte par un « *De Corazón* ». Il s'agit alors d'appuyer les propos d'un message en donnant son accord. Plus rarement le diminutif « *Cora* » est employé, dans des occasions informelles, comme une discussion dans la rue. Par ailleurs, les Ñetas peuvent employer de manière variable le mot « *Corazón »* (cœur) dans une phrase, comme *mi corazón* (mon cœur) sans qu'il n'y ait de référence explicite à *La Asociación.* Traduit littéralement, « *De Corazón* » veut dire « du cœur ». Il me semble cependant que pour les Ñetas, « *De Corazón* » implique le possessif, « de mon cœur », car comme nous le verrons par la suite, dire « *De Corazón* » engage un investissement total de l'individu. Le terme est toujours employé de manière positive. Il n'est jamais traduit en anglais (ce qui donnerait quelque chose comme « *from the/my heart* »), même à New York où il est toujours utilisé en espagnol. Par ailleurs, seuls les membres ont le droit de dire « *De Corazón* ». Comme le signe de la main, le cri « Ñeta » ou encore l'apostrophe « *hermanito* » -qui est différent de celle de « hermano »-, « *De Corazón* » est un signe distinctif réservé aux initiés.

Le cœur est un symbole constamment utilisé dans l'iconographie Ñeta. Plusieurs membres ont d'ailleurs des tatouages représentant des cœurs, et l'on pensera au collier du Padrino dont les perles sont en forme de cœur. Le symbole du *capítulo* du Padrino est un cœur multicolore dont chaque teinte est censée représenter les drapeaux des différentes nationalités des membres du groupe. Parlant de tatouages avec un jeune membre, le Padrino lui conseille de ne pas écrire de mot trop explicite, tel que « Ñeta » ou « *De Corazón* », mais plutôt de se faire tatouer un cœur. Le symbole du cœur pourrait être l'équivalent de celui de la couronne pour les Latin Kings. On retrouve d'ailleurs les deux symboles dans nombre de graffitis, à Barcelone ou New York.

Le symbole du cœur est censé représenter l'amour –pour *La Asociación*, pour son *hermanito*-, et dire « *De Corazón* » implique que l'individu est, de tout son être, avec ce qui vient d'être dit ou fait. Il y est avec amour.

C'est seulement après deux années à ses côtés que j'ai pu interroger Bebo sur la signification de l'expression. Jusqu'à présent, il refusait de me répondre, me renvoyant à Smokey ou à Mikey. Mais au fur et à mesure de nos rencontres, notre amitié a grandi, et un soir, alors que nous étions chez lui à boire quelques verres avec sa femme Kayla, il décide de m'en dire davantage.

MARTIN : *De Corazón* ?

BEBO : C'est un grand mot non ? Et encore, juste « *De Corazón* », parce qu'on avait aussi l'habitude de dire *De Corazón hasta la muerte* [*du cœur jusqu'à la mort*], jusqu'à la mort… donc…

MARTIN : Et en Espagne et en Italie, ils le disent aussi ?

BEBO : Ouais.

MARTIN : Mais ça vient de Porto Rico ou d'ici [*New York*] ?

BEBO : Comme terme Ñeta, c'était connu pour être d'ici. Parce qu' Porto Rico, c'était *Boricua de Corazon* [*Boricua est un terme désignant les personnes venant –ou originaire- de Porto Rico*]. Ils disaient aussi *Ñeta De Corazón*, mais je pense que celui qui est devenu un symbole, comme une clameur [*outcry*][511] pour nous tous, c'était ici.

KAYLA : C'est dans les années 1990 que cela a commencé. Et puis, c'en est venu au point où les gens le disaient juste pour le dire… tu ne le dis pas si tu ne le penses pas. C'est pour cela que… plusieurs *chapters* ont intégré des plus jeunes, qui le disaient juste pour se sentir importants. Mais je pense que les personnes plus âgées qui le disaient le sentaient plus, que les jeunes qui sont devenus membres[512].

[511] *Outcry* peut avoir plusieurs traduction, tel que protestation, tollé, hué, vociférération. Dans ce contexte, et puisque le fait de dire « *De Corazón* » est toujours positif, j'ai choisi de le traduire par clameur.
[512] Entretiens 14 du 2 mars 2012. Puisque l'entretien a pris la tournure d'une discussion et que Kayla a décidé d'y participer, alors qu'elle se montrait rétive à m'accorder un entretien plus formel en me disant que ce qu'elle

Ce soir, Bebo et Kayla sont amers. Cela fait plusieurs jours qu'ils peinent à réunir l'argent pour rembourser leur second prêt et ils doivent encore payer leurs impôts. Ils n'arrivent plus à s'en sortir économiquement et sont confrontés à une menace d'expulsion de leur *project*. J'ai commencé l'entretien en leur demandant si le fait qu'ils ne soient plus Ñetas a une importance économiquement et s'ils peuvent toujours demander de l'aide aux membres, même en étant inactifs[513]. Enervés contre Mikey et en guerre contre Smokey, Bebo et Kayla vivent mal leur mise à l'écart et regardent de manière très critique les actions du groupe. Dans la discussion, ils reviennent sur leur engagement et sur les raisons de leur départ.

BEBO : Nous, nous continuons le travail Ñeta, mais pas dans un *chapter*. La philosophie Ñeta nous dit que nous devons nous aider les uns les autres, nous donner chacun la main. Mais il y a toujours eu… aujourd'hui, il y a plus de compréhension de ce que c'est un Ñeta. Avant, il y avait un meilleur sentiment [*feeling*], plus d'amour, une vrai fraternité, plus sincère. Aujourd'hui, c'est plus les affaires. C'est plus selon la règle. Tu es mon frère, mais je suis moins flexible avec toi qu'avant.

MARTIN : Qu'est-ce qui a changé ?

BEBO : J'ai une partie de la responsabilité… plus j'ai une compréhension, plus je m'écarte, de mes frères… ok, on porte tous la même philosophie, mais tous ne sont pas mes frères. Si je ne suis pas prêt à risquer ma vie ou ma liberté pour toi, est-ce que nous sommes vraiment des frères ?

MARTIN : Mais qu'est-ce qui a fait que les gens ont arrêté de *le sentir* ? Et qu'est-ce que ça veut dire de *le sentir* ?

BEBO : C'est une chose difficile, parce que tu ne peux pas expliquer un sentiment, tu ne peux pas l'enseigner. Mais la façon… et tu le verras en Italie, j'appelle ça un « Wouf »… quand je me sentais un peu déprimé, on prenait [*cet amour*] pour acquis, c'était là et ça n'allait pas partir, on était confortable. Je n'aime pas ça. Ce n'est pas ce que ça devait être. Et je vais là-

aurait à dire était inintéressant, j'ai choisi de le reproduire sous la forme d'une discussion, comme je le fais par ailleurs pour des discussions plus informelles.

[513] Se référer au chapitre 2 pour une description de la situation économique de Bebo et Kayla et sur l'aide économique à l'intérieure de *La Asociación*.

bas [*en Italie et en Espagne*], et ces gamins étaient là « ahhhh, un Ñeta de New York qui est allé à Porto Rico… ».

MARTIN : Est-ce que tu dirais que les gens ont évolué dans leur vie, mais que en Italie et en Espagne, la situation est plus dure ?

BEBO : C'est plus dur, l'immigration, et les trucs en extra. Je pense qu'ils sont tous gourmands de la philosophie. Parce que je pense que tout le monde lutte, d'une façon ou d'une autre. Et nous devons adapter *La Asociación*, aux réalités d'aujourd'hui quelles qu'elles soient. Je pense que le problème que nous avons ici [*à New York*] est que nous avons eu une meilleure connaissance, mais, au moins de mon côté, en y repensant, j'avais un conflit entre ici et ici [*il montre son cœur et sa tête*]. J'avais un conflit. Donc, est-ce que c'est le sentiment que j'ai pour être un Ñeta, ou le sentiment pour la philosophie ? Est-ce que je devrais aimer ces personnes parce qu'ils ont fait le même serment que celui que j'ai fait, ou qu'ils vivent comme des Ñetas, ou est-ce que je les traite sur la base de ce que je sais d'eux ? Et j'ai commencé à éduquer. Mais une chose que tu ne peux pas enseigner, c'est les sentiments, les émotions.

Bebo utilise souvent des tournures de phrases interrogatives, comme pour éluder un propos, ou éviter de répondre à certaines questions. Ce n'est qu'après avoir réalisé des entretiens avec d'autres membres, parfois en conflit avec Bebo, que je me suis rendu compte des trous que ce dernier avait comblé grâce à ces tournures.

MARTIN : Donc, si je comprends ce que tu veux dire, tu étais frère en terme de philosophie, mais pas avec les nouveaux, tu ne sentais pas ce lien ?

BEBO : Et eux, ils n'avaient pas le même sentiment. Mais ceux de l'autre côté de la mer [*en Italie ou en Espagne*] l'avaient. Ils avaient faim de connaissances, mais il y avait aussi un vrai sentiment, et de l'appréciation. Et à quel point c'est important, c'est un mode de vie, une nouvelle vie.

MARTIN : Mais l'héritage de Carlos dont tu m'as parlé, il n'est pas uniquement philosophique, il est aussi… émotionnel ?

BEBO : Mais ce n'était pas… c'était l'amour pour l'humanité. Plus j'ai compris Carlos, c'était de l'amour pour l'humanité, la haine pour les gens qui abusaient de leur pouvoir, le mécontentement qu'il avait pour le capitalisme, et le colonialisme.

MARTIN : En terme d'enseignement, tu as essayé d'enseigner des sentiments, ou juste la philosophie ? Tu dis que les sentiments ne peuvent être enseignés, mais en même temps, est-ce que les sentiments ne sont pas aussi construits, socialement. Par exemple la honte ?

BEBO : Mais le sentiment dont je te parle, ce n'est pas la honte. Je te parle de l'amour, de la fierté… (…) et je crois qu'il faut distinguer les deux, mais la fierté de dire au monde « Je suis un Ñeta » et de le crier fort… (…) Et je pense qu'à un moment, ce que l'on attendait, c'était que d'une véritable connaissance, dériverait un sens de fierté. Et dans cette fierté, tu commencerais à sentir plus d'amour. Parce que je crois que tout le monde qui s'est joint avait de l'amour pour *La Asociación*. Mais avoir de l'amour pour *La Asociación* et l'aimer, je pense que c'est deux choses différentes.

MARTIN : Et est-ce la même chose pour ton frère ? Car tu peux avoir de l'amour pour *La Asociación* mais pas nécessairement pour ton frère ?

KAYLA : Oui

BEBO : Oui. (…) Et je pense que notre erreur, dans les années 1990, l'erreur que nous avons faite est de penser que nous pouvions enseigner cet amour. Et il y avait beaucoup de fierté qui venait des colliers par exemple. Et on leur a dit que non, ils ne pouvaient pas les porter parce que ces colliers ne nous représentent pas.

MARTIN : Tu veux dire que tu leur as enlevé la fierté.

BEBO : La fierté physique. Ce avec quoi tu peux crâner. (…)

MARTIN : Et vous êtes partis parce que vous trouviez que vous aviez grandi et pas les autres ?

BEBO : Oui, on avait de faux espoirs. Et on a été déçus. Oui oui…

Bebo et Kayla ont une vision très pessimiste sur ce qui fait les Ñetas –et sur les membres encore actifs aux États-Unis- aujourd'hui, mais ils dressent –surtout Bebo- un bilan tout aussi

sombre de leurs engagements et de leurs actions. Le contexte est propice à de tels épanchements négatifs, puisque Bebo a essayé en vain à plusieurs reprises de joindre certains membres pour leur demander de l'aide financière et qu'il est ouvertement et publiquement entré en conflit avec Smokey, qui a promis de le tabasser sur les réseaux sociaux. Plusieurs remarques générales peuvent cependant être faites.

Lors de cette discussion, Kayla insiste particulièrement sur le poids des mots et sur l'importance de ne pas dire n'importe quoi, d'une part, et de garder secrètes certaines choses d'autre part. Il y a ainsi un apprentissage de ce qui est secret, et surtout, de ce qui doit le rester. Le secret –et son initiation- est donc le lieu d'un apprentissage au silence, à ce qui peut être dit ou non. Le secret donne lieu à un apprentissage disciplinaire des initiés et du contrôle de la parole. Selon Kayla la phrase « *De Corazón* » ne peut être dite « sans le sentir ». Une forme de respect entoure ce mot.

Mais le secret qui entoure le *liderato*, la longue formation du *Conviviente* et les rituels –*Grito*, initiation- font partie d'un apprentissage de l'amour pour *La Asociación*. Peu à peu, le *conviviente* est initié au monde Ñeta et le jour de son entrée, c'est son amour pour la cause, pour la lutte et pour le groupe qui est sondé. C'est à travers ces étapes –les six mois de *conviviencia*- que le non-initié développe un amour pour le groupe et ses futurs *hermanitos*.

Bebo fait une distinction entre aimer « by the book » (selon la règle) et aimer « vraiment », « justement », avec honnêteté et sincérité. C'est la même distinction entre la règle que l'on apprend par cœur, et donc que l'on suit à la lettre, et celle dont on fait forme de vie, manière d'être. L'amour est ainsi une manière d'être au monde, une manière de se voir Ñetas comme une manière d'agir en Ñetas. C'est depuis le cœur que le membre doit prendre ses décisions et agir. Il pulse et rythme l'action, les échanges avec le monde et la façon de le voir. Aussi, il n'est pas étonnant que l'amour demande un investissement total de soi.

Bebo établit cependant une opposition entre l'amour et la connaissance. Si cette dernière peut-être enseignée, l'amour reste hors d'atteinte de toute éducation. Plusieurs membres m'ont ainsi dit qu'en fin de compte, au terme de leur période de *conviviencia*, ils se *sentaient* en amour (*enamorado*) avec *La Asociación*. Tony par exemple, m'explique que l'on ne devient pas Ñetas, on l'est ou pas. Pour Bebo, l'enseignement de la connaissance semble exclure toute possibilité d'amour. Plus encore, l'enseignement contraint et empêche l'amour. Pourtant, tout le récit Ñetas se construit autour de l'idée d'apprentissage, de cette capacité qu'ont les personnes d'évoluer, d'apprendre de leur erreurs et de changer. Cette opposition permet peut-être de dresser une ligne claire entre Ñetas et non Ñetas, car si tout le monde peut changer –

c'est du moins ce qui semble être entendu chez les Ñetas- seuls ceux qui y mettent du cœur, le font avec amour, y parviendront vraiment. Cela pose bien entendu la question de la transmission, de l'apprentissage au sein des Ñetas, et de ce qu'il est attendu de celui qui devient Ñetas.

Ce sentiment d'amour est mis en scène, par exemple, lors des *Gritos* et est lié au sentiment d'appartenance à la communauté Ñeta. C'est d'ailleurs à la fin du *Grito* que, les bras dans les bras, les membres s'embrassent en se disant « *De Corazón* ». Cet amour est lié à la fois au sentiment de bien-être individuel –avoir de l'amour pour soi- et au bien-être ensemble et collectif –avoir et montrer de l'amour pour *La Asociación*-. Le *Grito* permet l'établissement d'un espace-temps protecteur vis-à-vis de la société stigmatisante, dans lequel l'amour joue un rôle central. Parler d'amour, envers *La Asociación* et les *hermanitos*, est valorisé chez les Ñetas et leur permet d'ériger une distinction entre les membres – qui se respectent, qui donnent de l'amour aux autres – et les autres – les Latin Kings, la police, les autres gangs, voir la société entière-. L'amour est un signe distinctif d'appartenance à *La Asociación*. D'ailleurs, plusieurs fois Bebo met en opposition les Ñetas et les Latin Kings, dont le symbole est une couronne représentant la hiérarchie. Le sentiment d'amour, que le membre doit avoir, s'accompagne d'une façon d'être, l'humilité.

Cette sur-représentation de l'amour n'est pas spécifique à *La Asociación*. Dans le South Bronx ou parmi la communauté « *latino »* à Barcelone ou encore dans le *barrio* de Guayaquil, l'amour –les discours sur, la mise en scène de- fait partie intégrante de la vie sociale. C'est souvent le sujet des conversations –qui aime qui, comment, pourquoi, ou au contraire qui n'aime plus qui- et de disputes. L'amour pour la communauté –portoricaine à New York, *latino* à Barcelone- est aussi mis en avant, comme revendication d'appartenance. Si l'amour n'est pas spécifique aux Ñetas, le sentiment permet cependant d'établir une distinction entre ceux qui aiment et ceux qui n'aiment pas *La Asociación*.

Dans cet *Amour Ñeta*, la figure de Carlos apparaît une fois de plus de façon christique. Comme le Christ, Carlos est aimé de façon inconditionnelle et sans limite. Comme le Christ, aussi, Carlos a développé, selon Bebo, un amour ouvert sur l'humanité toute entière. On y retrouve les influences chrétiennes déjà évoquées, liées à la présence du père Luis Barrios et à l'empreinte de la théorie de la Libération. Afrikaa Bambatta, leader de la Zulu Nation et pionnier du Hip Hop, qui a influencé la pensée Ñetas, avait développé les *Seven Infinity Lessons,* des préceptes éclectiques appelant les Zulus au « *Peace, Unity, Love and Having Fun* » (paix, unité, amour et avoir du plaisir). L'amour, et le fait d'en parler et de le

demander, n'est donc pas propre aux Ñetas, même si seul ce groupe, à ma connaissance, en a fait à la fois l'élément central de son appartenance et le symbole de son existence.

Si l'amour se met en scène lors des *Gritos* par exemple, il est aussi encapsulé dans des objets, dont certains sont controversés. En revenant sur l'épisode des colliers, qu'il m'a déjà narré de nombreuses fois, la position de Bebo interroge à la fois sur les vecteurs de cet amour, et sur sa destination. D'une façon pessimiste, Bebo affirme qu'une fois les colliers interdits, les Ñetas ont perdu beaucoup de membres. Cette interdiction visait à préserver le secret autour de *La Asociación*. Selon lui, Porter ce signe ne faisait que rendre visible une appartenance qui devait rester cachée. Par ailleurs, cette appartenance est intérieure, comme un acte de foi, et n'a pas besoin pour se prouver et s'éprouver de signes visibles de distinctions. Rétrospectivement cependant, Bebo considère sa décision comme une erreur de jugement. Les colliers ont acquis une forme sacrée et véhiculent cet amour que les membres doivent donner à la fois à *La Asociación* et aux *hermanitos*.

À Barcelone, au contraire, l'interdit a semble-t-il augmenté la « valeur » du collier et le plaisir de l'avoir en sa possession car mêmes proscrits, ils continuent d'être portés secrètement en Espagne. Ils deviennent alors un acte discret de revendication à une appartenance légèrement différente au sein même de *La Asociación*, celle des Ñetas en Espagne. Les colliers endossent alors une valeur d'autant plus importante qu'ils sont secrets, cachés, cette fois-ci à la hiérarchie.

En mars 2012, Bebo se retrouve complètement isolé des Ñetas. Le *Grito* du 30 mars est l'échéance la plus proche et Bebo en sera exclu. Cet amour qu'il projette dans *La Asociación*, ne lui est pas rendu et il parle des membres encore actifs avec amertume. Le dialogue avec Bebo indique, en creux, ou plutôt en négatif, les conflits qu'il a eus ou qu'il y a eu au sein de *La Asociación*. Il exprime aussi ses déceptions, tout d'abord vis-à-vis des membres lors de son départ. Dans cet extrait de conversation, Bebo décrit l'engagement tout autant du point de vue idéologique qu'émotionnel. D'ailleurs sa déception porte non pas tant sur les réussites ou les échecs du mouvement, que sur le comportement des membres. Sur la façon dont l'amour s'est tari. Bebo parle de cette difficulté « d'avoir de l'amour » pour tous les *hermanito*, comme le devrait un Ñetas. Le conflit entre sa tête et son cœur, résume, de façon euphémisée, les conflits qu'il a eus avec le leadership de Porto Rico, avant son départ, alors qu'il s'opposait à une série de mesures. S'il n'est plus actif, son cœur reste Ñeta tout comme il continue de vivre selon les principes de *La Asociación*.

Si l'amour est une pierre angulaire de l'engagement et de la forme de vie Ñeta, la déception en est son revers. Les départs de *La Asociación* sont souvent décrits en ces termes de désillusion ou de déception.

Mais ce *lien d'amour* perdure après le départ de certains membres de *La Asociación*. Dans la conversation, Bebo revient sur son lien avec les Ñetas espagnols et italiens qui n'a pas disparu à la suite de son expulsion de *La Asociación*. Son lien fort avec eux constitue d'ailleurs sa seule porte d'entrée dans le monde Ñetas et lui permet de faire jouer un rapport de force avec New York et Porto Rico. Smokey qui se charge désormais du lien avec les Ñetas ailleurs qu'à New York ne s'entend pas bien avec ces derniers, et Bebo semble le seul à pouvoir leur parler. L'amour dont il les accrédite est à la hauteur de celui qu'il leur porte, mais est aussi la condition du pouvoir de Bebo.

-

Ce que Bebo ou Tony montrent quand ils parlent du processus de *convivencia* c'est le parallèle entre l'expérience d'engagement dans un mouvement social et l'engagement en amour. Comme Bebo l'explique, les Ñetas se sentent en « amour » (*enamorado*) avec *leur Asociación*. Il y a, pour les Ñetas, une sorte de mystère entourant cet engagement qui se fait au-delà d'un simple processus d'acquisition de connaissances. Ce parallèle n'est pourtant pas propre aux Ñetas. C'est ce que met en lumière Julie-Anne Boudreau à propos des grèves printanières à Montréal, en utilisant le concept « d'état naissant »[514] du sociologue italien Francesco Alberoni. Par contre, à la différence des grèves étudiantes où les acteurs insistent sur la justification rationnelle et socialement acceptable de leur engagement[515], les Ñetas développent un véritable langage amoureux, dont le vocabulaire affectueux –*hermanito, Carlito* (pour petit Carlos)- est valorisé.

[514] Julie-Anne Boudreau note ainsi : « Alberoni (1979/1988) affirme que s'engager dans un mouvement social ressemble à l'engagement dans l'amour. Lorsque nous « tombons » en amour, tout comme lorsque nous «entrons » dans une action collective, une rupture avec le passé s'opère puisque l'amour, comme l'engagement politique, nous pousse à vouloir établir un ordre nouveau pour organiser notre vie. C'est ce qu'il appelle « l'état naissant ». Bhéreur-Lagounaris, Alexia; Boudreau, Julie-Anne; Carlier, Denis; Labrie, Mathieu; Ribeiro, Claudio. *Trajectoires printanières : jeunes et mobilisation politique à Montréal.* Université du Québec, Institut nationale de la recherche scientifique, Centre - Urbanisation, culture, société, Laboratoire Ville et ESPAces politiques (VESPA), Montréal. (2015), p48

[515] Boudreau Julie-Anne, *Op. Cit.,* 2015. voir aussi Cefaï, Daniel. *Pourquoi se mobilise-t-on?: les théories de l'action collective*. Paris: La Découverte : M.A.U.S.S., 2007.

Cet engagement dans l'amour pour *La Asociación* se fait, contrairement à ce que semble dire ici Bebo, par un long processus d'apprentissage, qui n'est pas linéaire. Bebo le premier place l'éducation comme point central de la pratique Ñetas. J'ai déjà décrit le processus d'apprentissage de l'histoire et du secret Ñeta dans la deuxième partie. En poursuivant l'argument d'une pratique de l'herméneutique Ñeta développé dans le chapitre précédent, je voudrais revenir brièvement sur la nature même de cette éducation. J'entends par éducation la pratique dédiée à ce que l'anthropologue anglais Kenelm Burridge[516] appelle la *metanoia*, à savoir une série continue de transformations dont chacune modifie la qualité même de l'être. L'éducation, selon l'anthropologue Tim Ingold[517], vise à l'ouverture même des possibilités et du sens de la réflexion (*sense of wonder*). Loin d'un processus d'acquisition et d'assimilation de connaissances, l'éducation[518] a à voir, selon l'anthropologue, avec l'idée de conduire le novice hors de lui dans le monde, plutôt que d'instiller du savoir dans son esprit.

En ce sens, l'éducation Ñeta conserve en effet une part de mystère, de chemin plus ou moins long, ce qui explique pourquoi Bebo semble opposer la connaissance de savoir à l'amour. L'initiation Ñeta – mais plus encore la forme de vie Ñeta – est cette quête pour l'éducation.

Cette pratique de l'éducation est intimement liée au concept de « crise durable ». C'est en acceptant de *se mettre en crise* et de s'ouvrir à la transformation que les Ñetas entrent dans cette pratique de la *metanoia*. La crise et la transformation peuvent être comprises comme une façon d'*exposer*[519] sans cesse le *conviviente*, ce qu'indiquent l'investissement total de soi, la valorisation de l'amour et la mise à nu, demandés au futur membre. Cette exposition comporte un risque existentiel, celui même d'une transformation personnelle.

Cette pratique de l'éducation, où il s'agit non pas d'arrêter une vérité objective mais plutôt de faire continuer une conversation sans fin, n'est pas uniforme dans tous les points du *Monde Ñeta*. Au contraire, une hypothèse au déclin de *La Asociación* à New York serait la fermeture de cette pratique de l'éducation et l'ancrage autour d'un savoir – retenu par le *liderato*-inculqué ne nécessitant pas l'aspect transformatif et créatif qu'il sous-tend. Au contraire, à Barcelone, malgré un relatif déclin, *La Asociación* continue d'exercer un pôle d'attraction

[516] Burridge, Kenelm. 1975. "Other people's religions are absurd. Dans, Ingold, Tim. "That's enough about ethnography!" *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, no. 1 (2014): 383.
[517] Ingold, Tim. *Op. Cit*., 2014.
[518] Du latin *educere*, de *ex*-Hors et *ducere*-conduire, indique Ingold.
[519] Jan Masschelein, indique Ingold dans son article, définit ainsi l'éducation comme une pratique de l'exposition (*practice of exposure)*. Masschelein, Jan. « The idea of critical e-ducational research—e-ducating the gaze and inviting to go walking » dans Ingold, Tim. *Op. Cit*., 2014.

pour les jeunes qui *entrent* en *conviviencia* comme on entre dans une *quête éducative* et transformatrice[520].
Malgré les dissensions et les différences, cette quête Ñeta construit une forme de partage collectif sensible qui est identifiable au langage amoureux.

Cependant, ce langage amoureux est aussi celui d'un contrôle affectif de la part des leaders et d'une domination. La désillusion de Bebo avec les membres actuels est liée à son exclusion mais aussi à la perte de son prestige et de son contrôle sur les membres de *La Asociación* à New York. Contrôle qu'il retrouvera par la suite dans le New Jersey. Dips, par exemple, m'a décrit Bebo en leader tyrannique qui exerçait sur les membres de son *chapter*, puis de la *Junta central*, une forme de servitude affective. Il se rappelle encore des coups de bâtons qu'il a reçus et qui ont provoqué son départ. Comme Bebo l'indique lui-même, ses relations avec les Ñetas espagnols et italiens se sont maintenues, dans une forme d'amour dont il est difficile de savoir si elle s'accompagne de dépendance. En effet, Bebo fut pendant longtemps le seul point d'accès des Ñetas espagnols au leadership portoricain et aux Ñetas new-yorkais.
Au delà du cas de Bebo, la position de président est ambiguë. C'est lui qui se charge bien souvent de l'éducation des *convivientes*, qui dépendent de son bon vouloir pour leur entrée en tant que membres. C'est aussi lui qui les initie en leur donnant à lire le *liderato*. C'est à travers la distribution de ces textes que l'histoire est apprise par les *convivientes*. Or, comme je l'ai montré plus haut, le *liderato* forme la substance partagée qui permet aux membres de se considérer comme parents et le texte d'histoire permet de créer une forme de « consanguinité du texte ». Ainsi dans cet amour filial qui se dessine à l'intérieur de *La Asociación*, la figure du président peut-être associée à celle du père de substitution, remplaçant la figure tutélaire de Carlos qui a modelé celle du président. Le président est à la fois celui qui donne accès à la fraternité et au lignage avec Carlos. Il est celui qui protège, voire redistribue dans le cas de l'usage du *Fondo*. Il est celui qui veille et aide les membres dans leur transformation. Mais c'est aussi celui sur lequel repose l'interprétation de la règle, la pratique de l'herméneutique et donc, la loi.

[520] À ce titre, la position du *conviviente* est celle de la participation, la participation à ce que les membres font ou disent et à ce qui se passe autour. Il doit suivre les initiés où ils vont et faire ce qu'ils font. Il n'est donc pas étonnant que cette position ait permis celle d'observation participante pour l'anthropologue que je fus dans le *Monde Ñeta*. À la différence, peut-être, d'autres terrains, le milieu social dans lequel j'ai fait mon observation participante avait déjà une catégorie pour mon type de présence : la *convivencia*. On pourra donc se demander si j'ai choisi d'entrer en *conviviencia* ou si ce ne sont pas les Ñetas eux-mêmes qui m'ont fait entrer dans cette position dont ils avaient déjà connaissance. L'un n'excluant pas l'autre d'ailleurs.

Dans une étude sur les relations de servitude au Brésil, Christian Geffray montre comment la légitimité des « patrons » des collecteurs de caoutchouc, les *seringueiros,* provient de « leur capacité à mobiliser l'amour de ceux qu'ils dominent, à incarner la loi auprès d'eux »[521]. Le patron est selon l'anthropologue une figure paternaliste, « c'est-à-dire que leur autorité n'est pas contractuelle et dépend de leur seule parole ». Mais ce qui fait la spécificité de ce rapport paternaliste, c'est le type de rapport de dépendance qui s'instaure auprès des personnes dominées. Ainsi indique Geffray, les collecteurs voient d'un côté les « bons patrons », qui méritent l'amour, et de l'autre les « mauvais patrons » qui ne le méritent pas.

Une même représentation duale est courante parmi les Ñetas. L'histoire de Joana, la présidente du groupe du Queens qui fait scission avec la *Junta central* au milieu des années 1990, en est un bon exemple. Décrite comme autoritaire, violente et exploiteuse, Joana incarne parfaitement la figure du mauvais patron. Cependant, à la différence du cas des *seringueiros*, la relation entre membres et président dans un *capítulo* est régie par un contrat. Les normes Ñetas, si elles sont interprétées, restent écrites et chaque membre peut légitimement retourner au *liderato* pour destituer un président. Les membres peuvent avoir recours au droit, ou même quitter le groupe. Par ailleurs, les membres ne sont pas « condamnés à chercher, trouver, et aimer s'ils le peuvent »[522] de tels patrons, si bien qu'ils ne sont pas dans une relation de besoin justifiant le maintien en servitude. À la différence du cas brésilien donc, il n'existe pas, à mon sens, de dette imaginaire qui justifierait l'existence d'une telle relation, si bien qu'il est difficile de dire que le langage d'amour au sein de *La Asociación* repose sur une servitude volontaire. Cependant, la figure du président est bien, sous certains aspects, celle du Pater, du père et ses rapports avec les membres peuvent parfois être compris comme des formes de paternalisme. Il y a bien la formation d'un langage amoureux qui se déploie notamment « sur le registre d'un lien pseudo-paternel ou filial »[523] et qui peut être inégalitaire. Si servitude il y a, ce n'est pas tant du point de vue d'un besoin concret et matériel, mais de celui d'une servitude affective que certains présidents ont su tisser avec les membres, par leur charisme notamment.

La place de l'amour au sein des Ñetas n'est pas spécifique dans ses relations de domination et de servitude, mais dans le fait qu'un tel amour « soit envisagé et valorisé comme un authentique trésor (…), prompt à devenir le vecteur d'une identité collective »[524]. L'amour

[521] Geffray, Christian. *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne: essai sur l'exploitation paternaliste*. Paris: Karthala, 1995.
[522] Geffray, Christian. *Op. Cit/* 1995. p 370.
[523] Geffray, Christian. *Op. Cit/* 1995. p 368.
[524] Geffray, Christian. *Op. Cit/* 1995. p 370.

dans ce cas là, est la capacité à développer une forme d'esthétique collective autour de cet amour, qui est aussi parfois une forme de contrôle et de domination affective. Ce langage amoureux peut aussi devenir une forme de contrôle et de servitude affective, utilisé par certains présidents comme légitimité de leur pouvoir. Il permet alors d'élaborer un discours occultant ces rapports de pouvoir tout en déployant des représentations collectives sur *La Asociación* fraternelle et aimante.

2) Une Colère politique ? Pacification et contrôle

Devant un parterre noir de monde, Splinter prend le micro que lui tend Richie Perez et déclare :

> « La police était là… et j'ai dit, « ils viennent dans nos quartiers, abusent de nous… le temps viendra où on retournera nos armes contre eux » [525].

C'est sa première apparition publique dans l'une des manifestations contre la brutalité policière, au milieu des années 1990. Les Ñetas ont été invités à participer au mouvement par Richie et Panama Alba qui ont exercé sur eux un rôle de « catalyseur » se souvient encore aujourd'hui Splinter, qui était à ce moment le président de la *Junta*. Devant les manifestants et les policiers postés aux alentours, Splinter se lance dans une dénonciation frontale de la violence policière dans les quartiers pauvres. Sous les applaudissements d'une foule échauffée, Splinter rend son micro et descend de la scène où l'attend Richie passablement mécontent. « Quand tu viens pour des trucs stupides comme ça, tu dois nous le dire… »[526]. Penaud, Splinter s'excuse. Il n'a pas pris la mesure de ce que l'on attend de lui. Il n'a pas pris la mesure de sa nouvelle image publique et de ce que, désormais, il doit représenter. « De ça, me dit-il, j'ai appris. Je suis devenu plus studieux. J'étudiais avant d'agir, et je suis devenu bon »[527]. La carrière publique de Splinter, et des Ñetas ne fait alors que commencer. Mais avant de devenir une force politique, ces derniers doivent opérer un changement radical.

[525] Entretien avec Splinter, 2 mai 2012.
[526] Entretien avec Splinter, 2 mai 2012.
[527] Entretien avec Splinter, 2 mai 2012.

Bien que pour Bebo, les sentiments ne puissent pas être enseignés, la transformation de *La Asociación* dans les années 1994-1995 s'est faite par un contrôle accru des émotions. La transition d'un gang à une « force politique », comme le dit Spade, l'un des anciens leaders de *La Asociación* et acteur clef de la transition, s'est faite par une définition des émotions pouvant être exprimées publiquement (dans les manifestations, les comités ou les rencontres). Lors de notre entretien, Spade revient largement sur cette transition et les moyens dont il a usé pour pousser les jeunes membres au changement. Selon lui, le groupe a été capable de lier les enseignements de la vie de Carlos aux expériences de violences policières et carcérales des portoricains à New York. L'effort est venu des leaders qui ont su re-politiser la dénonciation de l'abus –la base commune de *La Asociación*- pour en faire un vecteur d'une dénonciation du système oppressif contemporain.

> SPADE : Les membres, pour la plupart, avaient une compréhension basique de ce que *La Asociación* était en terme de système pénal : contre l'abus et contre les officiers de corrections [*gardiens de prisons*] qui t'abusent, contre l'administration. Donc… on a tapé dans un terrain d'entente, être en colère contre Giuliani, être en colère contre l'administration actuelle, contre les administrations passées qui avaient fait des expériences sur notre peuple, qui avaient tué notre peuple…

Il s'agissait dès lors d'élargir la lutte contre l'abus aux expériences de vie quotidienne des Portoricains dans les quartiers défavorisés, en passant d'une problématique liée à la prison à la rue, puis à des enjeux plus globaux, comme la cause Mapuche. Pour les présidents successifs de la *Junta*, l'enjeu était de canaliser la colère des jeunes membres et de la réinvestir dans les actions collectives.

> MARTIN : Et comment est-ce que les gens se sont politisés… comment y a-t-il ce virage dont tu parles dans les années 1990, cette colère contre eux-mêmes vers une forme de politisation ?

> SPADE : Les jeunes qui arrivaient ils étaient genre … « je veux aller avec eux, parce qu'ils peuvent me donner une protection, peut-être même que ce sont des *bad ass* [*des durs*], peut-être que je peux aller me battre et j'aurai leur support »… donc on a utilisé ça. Ok, cool, on l'a, on a son attention, maintenant on va te casser en putain de plusieurs morceaux et on va te

désapprendre tous ces trucs négatifs…(…) On a juste décalé et élargi la compréhension de ce qu'était l'abus dans nos vies, et de comment le combattre…[528]

L'amour pour *La Asociación* vient en réaction à la stigmatisation sociale des jeunes portoricains, qui canalisent leur colère dans un investissement politique.

Pour que *La Asociación* devienne une force politique ou un mouvement social, ses leaders doivent faire un effort de canalisation et de reconversion des sentiments, transformer la colère individuelle et autodestructrice contre un système coercitif, producteur d'inégalité et d'injustice, en colère politique, envers le système et contre l'abus du système pénal. Cette canalisation se fait par la définition d'une norme émotionnelle et d'un contrôle, par les présidents, des émotions exposées par les membres. Le travail sur soi favorise l'intériorisation de cette nouvelle façon d'être et au contrôle de ses propres émotions. Il s'agit pour les membres d'apprendre à gérer leurs colères et à négocier les situations sociales et publiques. Ceux qui y réussissent sont récompensés, notamment par l'accession à des positions au sein de la *Junta*. Le président lui-même est celui qui est sage et qui sait faire preuve de recul et de contrôle. Pour autant, cette transformation n'a pas toujours été évidente, comme me l'indique Bebo

MARTIN : Donc quand vous avez commencé à avoir des réunions avec les Latin Kings, pour la *United Families Coalition*, vous aviez des divergences au sein de *La Asociación* ?

BEBO : ouais, c'était un mouvement difficile. Je veux dire, c'est difficile d'expliquer à quelqu'un… j'ai rencontré quelqu'un à qui les *Bloods* avaient jeté de l'huile bouillante sur la figure, de l'huile de moteur sur lui… tout avait brulé. Le gars me disait : « c'est facile pour toi de me dire que je ne dois pas me battre, tu n'as pas ça sur la figure[529].

Selon Splinter, Richie Perez et Panama Alba ont été centraux dans cette canalisation de la colère. En les éduquant politiquement, ils leur ont donné les moyens de se transformer en force politique. Avec leur passé d'activistes dans le Young Lord Party, les deux hommes savent ce qui peut être, ou non, mis en scène publiquement. C'est Richie qui transmet aux leaders de *La Asociación* un répertoire d'action et un *répertoire émotionnel*[530] spécifique,

[528] Entretien avec Spade du 15 mai 2012.
[529] Entretien n° 14 avec Bebo, 2 mars 2012.
[530] Dans son article qui fait date intitulé *Affective State*, l'anthropologue américaine Ann Stoler utilise le terme de *distribution of sentiment* (distribution des sentiments) et de *redistribution of sentiments* à propos de la mise en forme d'affect approprié et raisonné et l'établissement de ce qui constitue des sentiments moralement

auquel les Ñetas ne sont pas habitués ou dont ils n'ont pas les clefs. Une norme émotionnelle se définit peu à peu, et « le bon guerrier Ñeta » devient celui qui sait se contrôler, et agir avec sagesse à l'instar de l'image de Carlos. Il est dit par exemple que le père de Carlos battait sa mère. Se retrouvant incarcéré dans la même cellule, Carlos laissa la vie sauve à ce dernier, préférant ne pas causer d'émeutes. Comme Carlos, le président doit savoir gérer ses propres émotions.

La scission avec le groupe du Queens est d'ailleurs souvent interprétée à partir du registre des émotions, ce que j'appellerais des *répertoires émotionnels* divergents. Ainsi, le groupe du Queens qui a décidé de rester dans le gangstérisme est vu comme un groupe qui n'a pas su contrôler sa colère, et sa violence. Il a échoué dans le contrôle et le perfectionnement de soi. Les leaders de la *Junta central* évaluent ainsi leur propre *style émotionnel*[531] vis-à-vis de l'autre groupe qui sert de contre-exemple. Ils expliquent ainsi la transformation de la Junta – ainsi que leurs conditions actuelles, alors qu'ils sont tous devenus inactifs au profit d'un travail dans le secteur *Non-Profit* – comme la conséquence de leurs « attitudes » ou de leur « façon d'être », de leur propre capacité à canaliser et contrôler leurs émotions. À l'inverse, le sort ultra-médiatique, mais aussi la chute précoce, des Latin Kings est mis sur le compte de leur tendance à être prétentieux plutôt que sur les effets structurels des conditions (tolérance zéro, racisme, paupérisation des membres et individualisation des luttes sociales) dans lesquelles ces deux groupes ont évolué.

Aujourd'hui encore, le groupe exerce un fort contrôle sur la mise en scène publique des émotions. Par exemple, lors d'une manifestation contre les mesures policières Stop & Frisk,

---

acceptables. Mon emploi du terme répertoire émotionnel s'appuie sur cette idée, mais j'ai préféré utiliser la notion de répertoire pour l'accrocher plus directement à la notion de répertoire d'action utilisée par Tilly. Le concept de répertoire de l'action collective élaboré par l'historien et sociologue américain Charles Tilly, rend compte du fait « qu'un groupe qui entend exprimer une protestation opère une sélection au sein de l'ensemble des formes d'action qui lui sont virtuellement accessibles ». MATHIEU L., *Comment lutter ? Sociologie et mouvements sociaux*, Paris, Ed. Textuel, 2004, p133. Pour quelques références en sociologie sur l'étude des émotions et des mouvements sociaux voir Effler, Erika Summers. *Laughing Saints and Righteous Heroes Emotional Rhythms in Social Movement Groups*. Chicago: University of Chicago Press Chicago and London, 2010. Ou encore Goodwin, Jeff, James M Jasper, and Francesca Polletta, eds. *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.)

[531] Reprenant et poussant le travail de Amit Rai sur les *rules of sympathy*, Ann Stoler montre comment sont ainsi crées des « *structure of feelings »* établissant une distinction entre citoyen et non-citoyen. En ce sens, ce que j'appelle *style émotionnel* s'approche de la définition du concept de *structure of feelings* de Raymond William (Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford [England]: Oxford University Press, 1977.). De ce fait, les Ñetas établissent une forte distinction entre eux et les Latin Kings par exemple, mais aussi entre eux et le groupe dissident, sur la base de leur style émotionnel, qui donne lieu –selon eux- à des comportements et des manières d'être différents. Ici, les émotions sont autant mises au service de la définition du groupe qu'à l'exclusion voir la mise au ban d'autres groupes.

un homme noir âgé s'avance vers les voitures de police garées de l'autre côté de la double voie où les manifestants se sont regroupés. Criant par dessus les voitures qui circulent, l'homme déclare aux policiers qu'il est un Zulu et il les apostrophe. Mikey, regardant la scène de loin, demande à Tony -en charge de la discipline au sein des Ñetas de New York-, d'aller voir l'homme pour le raisonner et le faire taire. Lorsque Tony revient avec ce dernier, Mikey explique au Zulu, après s'être identifié comme Ñeta, que eux aussi sont contre l'abus policier, mais que ce n'est pas une bonne façon de faire dans le moment présent. Il le somme de se calmer. Une fois l'homme reparti, Mikey demande à Tony d'appeler leur contact chez les Zulus pour qu'ils rappellent à l'ordre l'un des leurs.

À Barcelone, le Padrino et moi allons manger avec deux adjoints à la mairie qu'il connaît. Le Padrino veut leur demander de l'aide pour organiser des matchs de basket dans un des parcs de la ville. L'un des adjoints lui fait d'abord savoir qu'ils ont des problèmes avec La Jeffa, qui parle mal à leurs agents et qui ne veut pas trouver de travail. Elle essaye, selon ce qu'en dit l'adjoint municipal, de manipuler le système et elle se met en colère contre toute tentative d'aide à la réinsertion que lui proposent les agents chargés de l'aider. À la fin de la discussion, Le Padrino promet de s'occuper personnellement du problème avec la Jeffa. En sortant du restaurant, il tente d'appeler Edison pour avoir la version du président de son *capítulo*. Cela fait déjà un moment que le Padrino ne supporte plus les agissements de la Jeffa, et il a peur de voir échouer ses plans avec la mairie. Au *Grito* du 30 mars, la Jeffa refuse de venir tant qu'un des leaders des Latin Kings, pourtant invité par le Padrino, sera présent. Elle a, me dit le Padrino, beaucoup trop de colère contre ce qui s'est passé et n'arrivera pas à en sortir[532]. Selon lui, La Jeffa ne sait pas bien se comporter, et met systématiquement en scène de mauvais sentiments, répandant une tension à l'intérieur du groupe[533]. Une fois encore, c'est

[532] Ici, la colère –qui est attribué par le Padrino à la Jeffa- s'approche de ce que l'anthropologue américain Vincent Crapanzano a caractérisé de « ressentiment » dans son étude sur les Harkis, qui empêche toute transformation de la colère personnelle en une colère collective. Crapanzano, Vincent. "De la colère à l'indignation: le cas des Harkis." *Anthropologie et sociétés*, 2008.

[533] Cependant, les palettes émotionnelles dont usent le Padrino et la Jeffa ne sont pas les mêmes, en partie car elles sont genrées –ce que ne semble pas reconnaître le Padrino-. Par exemple, et cet exemple n'épuise pas les possibilités diverses, la Jeffa met en avant des stratégies de séduction avec les travailleurs sociaux, alors que le Padrino essaye de leur montrer à quel point il est en contrôle de la situation, de *La Asociación* et de sa personne. Ce que ne perçoit pas le Padrino c'est que la Jeffa est aussi en situation de contrôle de sa personne et de discernement des situations lorsqu'elle met en scène des formes de séduction avec tel ou tel intervenant. Par ailleurs, le Padrino entre dans des stratégies de séduction sexuée avec plusieurs membres féminins. La mise en scène de la colère n'est pas acceptée de la même manière qu'il s'agisse d'une femme ou d'un homme. La Jeffa, de par son statut et son histoire doit prouver constamment auprès des hommes qu'elle est une femme forte et qu'elle n'a pas peur de se battre. Il m'a semblé qu'elle use pour cela d'une mise en scène constante de la colère, en montrant qu'elle peut entrer d'un moment à l'autre dans une rage extrême, ce qui se retourne contre elle. Le Padrino, au contraire, fort de sa réputation, doit moins prouver. Il le fait cependant, mais justifie la colère quand elle s'exprime contre l'abus.

l'affect et le comportement qui sont mis en avant et qui doivent faire l'objet d'un meilleur contrôle ou d'une mesure disciplinaire.
Le contrôle disciplinaire se met en place d'abord par des discussions. Le président peut intervenir auprès d'un membre en lui demandant d'être « plus sage », de se contrôler lors des manifestations publiques. Les membres qui n'y parviennent pas seront mis à l'écart des réunions publiques, voir complètement ostracisés par le groupe à cause de ces débordements jugés trop enfantins ou nocifs pour le collectif.

Pour autant, la colère reste dans certains cas une réponse émotionnelle adéquate. En fonction des situations, elle peut soit être justifiée, soit au contraire être condamnée. L'expression de colère, lors de conflits entre Ñetas et autres bandes rivales, ou contre l'abus, peut être valorisée et être la marque d'un « guerrier valeureux ». Les membres sont poussés, dans les conversations, à prendre parti et à montrer ce qui les passionne. Être un « vrai guerrier » c'est en effet être révolté par les situations d'abus et pouvoir s'y opposer.

-

La transformation de *La Asociación* oblige à un contrôle de soi et à la canalisation de la colère. Celle-ci est de fait redirigée vers une cause *juste* et elle est politisée. C'est ce que nous rappelle Bebo lorsqu'il indique que Carlos avait de l'amour pour l'humanité, mais de la haine pour le capitalisme. Tout le passage du *street corner gang* à la *Junta central* se fait donc par une canalisation des émotions, par l'apprentissage de leur contrôle et par leur re-direction. Pour les leaders, la colère devient ainsi une ressource qui alimente la transformation de *La Asociación* en une « force politique »[534]. Elle est le moyen de mobiliser le groupe dans des actions telles que les manifestations de rue et elle est vecteur d'engagement. La pacification oblige aussi à la définition d'un répertoire émotionnel adéquat mobilisé en même temps qu'un répertoire d'action plus traditionnel (manifestation, *sit-in*, discours publics). Il faut lors d'une manifestation faire ressortir la colère pour que les slogans soient criés de telle ou telle manière, tout en évitant les débordements. Dans l'espace interne des Ñetas, les membres

[534] Dans un autre contexte, Philippe Bourgois montre comment la violence intime peut-être canalisée dans la résistance politique, cassant le cycle de reproduction de la violence symbolique. Bourgois, Philippe. "Théoriser la violence en Amérique: retour sur trente ans d'ethnographie." *Anthropologie début de siècle L'homme*, 2012, 139–68.

doivent être capable de mettre en scène une *juste* colère, quant ils sont face à une situation d'abus ou lorsqu'il s'agit de défendre son *hermanito*. Mais cette colère doit être adéquate et adéquatement jouée, en fonction de la situation. Cette transformation se fait aussi par la définition d'un répertoire de situations dans lequel chaque émotion peut ou ne peut pas être mise en scène et interprétée. Les membres n'ayant pas les ressources nécessaires, ni les mêmes clefs de lectures des situations où telle expression émotionnelle doit être mise en avant, sont progressivement écartés et mis de côté. La bonne ou mauvaise mise en scène émotionnelle fait ainsi l'objet d'un contrôle disciplinaire, renforçant le poids de la hiérarchie Ñetas qui définit ce même répertoire.

3) Récupérer sa vie : frustration et valorisation de soi

« Cher *Hermanito*, un humble prisonnier se présente à vous pour vous envoyer ce message de conscience ». Ainsi commence la lettre qu'un prénommé *Compromiso*[535] envoie dans les années 2006-2007 au Padrino. Il me la montre alors que nous sommes assis dans son salon un soir de février 2014. Du dossier où il range ses « papiers Ñetas », il extrait délicatement une petite enveloppe timbrée contenant la lettre. *Compromiso* est un Ñeta qui a déjà passé huit années –il lui en reste encore 13- dans une prison de Catalogne ; le Padrino en ignore les causes le Padrino. Après m'en avoir fait lecture à voix haute, il m'explique que *Compromiso* est un jeune qui a des difficultés à vivre en prison.

> LA PADRINO : [*À propos de la première ligne de la lette*] Tu vois, ça c'est un document de *La Asociación* … un message de… ce dont nous avons parlé avant, qui parle de ce que tu vis et ce que tu ressens.

La lettre qu'il vient de me lire fait 3 pages recto verso. Elle lui a été envoyée à son ancien domicile, mais est adressée aux « *hermanitos* », à l'ensemble des Ñetas. C'est en sa qualité de membre de la *Junta* que Le Padrino la reçoit et doit la diffuser auprès des autres membres. Je

[535] J'ai changé le nom de *Compromiso*, qui est par ailleurs un surnom, comme il l'indique dans la lettre. Il faut entendre *Compromiso* au sens d'attachement émotionnel. C'est toute la difficulté de changer les surnoms, puisque ces derniers révèlent quelque chose de leur détenteur et de *La Asociación*. Le changer radicalement risque d'en transformer le sens, ne pas le faire risque de rendre caduque l'anonymisation.

demande au Padrino si nous ne pourrions pas inclure la lettre dans le livre que nous voulons faire ensemble sur l'histoire de *La Asociación* à Barcelone. « Il faudrait lui en demander la permission » me répond-il, « et puisque la lettre raconte des choses internes, je ne pense pas que ce serait une bonne idée ». Dans cet esprit, pour respecter le souhait du Padrino, les secrets internes de *La Asociación* et l'anonymat de *Compromiso*, j'ai choisi de ne rendre compte que partiellement de cette lettre[536].

> « Comme beaucoup d'entre vous, ma vie à été très dure, et il n'y a eu dedans que des souffrances, de la solitude et du malheur. J'ai grandi sans famille et sans parents, pas parce que je n'en avais pas, mais parce qu'ils ne s'intéressaient pas à moi. Ce malheur m'a transformé en une mauvaise personne. Je n'ai jamais voulu être ainsi, et ça me donne tant de ressentiments et de douleur, que chaque matin quand je me lève, mon premier sentiment est de m'en aller de cette vie.
> Mais je ne veux pas que ce soit la fin de ma vie. Le souvenir de ma femme m'aide à me lever pour continuer mon chemin.
> (…)
> Il y a plusieurs années, j'ai rencontré des *hermanitos* qui m'ont tendu la main. Ils m'ont enseigné que, même si c'est difficile et douloureux, la vie est très belle et qu'il y a toujours quelque chose pour continuer à lutter, et pour ne pas perdre l'espoir. Je comprends pourquoi Dieu ne voulait pas que ce soit ma fin. J'ai quelque chose de bon en moi, et je suis aujourd'hui un bon guerrier Ñeta. Représentant cette cause, tant pure, belle et noble de notre mouvement.
> (…)
> Grace à eux [*les Hermanito*], je suis qui je suis aujourd'hui. »

La lettre continue ensuite sur le message à proprement parler de *Compromiso* et se poursuit par des formules propres aux Ñetas en prison, permettant d'identifier clairement qui est l'auteur de cette lettre et s'il est bien celui qu'il dit être. La lettre s'achève ainsi :

> « Comme je le dis, la Ñeta est un sentiment, on l'a ou on ne l'a pas. »

[536] Lorsque le Padrino me lit à voix haute la lettre, nous sommes en situation d'entretien, et le magnétophone, posé et visible sur la table,est en marche depuis plus d'une heure. J'ai donc pu enregistrer toute la lecture. Le choix de ne retranscrire que partiellement cette lettre pourrait sembler paradoxal, compte tenu que j'ai fait le choix de ne pas retranscrire les règles ou le *liderato*. Cependant, considérant que ni le Padrino, ni *Compromiso* ne peuvent être identifiés, et que je ne révèle aucun secret interne de *La Asociación* en retranscrivant cette lettre, j'ai choisi de mettre en lumière certains passages.

Selon le Padrino, le message central de cette lettre est la désunion des *capítulos*, et plus précisément, la distance qui s'est créée entre les *capítulos* de la prison et ceux de la rue. La rangeant soigneusement dans son enveloppe, il me confie que la lire lui donne toujours les larmes aux yeux, tant elle est emplie d'amour et de sentiments. Chaque lettre doit commencer par « quelque chose d'intime, de personnel » me dit-il. Il n'est pas possible d'entrer directement dans le cœur du message. Il y a de ce fait un investissement personnel dans les rapports entre les Ñetas, investissement qui est valorisé. À la dissimulation par le secret –le reste de la lettre est écrit en termes codés, approximatifs, voire parfois métaphoriques pour échapper à la compréhension des gardiens de prison- se conjugue une valorisation de l'intimité et de son expression. Les *mensajes de conciencia* sont à ce titre exemplaires, en ce qu'ils racontent toujours une partie de la vie de leur auteur. Peut-être d'ailleurs le secret matriciel ne fait-il qu'exacerber le surinvestissement intérieur et la profusion des messages intimes. Les messages de conscience, les lettres, les discussions informelles et le *Grito* sont le lieu d'une expression des sentiments. Smokey, lors de son discours de *Grito*, n'hésite pas à raconter sa vie, ses problèmes de dépendance avec la drogue, sa situation de précarité, ses peines et les morts pour lesquels il est toujours en deuil.

Par ailleurs, ce que montre cette lettre, c'est le travail sur soi que *Compromiso* effectue dès lors qu'il devient Ñeta. Une fois que les *hermanitos* lui « ont tendu la main », il entre dans un processus de reconquête de la vie, qui devient non seulement « très belle », mais où il y a « toujours quelque chose pour continuer à lutter, et pour ne pas perdre l'espoir ». Il endosse alors la lutte de Carlos, se faisant un « bon guerrier ». La vie reste difficile et douloureuse, mais elle est un chemin de lutte par lequel le membre devient bon, réalise qu'il a « quelque chose de bon en [lui] ». Cette valorisation de l'intériorité va donc de pair avec la mise au travail de soi et la politisation de la vie.

Cette lettre est un exemple du travail de transformation des membres qui est valorisé au sein des Ñetas. Ce qu'il est possible de lire dans cette lettre, c'est la façon dont les membres ne sont jamais cantonnés à leur situation et position sociale. Cependant, ce travail sur soi n'est pas uniquement individuel. Il se réfère, et la lettre de *Compromiso* l'indique, à la lutte politique des Ñetas. Ainsi, transformation personnelle et lutte politique sont intimement liées, puisqu'elles s'alimentent. La colère, dont j'ai parlé plus haut, n'est pas seulement redirigée pour trouver un plus *juste* emploi. Elle permet aussi la transformation de la personne, de sorte que l'individu découvre qu'il a « quelque chose de bon en [*lui*] » dans le même temps qu'il s'affirme comme « un bon guerrier Ñeta ». Dans le chapitre précédent, j'ai montré comment,

la transformation et le travail sur soi reposent sur l'adéquation à une forme de vie, modelée sur la vie de Carlos. Il est possible d'avancer que cette transformation ne peut être faite que si *tout le cœur* est investi. C'est ainsi que j'entends la dernière phrase de la lettre de *Compromiso* lorsqu'il écrit : « Comme je le dis, la Ñeta est un sentiment, on l'a ou on ne l'a pas ». Il s'agit, selon moi, d'indiquer que l'investissement total est la condition de la transformation. D'ailleurs, Tony explique qu'il était Ñeta avant de le devenir formellement, qu'il était « déjà modelé dans la révolution », après avoir décrit son implication totale dans ses lectures. Le contrôle sur soi se fait par un surinvestissement de l'intérieur et une valorisation de son expression. Le membre est constamment appelé, dans les situations internes à *La Asociación,* à dévoiler ses propres sentiments et son intimité.

-

Il peut cependant sembler paradoxal, au vu de ce que j'ai décrit dans le premier chapitre, que les membres investissent totalement leur personne dans la lutte politique, passant par une reconfiguration de leur colère, alors même que *La Asociación* expérimente une forme de déclin. J'ai en effet montré comment, à New York et dans une moindre mesure à Barcelone, les Ñetas sont touchés par l'éclatement, les conflits personnels, la désolidarisation, le départ d'un nombre important de membres et la baisse du recrutement. D'autre part, à New York, leur lutte n'est pas reconnue par les organisations communautaires et les Ñetas sont relégués à leur passé violent de gang. À Barcelone, la situation de précarité voire de quasi clandestinité pour certains –plus que la reconnaissance étatique- fait en sorte que les membres connaissent la même mise à l'écart et désaffiliation politique, mais sous une autre forme.

Dans les deux villes, on m'a décrit la même fatigue et le même abattement. Le *Burn Out* tel que m'en parle Mikey représente un épuisement émotionnel, drainant l'énergie accordée à la lutte. Lors d'une soirée chez la mère de Mikey par exemple, je demande à ce dernier si Smokey va venir ce soir. Mikey me dit que non et entreprend ensuite de m'expliquer que son ami est *burnt out*. Parfois, on est fatigué, me dit-il, des actions, de l'organisation. Quand on en a trop fait, il arrive un moment où l'on n'en peut plus, et où l'on n'a plus envie de voir personne. Alors, il vaut mieux rester chez soi, avec sa famille. Cette forme d'épuisement voire de dépression est courante chez les membres. La plupart m'ont raconté être passés par ces moments, s'être désocialisés du groupe pendant un temps, allant chercher réconfort auprès de leur famille ou d'autres amis. Mais cette mise à distance volontaire s'est toujours accompagnée, pour les membres que j'ai suivis, par un retour assez rapide. Ainsi, lorsque le

Padrino indique sur sa Facebook après le *Grito* du 30 mars 2014 –puis plusieurs fois pendant l'année 2014- qu'il se retire momentanément pour s'occuper de « sa situation et de sa famille », il revient toujours une à deux semaines plus tard aux réunions, ou reprend son activité sur les réseaux sociaux. Il est intéressant de noter que l'ancêtre de la notion de *burn out* serait, selon le philosophe Pascal Chabot qui lui consacre un livre, l'acédie médiévale, qui faisait perdre aux religieux la foi dans le système divin. Le *burn out* est donc le trouble de la crise de foi, la perte de sens. Par ailleurs, la notion de *burn out* est, dès sa « découverte » [537] et son utilisation dans le langage courant, liée au monde du travail. Il est donc significatif que les Ñetas new-yorkais –puisque seuls ceux-ci emploient le terme- voient leur mobilisation comme une sorte de travail, social et politique.

De fait, le *capítulo,* et la vie en communauté qu'il sous-tend, facilite une sortie du *Burn Out*. En valorisant ce *retour vers l'intérieur* en collectif, le groupe permet tout d'abord l'expression de ces frustrations, afin que seul, l'individu, n'ait pas à en porter le poids. La quête d'approfondissement et de perfectionnement de soi permet par ailleurs de développer une *philosophie* de l'humilité, qui autorise le membre à ne pas juger trop durement les résultats de ses efforts. Ainsi, si les Ñetas luttent contre l'abus, le capitalisme et toute forme d'injustice, c'est au niveau quotidien, au jour le jour, qu'ils le font. C'est d'abord et avant tout contre leur propre *Hip Hop ego* pour reprendre l'expression de Mikey qu'ils doivent se concentrer. En incorporant l'humilité à leur modèle de lutte[538], les membres sont ainsi capables de lutter contre le sentiment de frustration lié aux situations plus structurantes dans lesquelles ils se meuvent et contre lesquelles ils ont parfois du mal à lutter.

D'autre part, en racontant des histoires –celle de Carlos, celles d'anciens membres, celles d'autres mouvements- et en invitant chaque membre à raconter sa propre histoire, le groupe permet de libérer la tension qui se crée avec le sentiment de frustration que le membre porte individuellement et qui peut sembler écrasant. D'un côté, ces histoires générales –la lutte de Carlos, la lutte indépendantiste- permettent de recadrer l'expérience quotidienne dans une trajectoire plus longue, plus ancienne. Cela permet entre autres de créer une forme de lien avec le passé, tout en ouvrant vers l'avenir. Ce recadrage historique favorise une forme de transcendance où la lutte dépasse le quotidien des membres, partant du passé –de la vie de

[537] « Découverte » dans les années 1970 par le psychiatre américain Herbert Freudenberger, la notion serait liée à trois dimensions : l'épuisement, la dépersonnalisation et l'inefficacité. Dans Chabot, Pascal. *Global burn-out*. Paris: Presses universitaires de France, 2013.

[538] La description du mouvement des *Catholic Workers* et plus généralement du « rythme émotionnel » dans les mouvements sociaux que fait Erika Summers Effler est très proche de ce que je décris dans ces derniers paragraphe. Mes travaux s'inscrivent en partie dans la continuité de ses conclusions. Erika Summers Efflet, *Op. Cit..,* 2010.

Carlos- et allant vers le futur. En ce sens, la finalité de la lutte n'est imaginable que dans un futur toujours proche et pourtant toujours plus loin. C'est ce que me dit Mikey, quand il me dit se battre pour ses enfants, car lui ne verra jamais ce pourquoi il lutte. On retrouve ce même rapport au « sans cesse » dans la quête toujours renouvelée du perfectionnement de soi et dans la crise, qui finalement ne finit jamais d'arriver et d'advenir.

D'un autre côté, les histoires des membres, de leurs doutes et de leurs frustrations, permettent d'élaborer et de renouveler un répertoire d'actions qui se transmet en même temps que se constitue une histoire actuelle de la lutte –non plus celle de Carlos, mais celle des membres aujourd'hui-. La teneur de ce répertoire est spécifique en ce qu'il est emplit des émotions, positives comme négatives, que racontent les membres. Ces histoires sont des histoires émotionnelles, qui permettent par ailleurs de prendre en compte les échecs et les obstacles rencontrés en vue de les éviter plus tard.

Paradoxalement, alors que l'investissement total a pu être l'une des raisons de ce besoin d'isolement, le retour au groupe après le *Burn Out* est facilité par cette même prise en charge totale, où le groupe conçoit collectivement à partir de l'histoire personnelle et émotionnelle de ses membres, des histoires de luttes collectives. Celles-ci deviennent ensuite des stratégies pour leur futur engagement. C'est donc en collectif que « la maladie du doute » de l'individu est guérie.

Enfin, ce sentiment de frustration est, par les histoires qui sont racontées, par le lien qui est fait avec la lutte de Carlos et celui qui est fait avec les conditions sociales, ainsi que par les menaces affrontées quotidiennement, reconverti, redirigé et réinterprété politiquement. À travers la confrontation avec le groupe, la frustration est mobilisée en énergie pour l'action. Elle perd alors sa dimension négative pour devenir le vecteur positif sur lequel la lutte s'appuie. Par exemple, les discussions à New York sur la politique du président Obama et le nombre de Latino-Américains ou Africain-Américains tués par la police ces dernières semaines, permettent de continuellement recréer la motivation du collectif pour aller, entre autres, manifester sous la pluie. Le *Grito* est le moment de cette redirection et re-lecture collective, qui n'est pas loin de la pratique interprétative dont j'ai parlé dans le chapitre précédent.

En définitive, chaque frustration, chaque *Burn Out*, permet aux Ñetas de redéfinir quotidiennement et continuellement –individuellement mais surtout collectivement- ce que vivre et lutter veut dire selon l'idéal et la philosophie Ñeta. Dans la crise, se joue ainsi ce lien particulier avec l'histoire, celle de Carlos, celle de *La Asociación* et l'histoire personnelle, avec le perfectionnement de soi et avec la lutte politique.

Conclusion

En partant du symbole du cœur et de la phrase « *De Corazón* » que les Ñetas emploient régulièrement et dans plusieurs contextes, j'ai montré dans un premier temps comment le sentiment d'amour est au cœur d'une pratique collective, au centre de ce qui fait les Ñetas et constitue un langage particulier. L'amour demande un investissement total des membres et c'est le cœur qui dirige l'action. Il est pensé par les Ñetas comme la pulsation de l'action.

Dans un deuxième temps, j'ai montré comment le passage d'un *street corner gang* à la *Junta central* a été effectué par la reconfiguration de la colère[539] personnelle et par sa redéfinition politique. J'ai avancé l'idée que lors de la transmission d'un répertoire d'action, se transmet et s'établit un répertoire émotionnel qui accompagne la transition vers une « force politique ». Ce répertoire émotionnel se définit au travers d'une palette de situations pour lesquelles telles ou telles émotions sont jugées adéquates ou non.

Enfin, j'ai analysé les pratiques de valorisation de l'intérieur qui prennent la forme de lettres, de discussions informelles ou de contributions aux *Grito*s et qui vont de pair avec le travail de perfectionnement de soi dans lequel tout membre entre en s'initiant. Par ailleurs, valorisation de l'intérieur et surinvestissement de soi permettent de gérer les tensions liées à la lutte et de rediriger les frustrations. Cela se fait par un double retour à l'histoire - celle de Carlos et celle du membre-, permettant à la fois de créer un lien au passé, d'alléger le poids de la frustration présente et de définir une histoire de lutte actuelle à teneur émotionnelle -émotions comme la frustration qui sont réinterprétées politiquement-[540].

La définition d'un répertoire émotionnel permet le passage d'un *street Corner Gang* à la *Junta central* tout en appuyant l'autorité des leaders. Car si les présidents sont en charge de la transformation des membres de leur *capítulo*, c'est à eux qu'il revient de définir ce qu'est une

[539] Dans un article sur les Harkis, l'anthropologue américain Vincent Crapanzano s'intéresse au passage de la colère personnelle à l'indignation collective en se demandant s'il est possible de transmuer la colère. Selon lui, l'indignation est « *une expérience intellectuelle dotée d'une charge affective, un jugement moral qu'une personne porte sur une situation qu'elle considère comme un affront à une valeur sociale fondamentale, en particulier au sens de la justice* ». Crapanzano, Vincent, *Op. Cit*., 2008, p 123. Puisque les Ñetas ne parlent pas d'indignation mais de colère –ni de passions d'ailleurs, mais d'émotions- j'ai choisi de garder le terme de colère. Cependant, il y a bien un passage d'une « colère personnelle » à une « colère collective » qui rejoint alors la définition de l'indignation que donne Crapanzano.

[540] À ce propos, il pourrait être dit des Ñetas qu'ils réussissent, au contraire des Harkis dans l'étude de V. Crapanzano, à sortir de l'engluement d'un récit qui se serait figé et qui ne pourrait qu'être continuellement répété sans jamais être modifié, transportant avec lui « *un nœud d'émotions inextricable* » Crapanzano, Vincent, *Op. Cit.*. 2008.

colère *juste* et quels sont les moments de son exposition. Il faut cependant nuancer ce contrôle et parler de *tentative* de contrôle et de mise en *distribution des sentiments* au profit des leaders. Mais surtout, alors que j'ai parlé de bureaucratisation dans le chapitre trois, il est intéressant de noter que la centralisation ne se fait pas au détriment d'une réflexion sur les émotions. La centralisation se fait au contraire par la valorisation des sentiments. L'anthropologue Ann Stoler[541] argumente que la connaissance affective (*affective knowledge*) est au cœur de la rationalité politique, et non pas à sa marge. En reprenant Gramsci, l'auteure montre ainsi que l'acceptation de l'État ne se fait pas par un processus abstrait d'internalisation, mais par la mise en forme d'affects appropriés (et raisonnables) et par l'éducation à une distribution des sentiments *justes*. Ces conclusions ouvrent le cadre d'analyse et permettent de comprendre comment s'est opérée la transition des Ñetas en une force politique. Au terme de ce chapitre, et en reprenant les conclusion des travaux de Stoler, il est ainsi possible de dire que la transition ne se fait pas uniquement par la prise en compte d'enjeux de lutte (chapitre un), par la renégociation de l'espace de la ville (chapitre trois) ou par la redécouverte et la mise par écrit de l'histoire de *La Asociación* (chapitre six) mais aussi par une redistribution des sentiments. Une tension se crée cependant, entre la logique du travail sur soi et une organisation très hiérarchisée qui contrôle et punit les écarts au répertoire émotionnel collectif.

L'établissement de ce répertoire émotionnel et les moyens de son utilisation permet de créer, ou plutôt de renforcer, une nette distinction entre un « eux » et un « nous », qui se joue publiquement sur des frontières identitaires et raciales quant il s'agit des Bloods et des Crips[542], et qui renforce le contrôle des leaders.

Enfin, la prise en compte du *Corazón* permet une prise de possession des moyens d'actions, et de la vie même des membres, en ce qu'elle permet d'établir les paramètres d'une *juste* cause, d'une personne *juste* et d'une vie *juste*. De plus, la valorisation du *Corazón* permet de maintenir l'adhésion en établissant une continuité entre l'intime et le politique. Cette attention aux émotions et la tentative de contrôler leur distribution m'a permis de montrer quels sont aujourd'hui les ressorts de l'engagement Ñetas alors même que *La Asociación* est en déclin.

Le *Monde Ñeta*, tel que perçu et pensé par ses membres, invite à l'intime et à l'amour pour construire un « nous ». Le langage amoureux, celui de l'intimité et du partage collectif du sensible, permet de définir ce « nous »

[541] Stoler, Ann, 2008, *Op. Cit.*

[542] Bebo me parle des guerres raciales qui opposèrent les Bloods et les Crips contre les Ñetas et les Latin Kings, les premiers étant à majorité africaine- américaine alors que les seconds sont à majorité latinos-américains.

-

Les Ñetas identifient la période 1994-1995, lorsque se joue le passage d'un *street corner gang* à une *Junta central*, comme la *pacification*. Cette pacification est autant le lieu d'une restructuration du mouvement que celui d'une définition normative des émotions publique et d'une mise au pas des membres en fonction de ce nouveau répertoire émotionnel. C'est la même chose en 2006 à Barcelone lors de la constitution d'une *Junta central*. Pour les Ñetas, cette période représente une forme d'émancipation des stéréotypes qui leurs sont attribués et de conquête d'eux-mêmes et de leur mouvement. Le résultat est la structuration en une forme politique puissante qui s'engage dans les mouvements contre la brutalité policière de la fin des années 1990 et qui y trouve une forme de valorisation publique. C'est dans ce mouvement que les Ñetas ont pu exprimer et construire leurs opinions politiques. Le mouvement de pacification permet, selon eux, de faire entrer la rage et l'amour dans le registre politique.

Cependant, les récentes manifestations d'indignation suite aux violences policières à Ferguson, New York et Baltimore ont été largement critiquées pour leur violence et l'explosion d'une colère désordonnée. Il est d'ailleurs intéressant de noter comment ces émeutes ont renouvelé la thématique de la « *black rage* » de la fin des années 1960. Cette mise en avant d'une rage noire incontrôlée permet d'effacer la nature politique des affrontements. Pourquoi d'ailleurs parler de *black rage* (rage noire) et non pas de *black outrage* (indignation noire) reprenant la distinction entre colère personnelle et indignation collective. Pourquoi d'ailleurs la rage et la colère seraient apolitiques ? D'un autre côté, dans un livre revenant sur les émeutes de 1960 aux États-Unis et les émeutes de 2005 en France, Cathy Schneider démontre que la canalisation de la violence et des sentiments de colère dans les quartiers pauvres s'est faite par le biais des institutions communautaires. Elle dénie toute capacité à des mouvements tels que les Ñetas –émergeant de ces mêmes quartiers- à construire eux-mêmes un discours politique ordonné.

D'une part donc, la rage et la colère sont rejetées du répertoire émotionnel politique. De l'autre, les mouvements tels que les Ñetas sont exclus –voire sont considérés comme les porteurs de cette rage à contrôler, les acteurs communautaires étant considérés comme les seuls capables de proposer un programme politique et de canaliser les énergies venant de ces quartiers.

On pourrait se demander cependant si cette mise en distribution des émotions ne sert pas, ou n'accompagne pas, un autre type de pacification, celle des quartiers populaires et de la vie individuelle et affective de ses habitants. Comme l'indique le juriste Jeffrey Fagan[543], la politique de tolérance zéro de Rudolph Giuliani –maire de New York entre 1994 et 2001- n'est ni plus ni moins que l'invasion et l'occupation des quartiers pauvres et la tentative de les « pacifier ». C'est un toute autre type de pacification dont il s'agit ici, qui procède par l'intériorisation de la violence policière et du contrôle –comme je le montre dans le premier chapitre avec la mise en place des contrôles « Stop & Frisk » – la massification de l'emprisonnement pour les populations considérées comme incontrôlables – qui consiste ni plus ni moins en une *politique de disparition* des hommes de la population minoritaire qui a un effet notamment sur le logement (chapitre 2)- et de manière plus extrême une *politique de terreur assassine* –de l'assassinat d'Anthony Baez par un policier en 1994 à celui d'Eric Garner en 2014-[544].

Cet alignement des émotions avec les impératifs sécuritaires produit un discours sur la responsabilité personnelle et la prescription des bonnes attitudes en public, que l'on retrouve dans le discours Ñeta.

On peut alors se demander si l'engagement politique permet de juguler la violence intime et symbolique. Si l'anthropologue américain Philippe Bourgois note en effet que la violence intime –auto-infligée par les habitants des quartiers populaires- peut être canalisée dans la résistance politique, il relève que la gouvernementalité biopolitique produit une forme d'auto-contrôle et d'auto-discipline des récipiendaires de cette violence à travers un processus de subjectivation[545].

Est-ce que la redirection et le contrôle de la colère par les Ñetas ne produisent pas finalement une sorte d'étouffement de l'indignation politique au lieu d'un renforcement de la lutte, ce qui expliquerait en partie le déclin de *La Asociación* ? En voulant à tout prix se transformer en un mouvement politique, ou une *Street Organization* comme l'écrivent Brotherton et Barrios, est-ce que les Ñetas n'ont pas aussi permis un *asséchement* de la colère politique et une *mise au pas* de leur revendication selon les normes acceptées ? À Barcelone, la pression exercée sur les membres par l'étiquetage de *Banda Latina* et de ses adjectifs de « violents », « non-

[543] Dans Schneider, Cathy Lisa, 2014. *Police Power and Race Riots: Urban Unrest in Paris and New York*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

[544] Philippe Bourgois note à ce titre comment la violence intime dans les quartiers défavorisés –exercée par les habitants de ces quartiers contre eux-mêmes- masque et légitime une violence structurelle invisible et politiquement liée aux politiques sociales et économiques punitives de l'administration Reagan. Bourgois, Philippe. *Op. Cit.,* 2012.

[545] Nous nous disciplinons nous-mêmes, indique Bourgois, à devenir ce que nous pensons vouloir être, en nous appuyant sur les discours éthiques et moraux à disposition. Bourgois, Philippe. *Op. Cit.,* 2012. p 38.

contrôlés », « sauvages » n'aurait-elle pas eu pour effet de pousser à une prise de contrôle des leaders et d'un rétablissement d'un comportement normé ? La légalisation de *La Asociación* et sa reconnaissance institutionnelle n'a-t-elle pas eu pour effet l'aplanissement d'une part de la radicalité politique et le contrôle accru de l'exposition émotionnelle de ses membres ? Dans le South Bronx, le discours sur la revalorisation urbaine du quartier depuis les émeutes des années 1970 a permis d'exclure toute expression de rage politique car injustifiée politiquement. Les montages financiers et organisationnels complexes des *Non Profit* ont par ailleurs investi le champ d'une politique de la responsabilité de laquelle les Ñetas sont exclus mais à laquelle ils essaient d'être intégrés en donnant des gages de respectabilité et de contrôle sur soi. L'importance de l'affect dans le contexte urbain est corroborée par les effets de catégorisation entre et dans les groupes –Latin Kings et Ñetas, Ñetas entre eux- autour justement des émotions et de leur contrôle. Lorsque le sort des Latin Kings est mis sur le compte de leur tendance à être prétentieux plutôt que sur les effets structurants de leurs conditions de vie c'est bien à un critère de jugement et non plus à une critique politique des inégalités que l'on a à faire. Ces évaluations d'adéquation émotionnelle, comme le note Ramos-Zayas[546], tendent à cacher les aspects structurants des inégalités urbaines. À un autre niveau, lorsque Bebo apprend que Mikey n'a pas réussi à obtenir le travail pour lequel il lui a fait une recommandation, c'est à une critique des capacités émotionnelles personnelles qu'il se livre et non à une reconnaissance des inégalités structurantes qui encadrent et façonnent la vie de Mikey. Ainsi, si ce dernier n'a pas réussi l'entretien, c'est parce qu'il s'est « laissé aller » et qu'il n'est pas « responsable ». Cette rhétorique d'adéquation émotionnelle est alors productrice d'exclusion –que ce soit l'exclusion d'un groupe ou d'une personne- et ne permet pas en retour de politiser les enjeux. Les Ñetas mobilisent eux-mêmes un tel discours tout en en subissant les ravages et les contradictions.

C'est donc dans une forme de tension que s'inscrit ce contrôle de soi. À la fois prise de possession de ses propres moyens –individuellement et collectivement- et contrôle voire étouffement des moyens politiques. L'ambiguïté de la lutte et de la position Ñetas se trouve résumée entre ces deux points. Elle est source de tensions, de frustrations, tout en générant une forme de violence ressentie par les membres dans leur expérience quotidienne.

[546] Ramos-Zayas, Ana Y. 2012, *Op. Cit.*

Conclusion de partie 3 :

Les *moyens* de la vie *juste*. Éthique et critique politique

La troisième partie a été l'occasion de repenser la crise et la transformation, dont il a été question dans la partie précédente, non pas du point de vue de l'institution collective, mais de celui des membres.

Dans le chapitre sept, je me suis intéressé au *Grito*, la cérémonie spirituelle des Ñetas. L'analyse des situations de *Grito* permet à la fois de rendre compte des rapports de force internes dans chaque *capítulo* –Qui dit quoi ? Qui organise le *Grito* ?- et de la situation de relégation sociale et politique qui est celle des Ñetas dans les villes. Pour autant, le *Grito* est une façon de faire territoire que j'ai qualifiée de contestataire. Le *Grito* fournit aux membres un espace où s'affirme leur rôle social et où se développe une compréhension du monde dans lequel ils évoluent. La cérémonie offre ainsi une machinerie conceptuelle permettant de comprendre la place des individus dans la société –et d'en développer un discours critique- en leurs fournissant des connaissances, un répertoire et un système de valeurs.

Le chapitre huit a été l'occasion de revenir sur les normes Ñetas. J'ai cherché à comprendre ce dont les règles sont le lieu. Tout d'abord, d'un point de vue constitutif, en montrant que ces normes sont une forme de contrat social. Puis d'un point de vue herméneutique, en montrant que l'interprétation de ces règles permet aux Ñetas de développer des pratiques de perfectionnement de soi. Ces normes, si elles ne constituent pas totalement la possibilité d'une vie affranchie du droit et de l'institution étatique, permettent l'émancipation de l'individu –en collectif- dans le travail sur soi et la mise en pratique d'une forme de vie collective. En réinterrogeant la notion de crise, j'ai ainsi montré qu'elle est centrale dans ce processus, puisqu'elle devient le lieu d'action et de sens. La crise est une norme en soi, une *expérience en cours* et un *état durable*. Réappropriée, elle est alors le vecteur d'une transformation collective autant qu'individuelle.

Dans le chapitre neuf, à partir du *Corazón*, j'ai montré comment le passage à la *Junta central* a été l'occasion d'une redistribution des sentiments et comment ce processus a constitué un *locus* d'affirmation du pouvoir. J'ai ainsi décrit le contrôle et la redirection de la colère individuelle en une colère politique au service de la lutte collective. J'ai alors parlé de la définition d'un *répertoire émotionnel* accompagnant celle d'un répertoire d'action. J'ai aussi

analysé les pratiques de valorisation auxquelles donnent lieu les lettres, les discussions ou les *Grito*s, et qui vont de pair avec le travail de perfectionnement de soi décrit dans le chapitre huit. Ces pratiques permettent de gérer les tensions liées à la lutte et de rediriger les frustrations. Au total, la transition est aussi le résultat d'une redistribution des sentiments et un contrôle des affects.

Pour autant, cette redistribution des sentiments n'a-t-elle pas eu pour effet d'établir une série de comportements normés, s'alignant sur les impératifs de contrôle de la personne et d'adéquation émotionnelle ? Par ailleurs, ce travail sur soi peut être pris comme un repli sur soi, alors même que *La Asociación* expérimente une forme de déclin. Dans ce contexte, les Ñetas n'ont-ils pas transformé leur lutte politique en lutte interne, où l'individu pris en charge par le collectif est remanié pour mieux s'adapter à la société ? En somme, la « pacification » effacerait la lutte politique et constituerait une forme d'assujettissement. Ce « souci de soi » que décrit Foucault ne serait pas en fait « résistance intime » mais repli sur le monde privé et l'être individuel. C'est la critique de Michel Agier qui indique que tant que la résistance est intime, elle sort de la sphère publique et est de fait « largement secrète sinon illusoire ». Nous serions alors dans une forme d'assujettissement et de contrôle réflexif, qui s'exerce, nous dit Mathieu Potte-Bonneville[547] « de soi par soi », où les membres *se* surveillent et *se* punissent[548] dans toute les sphère de la vie –affective entre autres-.

D'un autre côté, la pratique herméneutique des normes aurait pour but de dépasser la fonction morale de ces dernières pour chercher à développer une réflexion sur la vie *juste* et une quête éthique. Cette pratique interprétative devient ainsi une « herméneutique de soi », connaissance de soi. Elle est –selon Foucault[549]- une « esthétique de l'existence », comme une éthique que le sujet découvre peu à peu et par laquelle il se découvre lui-même. L'anthropologue Jarrett Zigon fait d'ailleurs remarquer que c'est précisément à des moments de crise que l'éthique intervient[550]. L'anthropologue néo-zélandais Michael Jackson propose ainsi, dans son

[547] Dans Agier, Agier, Michel. "Penser le sujet, observer la frontière: le décentrement de l'anthropologie" *Homme [L'Homme]*, 2012, 51–75.
Potte-Bonneville, Mathieu, 2010, « Individualisation et subjectivation : remarques à partir de Michel Foucault » In Corcuff, Philippe, Christian Le Bart, François de Singly, and Colloque de Cerisy, eds. *L'individu aujourd'hui: débats sociologiques et contrepoints philosophiques*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.
[548] Michel Agier, *Op. Cit*., p 61
[549] Foucault, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Editions Gallimard, 1994. Dans Michel Agier, *Op. Cit*., p 61
[550] Zigon, Jarrett. *Morality an Anthropological Perspective*. Oxford; New York: Berg, 2008.
Cité par M. Jackson : Jackson, Michael, Emmanuel Mulamila, Roberto M Franco, and Ibrahim Ouédraogo. *The Wherewithal of Life Ethics, Migration, and the Question of Well-Being*. Berkeley: University of California Press, 2013.

approche d'anthropologie existentielle, de se concentrer sur la question de « sagesse pratique » dans la vie de tous les jours. L'éthique serait alors, nous dit-il, intersubjective, définie dans la relation d'une personne à l'autre, comme d'un président à un membre. L'éthique se détache de l'alignement à des normes morales pré-données –comme les normes du *liderato* par exemple- et trouve écho dans les discussions collectives –les moments de *Grito*[551] ou les négociations des *mesas disciplinarias*-. Mais elle devient aussi la lutte de chaque membre au quotidien, entre les impératifs de la vie et les meilleures solutions pour y faire face. Cette poussée vers l'éthique, dans laquelle semblent entrer les Ñetas, ouvre la possibilité d'une sortie du groupe, puisque les membres peuvent *emporter* avec eux une *forme-de-vie*, c'est à dire une réflexion sur la vie, qui n'a plus besoin d'être collective, mais est individuelle. *La Asociación* leur a transmis un sens d'être au monde qui devient une lutte individuelle de tous les jours, et qui tend à se détacher du collectif.

> SPADE : Tant que tu peux porter cette vie et l'appliquer dans ta vie de tous les jours, alors, tu es un Ñeta du cœur, depuis le *Corazón*.

L'émancipation Ñeta serait coincée entre deux pôles. Le contrôle de soi, qui risque de n'être qu'un assujettissement et de produire un effacement du politique. Et une forme d'éthique de tous les jours, échappant à la critique du politique en lui préférant l'adaptation et finalement peut être aussi l'acceptation des évènements tels qu'ils arrivent[552].

-

Mais il pourrait être rétorqué, en suivant la philosophe Judith Butler, que l'éthique et la politique tiennent ensemble dans une compréhension du fait de vivre que se donnent collectivement les Ñetas. En se demandant comment il est possible de mener une vie bonne dans une vie mauvaise, Butler rejoint Adorno qui souligne la difficulté « à trouver une voie pour suivre une vie bonne pour soi et en tant que soi, dans le contexte d'un monde plus vaste et structuré tout entier par l'inégalité, l'exploitation et les diverses formes d'effacement ».

[551] Jackson cite Fasching, Dechant et Lantigua qui indiquent que la première et la plus persuasive façon dont les traditions religieuses ont formée une conduite éthique a été à travers les récits d'histoires et les pratiques spirituelles ». Il est intéressant de noter la similitude avec *La Asociación*. Jackson, Michael, Emmanuel Mulamila, Roberto M Franco, and Ibrahim Ouédraogo, *Op. Cit.* 2013

[552] M. Jackson note ainsi que la lutte des trois migrants dont il retrace la vie dans son livre, est d'accepter « *events as they transpired* » p225 et rajoute en citant , « *for most people in the world, « endurance is fundamentally far more important than happiness* » p225. Jackson, Michael, Emmanuel Mulamila, Roberto M Franco, and Ibrahim Ouédraogo, *Op. Cit.* 2013

C'est que la définition par les Ñetas d'une vie *juste* se fait à l'intérieur d'un moment historique qui influence, conditionne, la question elle-même[553]. De ce fait, la forme-de-vie est elle-même une critique des conditions de vie. Judith Butler note ainsi que pour que la question -« *Comment est-ce que je vis cette vie à l'intérieur de la vie, c'est-à-dire, dans les conditions qui structurent désormais nos vies ?* »- soit supportable et puisse « *tracer un chemin que je pourrai suivre* », « *le monde doit être structuré de manière telle que ma réflexion et mon action ne soient pas seulement possibles, mais efficaces* »[554]. Or c'est justement ce que l'herméneutique Ñeta permet, en n'étant pas seulement interprétation, mais mise en pratique de la forme-de-vie. Les Ñetas agissent sur leur vie en la transformant et en pratiquant la vie même que contient la question : qu'est qu'une vie juste ? La forme-de-vie se veut une réponse. C'est en soi –et pour soi pourrait-on ajouter- une critique politique[555]. La forme-de-vie qui mène à une vie *juste* se conjugue donc dans une opposition critique aux contraintes de la *vie mauvaise*[556]. Ce serait ainsi, dans une mise en pratique *d'être et de vivre dans le monde* que se fait la critique politique. En pratiquant une forme d'herméneutique liée à la transformation de soi, les Ñetas se donnent ainsi –reste à savoir s'ils y réussissent toujours- les moyens[557] d'une vie juste. Pour les Ñetas, la transformation est en ce sens critique d'une vision punitive et coercitive de la société et de la personne. Ils posent, en tentant de mettre en pratique, non seulement la conception de ce qu'est le *juste*, de ce que c'est que de vivre et de ce qu'est la vie. En s'inscrivant dans les pas d'Agamben, il pourrait être dit que ce qui est en question dans la vie Ñetas devient dès lors une « transformation du canon même de la pratique humaine »[558].

-

[553] Adorno indique, comme le relève Butler, qu'une « *conduite éthique ou une conduite morale ou immorale est toujours un phénomène social –en d'autres termes, il est absolument absurde d'évoquer une conduite éthique ou morale sans prendre en compte les relations que les humains entretiennent, et un individu qui n'existerait que pour lui-même n'est qu'une abstraction vide* », p59 Butler, Judith, and Martin Rueff. *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*. Paris: Payot & Rivages, 2014.

[554] Butler, Judith, 2014, *Op. Cit.* p60

[555] Judith Butler note ainsi : *« je ne saurais affirmer ma propre vie sans évaluer de manière critique ces structures qui évaluent différemment la vie même. Cette pratique de la critique est telle que ma propre vie a partie liée avec les objets que je réfléchis* ». Butler, Judith, 2014, *Op. Cit.* p68

[556] Butler cite Adorno, *« le parcours qui commence par une question morale sur la manière dont il nous faut poursuivre la vie bonne s'achève par la revendication qu'il faut résister à la vie mauvaise si on veut poursuivre la vie bonne* ». Butler, Judith, 2014, *Op. Cit.* p102

[557] J'emprunte le terme « moyen » au titre de Michael Jackson : *The Wherewithall of Life. Ethics, Migration, and the question of Well Being*.

[558] Agamben, Giorgio, and Joël Gayraud. *De la très haute pauvreté: règles et forme de vie*. Paris: Payot & Rivages, 2011.

Il faut cependant prendre garde à la tentation de former des touts systémiques. Comme l'indique Hannah Arendt, nous sommes tous pris dans une dialectique existentielle entre souffrir –où nous sommes les sujets des actions des autres- et l'*agency* dans laquelle nous apparaissons être les auteurs de nos propres vies. La tension que vivent les Ñetas est ici.

Epilogue

> « La déléguée du gouvernement à Madrid, Cristina Cifuentes, a décidé d'appliquer la loi sur les étrangers pour décapiter les *banda latina* dans la région. ». *El Pais*, 24 février 2015[559].

> « Sur les 34 personnes en attente d'expulsion, 12 appartiennent aux Ñetas, huit aux Trinitarios, sept au Dominican Don't Play (DDP) et cinq du Latin King. Les deux restants sont membres des Maras. ». *El Pais*, 12 mars 2015[560].

Madrid, 14 mars 2015

Le week-end du 1er mars, le Padrino vient me rendre visite à Madrid. La semaine avait été marquée par la nouvelle des arrestations puis des expulsions d'un nombre important de jeunes *latinos*, parmi lesquelles 12 Ñetas. Arrivant par le bus de nuit, le Padrino me rejoint chez moi fatigué et préoccupé. En plus de cette mauvaise nouvelle, les Ñetas à Madrid risquent d'entrer dans une guerre interne, opposant deux *capítulo*s importants de la ville. Afin d'éviter ces divisions, Le Padrino veut rencontrer les présidents des *capítulo*s les plus importants pour leur faire entendre raison. Au cours de son séjour à Madrid, il réussit, par l'intermédiaire de ses amis à la mairie de Barcelone, à entrer en contact avec les agents municipaux de Madrid en charge des jeunes de rue. Le dimanche matin, il organise une réunion avec une structure privée, contactée par la mairie, et trois présidents de *capítulos* madrilènes, en espérant légaliser à terme *La Asociación* à Madrid.

Cela fait déjà plusieurs mois que nous ne nous sommes pas vus. En pleine écriture, mes séjours à Barcelone se sont faits de plus en plus rares et le Padrino est accaparé par son *capítulo*. En quelques mois, ce dernier s'est agrandi, comptant maintenant une douzaine de nouveaux membres. Ils vivent ensemble dans un appartement occupé illégalement qu'ils ont

[559] País, Ediciones El. "Cifuentes inicia la expulsión de los líderes de bandas latinas." *EL PAÍS*, February 24, 2015. http://ccaa.elpais.com/ccaa/2015/02/24/madrid/1424802321_300265.html.
« La delegada del Gobierno en Madrid, Cristina Cifuentes, ha decidido aplicar la Ley de Extranjería para descabezar las bandas latinas en la región. ».

[560] País, Ediciones El. "Cifuentes ordena la expulsión de 34 cabecillas de bandas latinas." *EL PAÍS*, March 12, 2015. http://ccaa.elpais.com/ccaa/2015/02/25/madrid/1424888973_197856.html.
« De los 34 individuos pendientes de expulsión, 12 pertenecen a los Ñetas, ocho a los Trinitarios, siete a los Dominican Don't Play (DDP) y cinco a los Latin King. Los dos restantes son integrantes de Las Maras. ».

« ouvert » en dévissant la serrure. Séparé de sa femme, le Padrino reçoit son fils une semaine sur deux. Il demande alors à ce que tous les membres du *capítulo* rangent le salon, ne fument pas et ne boivent pas devant l'enfant. Le *capítulo* participe à des journées de formation organisées en partenariat avec la mairie, et la plupart des membres ont repris le chemin de l'école ou trouvé du travail. Toujours sans papiers, Le Padrino ne parvient pas à trouver un emploi stable et fait parfois l'intérimaire pour des compagnies de livraison.
Charlie a eu un enfant avec sa femme et s'est éloigné peu à peu des Ñetas, avec qui ils passent parfois des soirées. Juli a disparu de la circulation. Le *capítulo Toro Alado* a quant à lui perdu beaucoup de membres et n'en compte plus que six. Steven n'y est jamais revenu, mais il fréquente encore certains membres. *La Jeffa* a quitté son local et a décidé de ne plus être active. Le Padrino, avec qui elle était en conflit ouvert, ne sait ni où elle est, ni ce qu'elle fait.
Bebo, quant à lui, a été sommé par le leader portoricain Papi Caro de redevenir actif dans le *capítulo* du New Jersey s'il continue de prendre part à ses activités. De plus en plus malade et incapable de payer le loyer de son logement social, il a fait déménager sa famille chez ses parents. Lors de nos derniers échanges, Mikey se montre plus sympathique, me demandant même lorsque je compte revenir les voir. Il a décidé de devenir artiste indépendant et publie fréquemment des photos et des vidéos qu'il a réalisées. Le projet de réunion mondiale qu'il a essayé de monter avec les Ñetas en Espagne, au Chili et en Équateur semble encore loin d'aboutir. Tony a réussi à obtenir un diplôme de travailleur social, et Smokey est parti rejoindre un oncle en Floride. Depuis les évènements de Ferguson, Dips s'est impliqué dans les campagnes contre les brutalités policières. Il a monté un collectif pour mettre fin à la « *broken window theory* » et est souvent appelé par les médias pour présenter son travail.
En Équateur, Daniel continue à être plus ou moins actif et publie régulièrement des photos sur les réseaux sociaux. Léon n'a pas réussi à revenir en Espagne, mais travaille maintenant pour un *bon salaire*. Il commence à se refaire une vie à Guayaquil, tout en désirant retrouver sa fille à Barcelone.

Au moment où je finis d'écrire, nous n'avons jamais reparlé de mon initiation avec le Padrino et les choses sont restées en suspens. Peut-être parce qu'il était trop occupé à Barcelone et moi à Madrid. Il n'est pas possible d'écrire sur la vie des autres sans être dans un compagnonnage très proche, qui s'accompagne parfois de distance, de recul critique, mais qui est tout de même une forme compagnonnage.

Conclusion
Imagination et *Monde*

Il pourrait paraître étonnant qu'une étude des Ñetas débute par l'analyse de leur déclin. J'ai choisi en effet de consacrer la première partie de cette thèse à la description de ce que *La Asociación* n'est plus. Il y a au moins deux raisons à cela. En premier lieu, j'ai voulu me défaire d'une mythologie qui entoure communément les gangs et qui consiste à ne les voir que comme des épiphénomènes ou des organisations violentes apolitiques. En parlant du déclin, j'ai ainsi pu revenir à la fois sur la question de la durée, de l'histoire des Ñetas, et sur ce qui reste, après. Cet après justement, en constitue le substrat politique. Ce n'est qu'en sortant de la mythologie que j'ai pu entrer dans la vie des Ñetas. La deuxième raison est peut-être plus paradoxale, puisqu'elle est liée à un malaise pas encore tout à fait résolu, éprouvé à la fois pendant le temps du terrain et dans celui de l'écriture. Cette impression que le sujet même de mes recherches avait en quelque sorte disparu, en même temps qu'il m'était toujours fuyant. Les discours des Ñetas sur eux-mêmes me donnaient l'impression d'avoir à faire à un groupe qui n'existait plus que dans sa propre mythification, mais qu'il existait pourtant autre part quelque chose qui m'était interdit et qui avait autant à voir avec le passé et le présent de ce groupe, ou un passé présent dans la vie quotidienne des Ñetas.
J'ai ainsi fait le pari de pouvoir me tenir dans le *Monde Ñeta* pour en retracer la parole et la vie, en essayant de faire en sorte que cette vie ne se laisse pas enfermer par les écueils du récit –celui que l'on porte sur eux, et celui qu'ils ont sur eux-mêmes-. Écrire sur quelqu'un, c'est d'abord épuiser la mémoire que l'on a de lui, pour finalement le redécouvrir vivant, mais autre, à travers le processus d'écriture. Bebo et le Padrino sont ces personnes là que j'ai fréquentées et à la fois tout à fait différents. Changer leur nom est le premier signe de leur renaissance autant que l'assurance qu'ils ne soient pas reconnus. J'ai fait alterner les moments de vie et les moments d'analyse pour faire courir la vie à travers ces chapitres et reconstruire la vie, la ville, le *Monde* à partir de mon propre regard. Aussi, en partant du déclin, j'ai fait en sorte que l'histoire que je raconterai ne soit pas continue. Cette histoire s'organise plutôt qu'elle ne se déroule.

Plusieurs thématiques ont été abordées de manière transversale dans ce travail et elles en constituent les arguments centraux. Tout d'abord, j'ai décrit la transmission des logiques d'actions et des principes politiques des mouvements des années 1960 et 1970 à *La*

Asociación. La transmission d'un répertoire de luttes s'est faite conjointement avec la mise en place d'un répertoire émotionnel subséquent. Cet imaginaire de lutte se déploie à travers le *Monde Ñeta* pour être réadapté en fonction des contingences des divers contextes. La lutte Ñetas se heurte ainsi aux conditions de vie, de paupérisation et de marginalisation de ses membres et à son corolaire de violence.

Un premier point central de cette thèse a été de décrire le processus de constitution d'un *Monde Ñeta*, en creux, à partir de ce que j'ai appelé le *Pueblo Monde*, lui-même adossé à *l'histoire Monde*. Le *Monde Ñetas* est à la fois spatial et historique, horizontal et vertical. En portant une attention particulière à l'histoire Ñetas et à sa circulation, j'ai postulé que ce sont les histoires qui créent la géographie de ce monde, qui lui donnent existence et texture. L'anthropologue Arjun Appadurai[561] défend qu'il faut évacuer l'idée qu'il existerait une sorte de paysage spatial contre lequel le temps écrit son histoire ; ce sont au contraire les agents, les institutions, les acteurs qui font cette géographie, qui font ce monde. Ce point de vue permet d'être attentif à la façon dont les groupes génèrent des connaissances sur les géographies. Pour reprendre les principes de la sémiotique de Pierce[562], l'histoire des Ñetas telle qu'ils la racontent est elle-même et en elle-même une histoire de leurs transformations, de leurs rapports à l'État, de leurs circulations et des rapports internes, à un moment et dans une situation précise de crise. Ces histoires produisent continuellement le *Monde* dans lequel elles circulent et elles en sont en même temps des expressions fixes.

Le deuxième point central est la place que les Ñetas accordent à la transformation de *La Asociación*, que j'ai analysée à partir du concept de crise. D'une part, le *pueblo monde* se constitue par la transition d'une structure de type *street corner society* à ce que les Ñetas appellent la *Junta central*. Cette transition se fait par un retour à l'histoire de *La Asociación* qui fait entrer le groupe dans une forme de crise de sens. D'autre part, le récit que font les Ñetas de leur histoire s'ancre dans cette crise qui est sans cesse rappelée. La crise devient alors le moyen de ce retour à l'histoire, en en définissant les paramètres et l'objet. Plus encore, la crise devient la *texture* que les membres acceptent d'adopter, en prenant pour horizon une *forme-de-vie* qui se dégage d'une pratique interprétative des règles. Valorisation de l'intérieur, investissement et perfectionnement de soi, sont alors les moyens d'une telle transformation. La crise, qui permettait de définir ce qui fait histoire, permet alors aussi de définir les lignes d'une *vie juste*, calquée sur celle de Carlos. L'histoire omniprésente de ce

[561] Appadurai, Arjun. *Condition de l'homme global*. Paris: Payot, 2013.
[562] Dans Pedersen, David. *Op. Cit.* 2013.

dernier est elle-même réactualisée en une histoire de crises et de transformation, thématiques centrales de *La Asociación*.

Un troisième point important est la mise à jour d'une pratique de l'écriture dans *La Asociación*, par la découverte du *liderato*. Ce livre Ñeta et les conditions de sa découverte ont révélé l'existence du secret autour duquel s'enroulent certaines pratiques du groupe, comme les procédures de reconnaissance interne dans ce *Monde Ñeta*. Non seulement le livre (et sa transmission) donne une certaine consistance -puisqu'il existe dans chaque part de ce monde-, mais il atteste de l'existence et de la prise d'existence des Ñetas mêmes –et donc, finalement, de l'objet d'enquête-. La mise au jour du lien entre prise d'écriture et transformation/pacification -1994 pour New York, 2006 pour Barcelone- m'a permis de mettre en lumière une pluralité de moments d'écriture, attestant du caractère sans cesse changeant et en évolution –ou transformatif- de *La Asociación* en fonction de ses pôles.

Je reviendrai dans cette conclusion sur la nature de la crise et de la pacification, sur l'idée de *Monde Ñetas* qui a animé cette thèse, sur ses apports heuristiques mais aussi sur les illusions qu'elle peut contribuer à créer, avant de proposer en toute dernière conclusion une réflexion sur la place de l'imagination au sein de *La Asociación*.

- *Récit de crise et posture épistémologique*

Je n'ai pas tant fait une ethnographie de l'écriture Ñetas, qu'une ethnographie du passage à l'écriture, de la prise d'écriture. La distinction est de taille car dans cette situation de prise d'écriture s'impose le *sujet*[563] de parole Ñetas, à un moment et dans un espace donné, ou plutôt, à des moments pluriels et des espaces pluriels. Mon ethnographie a tenté de décrire les conditions de cette prise d'écriture et les relations de pouvoir qu'elle a participé à construire. En écrivant leur propre histoire, les Ñetas développent un récit fondateur et accèdent au rang des *communautés imaginées* décrites par Benedict Anderson. Ils naissent de ce qu'ils s'imaginent et de ce qu'ils écrivent. Ici, la concomitance avec le moment de crise interne que connaît *La* Asociación n'est pas anodine puisque c'est à ce moment que s'établit avec force par l'écriture la production de règles et de sens générés par les Ñetas eux-mêmes. Mais la crise est aussi un discours, repris par les Ñetas pour justifier leur transformation et accompagner la redirection politique du groupe. La crise devient le locus de l'histoire de

[563] J'emprunte la notion de sujet à Michel Agier, dans Agier, Michel. "Penser le sujet, observer la frontière: le décentrement de l'anthropologie" *Homme [L'Homme]*, 2012, 51–75.

Carlos en même temps que celui de la *vision* transformatrice des Ñetas. On observe un changement de registre de discours entre *La Asociación* de type *street corner* et *La Asociación* de type *Junta*. C'est ce que l'on voit dans le rapport au terme de « gang ». Dans ce nouveau récit de soi qui s'impose, les Ñetas indiquent qu'ils ne sont pas ces sujets-là que décrit le terme de gang, mais qu'ils sont d'autres sujets. A cet autre sujet est d'ailleurs adossée une conception transformative de la personne, comme pour répondre au langage sécuritaire ou du moins en établir, en miroir inversé, une critique. Ce discours sur la transformation, que j'ai appelé un discours sur la crise, est un discours performatif qui permet au groupe d'exister. Il existe sur une scène politique, en rendant le langage sécuritaire discutable –donc sujet à débats où des sujets débattent-. Il s'impose aussi en interne, lors de la scission où les groupes dissidents sont décrits comme des gangsters. L'image qui s'impose alors est celle d'un passé anarchique et violent –Bebo ou Spade me parlent en ces termes de la période pré-*Junta*- alors que j'ai montré que la *Junta central* exerce elle aussi une certaine forme de violence. Par ailleurs, d'autres formes de régulation et de codification de la violence existaient dans la période où *La Asociación* était un *street corner gang*. Le discours sur la crise est ainsi un récit dominant qui oblitère les rapports de forces qui ont permis la naissance de la *Junta* tout en légitimant la place centrale des nouveaux leaders.

Mais la crise est aussi le point de départ de l'anthropologie car la prise d'écriture signale la création d'une *pensée de l'objet* –les Ñetas- *par l'objet*. L'objet se constitue –et s'auto-constitue- à ce moment-là où quelque chose, à un moment donné, s'est produit. Pour le dire autrement, à un moment donné –de fait une pluralité de moments- des gens écrivent quelque chose sur ce qu'ils n'ont eux-mêmes pas vu naître et naissent –s'instituent, se pensent- ainsi comme groupe, et comme objet que l'anthropologue analyse. C'est alors que l'on peut décrire qui écrit, dans quel type d'espace et de situation-, à quel moment, pourquoi, comment et quel est le lieu de cette écriture. La crise devient alors pour l'anthropologue une situation de frontière et une situation d'enquête, car elle permet de révéler un entre-deux, comme un entre temps où se passe quelque chose. La crise, comme moment d'incertitude et de seuil, comme espace, moment ou « *monde d'entre deux* »[564] devient le point de départ de la réflexion de l'anthropologue. Il faut se décentrer sans cesse, défend Michel Agier, et partout chercher la limite de l'unité sociale, du lieu ou de la pratique observée. C'est pourquoi j'ai choisi de débuter ce récit par le déclin, point de départ pour penser le sujet. Car ce déclin est lui même le lieu du ressassement de ce discours sur la crise. La crise comme moment et situation

[564] Sur le dédoublement, l'entre-deux et le liminaire, voir Agier, Michel,. *Op. Cit*. 2012.

liminaire donne à voir les processus, les genèses, les contacts et les transformations. Le décentrement est politique au sens où « *il privilégie l'agir et le moment de basculement qui introduit un changement dans un ordre social donné, offrant ainsi la possibilité de voir et de comprendre le mouvement et le changement en train de se faire »*[565]. Il faut alors penser les déploiements, les façons dont les processus émergent et se transforment, transformant ceux à travers lesquels ils passent. C'est avec cette posture que j'aborde la question du *Monde Ñeta*, qui me pousse à penser les différents chemins de développement plutôt que les différentes existences au monde. La constitution du monde est donc un processus continuel.

- *La constitution du monde*

Face aux discours sur la criminalité mondiale des *Maras* ou des *gangs*, j'ai pris le parti de regarder ce qui, à l'intérieur même de ces groupes, pouvait être considéré comme un monde. Il ne s'agit pas de parler de monde comme de manières de vivre différentes et de se penser –qui serait particulières aux Ñetas-, mais plutôt de parler de géographies particulières du monde. D'espaces globaux peuplés d'histoires, de règles, d'espoirs et d'initiatives de luttes, en construction, en processus. En ce sens, le monde que j'ai décrit n'est pas clos, achevé et stable. Il est au contraire traversé de conflits, de luttes de pouvoir, de remaniements continuels. Il ne recoupe pas un système de pensée Ñeta autonome, mais de multiples pensées en cours d'élaboration. En somme, il n'*est* jamais et est toujours en *devenir.*

Il naît surtout dans –et de- l'imagination de ces hommes et femmes que j'ai côtoyés, et pour qui un message écrit à Guayaquil par un *hermanito* vient s'empiler sur ceux écrits à Barcelone ou empiler du sens sur la vie vécue à New York. Le *Monde Ñeta* serait cette géographie singulière qui existe pour eux, faite de leur propre *ligne*, *trame* et *maille*[566]. Plus qu'un réseau déjà constitué, fermé, je préfère l'image des lignes, qui exprime tout à la fois le déroulement permanent, les possibilités de croisements et de constitution de tramage. J'ai essayé de suivre les chemins de ce *Monde* où l'on peut dire que des histoires se déroulent et se ré-enroulent un peu plus loin encore, déplaçant avec elles des images, des personnes, des lieux de la relation. Ce monde est un processus historique, dont j'ai essayé de retracer la genèse –c'est-à-dire la façon dont il émerge, se transforme et transforme ceux qu'il traverse-. La ville fait figure de

[565] Agier, Michel,. *Op. Cit*., 2012. p 54.
[566] Je m'approprie ici le vocabulaire de Tim Ingold. Voir Ingold, Tim, and Sophie Renaut. *Une brève histoire des lignes*. [Bruxelles]; Le Kremlin-Bicêtre: Zones sensibles ; diff. les Belles lettres, 2011. Ainsi que Ingold, Tim, Philippe Descola, Michel Lussault, and Benjamin Fau. *Être au monde, quelle expérience commune ?: débat*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2014.

lieu d'intersections et de relations de ce monde, et j'ai essayé de décrire les usages particuliers du territoire, local et global, et la spatialisation de ce *Monde Ñeta*.

En s'appuyant sur les travaux de Benedict Anderson il serait possible de dire que ce *Monde* constitue une communauté politique imaginée. Il faudrait alors se demander ce que l'usage d'internet –puisque c'est le principal vecteur de communication de ce *Monde Ñeta*-, produit comme nouvelle communauté imaginée et notamment quelle est la place de la ville dans cet espace virtuel. Est-ce que le monde ne produit pas une communauté qui échapperait –ou tenterait d'échapper- aux obligations nationales et locales ? Ce que montre cette ethnographie des Ñetas, c'est que la ville –que ce soit New York, Barcelone ou Guayaquil- reste le lieu d'affirmation de l'existence politique du groupe. Cependant, vis-à-vis des exclusions, marginalisations et dominations que la ville contribue à produire, le *Monde* est aussi cet ailleurs producteur d'un sens. Avoir le monde en tête, c'est avoir, localement, une référence à un imaginaire autre. Mais ce monde existe dans un/des moment/s et un/des lieu/x précis. La métaphore du monde ne tient donc que lorsque celui-ci est pris en tant que situation, au sens ou quelque chose de commun est créé et où les parties s'accordent pour dire que quelque chose de commun se passe. Le monde est la situation de conscience de l'existence des autres et de la formation d'un commun. Puisqu'il est situationnel, le monde ne peut être une composition achevée, et je ne peux qu'en suivre les chemins. Il ne subsiste pas non plus au-delà de la situation. Des polarités de ce monde sont abandonnées ou perdent de leur force, comme l'évolution de la présence mondiale du *leader máximo* de Porto Rico à mesure que le *monde* se déplace vers l'Europe. Les histoires qui y circulent, changent et le rapport au temps se déplace. Elles sont écrites, puis réécrites, dans des moments particuliers, avec à chaque fois des forces particulières, des références différentes au passé. Une anthropologie attentive à cet objet monde, à cette situation monde, à la possibilité d'un monde commun, une anthropologie de la pensée monde et une anthropologie monde, est donc nécessairement ouverte car elle accompagne le mouvement. Surtout, parler de monde de cette manière permet d'aller à l'encontre de toute forme d'essentialisation et de montrer à la fois la porosité de ce monde avec d'autres, et le mouvement à l'intérieur même du *Monde Ñeta*. L'idée de *monde* a l'avantage de regrouper deux points de focales : à la fois la façon dont les Ñetas pensent et expérimentent leur commun qui est autre qu'un commun local et qui dépasse la ville où ils vivent ; et l'analyse des sciences sociales sur les phénomènes de globalisation et plus précisément la globalisation de la criminalité, en montrant qu'il faut aborder ces phénomènes avec souplesse.

- Illusions et limites d'un monde commun

Il convient cependant d'être attentif à ne pas sous-estimer notre propre propension à «l'illusion d'un monde commun ». R. Bertrand[567] en souligne le risque et se demande qui pense ce monde. Comme l'indique le philosophe Nelson Goodman, si les mondes sont autant faits que trouvés, alors connaître c'est autant refaire que rendre compte. Compréhension et création vont ensemble, et ce qui pose la question de l'écriture en ethnographie qui crée autant qu'elle recompose. Ma position d'interlocuteur doit être interrogée d'un double point de vue. Tout d'abord pour comprendre de manière réflexive mon parcours de recherche. Mais aussi pour re-interroger la dimension de circulation constante dans le monde Ñetas. En effet, durant mes quatre années de terrain, j'ai été celui qui, parmi tous mes interlocuteurs Ñetas, a le plus voyagé, me rendant à New York, Barcelone et Guayaquil. Bien entendu, l'histoire Ñetas est une histoire de migrations, entre Porto Rico et New York ainsi qu'entre Guayaquil et Barcelone. Des éléments, des philosophies, des écrits et des identités ont été transportés, réadaptés, discutés et il y a eu circulation. J'ai, par mes voyages, accentué cette circulation, en ramenant avec moi à Barcelone les sept livres au Padrino, ou en parlant avec les Ñetas du *capítulo* du Padrino des membres qui vivent aux Etats-Unis. Par ailleurs, en écrivant sur le *Monde Ñeta*, je renforce l'idée de son existence. Cependant, le Padrino ne m'a pas attendu pour parler avec Smokey à New York, ou Daniel à Guayaquil. Il m'a effectivement utilisé, comme vecteur de ses échanges, ce qui a contribué à les renforcer. Mais il a aussi très bien su faire sans moi avant, et il continue maintenant que je suis moins en contact avec lui. En mars 2014, le Padrino est invité à discuter d'un « *plan mondial de travail »* par Mikey, réunion où sont aussi présents divers leaders de *capítulos* du Chili et d'Équateur. La discussion se termine par une dispute entre le Padrino et Mikey, le premier reprochant au second de vouloir prendre le pouvoir. Cet épisode montre à la fois que le *monde Ñetas* est parcouru par des conflits, des rapports de force et est toujours en construction, qu'il faut tenir compte de ce monde, tout en nuançant son aspect centralisé et homogène.

Cependant, parler de *monde* peut faire entrevoir un univers clos, auto-cohérent s'appuyant sur des règles et des lois propres et ayant une spatialisation propre. Comme si le *monde Ñetas* pouvait être séparé des différentes sociétés et États, dans lesquels pourtant il évolue. Le risque est alors de faire exister un *monde* fermé. Pour éviter cet écueil, j'ai essayé de montrer

[567] Bertrand, Romain, 2013. « La tentative du monde : « histoire globale » et « récit symétrique ». In Granger, Christophe. *À quoi pensent les historiens ?: faire de l'histoire au XXIe siècle*. Paris: Éd. Autrement. Voir la réflexion de l'historien Roger Chartier : « Penser le monde. Mais qui le pense ? Les hommes du passé ou les historiens du présent ? ».

comment ce *monde* est le fruit d'un processus historique, en déclinant la façon dont il se construit et se reconstruit dans le temps. J'ai essayé de penser de manière processuelle le réseau et le territoire, en montrant ainsi les diverses teneurs et valeurs de ce monde dans chacun de ses plis. Pour rompre avec cette image d'univers clos, j'ai essayé à la fois de montrer comment le *monde* est traversé en son sein de conflits de pouvoir –qui se déclinent au fil du temps-, et comment il est adapté de manière différentielle dans ses relations aux divers États. Ainsi, il est important de rappeler que le groupe vient de devenir une *Non Profit* à New York, que *La Asociación* est légalisée comme association de jeunes à Barcelone alors que le sort de ses membres à Madrid est toujours guetté par la répression et l'expulsion, et que celui de ceux à Guayaquil reste incertain. Le *Monde Ñeta* est traversé par différentes relations à l'État, ce qui affecte bien évidemment les équilibres et rapports de forces internes. J'ai aussi décrit les différentes inscriptions des membres dans les sociétés dans lesquels ils vivent, ce qui a un impact –comme je l'ai montré dans le chapitre 2- sur la constitution du groupe.

Pour autant, à écrire le *monde Ñeta* j'ai peut-être moins mis en avant l'extérieur de ce monde. Plusieurs points, sur lesquels je n'ai pas insisté, éclaireraient ainsi cette analyse et permettraient de dessiner plus largement l'environnement qui structure l'action et le discours Ñeta :

Tout d'abord la question de l'immigration. Les circulations à l'intérieur de ce *monde Ñeta* s'appuient sur de grandes vagues d'immigrations. D'abord l'immigration portoricaine à New York dans les années 1970-1980, puis l'immigration équatorienne en Espagne au début des années 2000 et enfin l'immigration équatorienne en Amérique latine avec la crise économique européenne à partir de 2008 –immigration qui n'est pas *de retour* puisque nombre d'équatoriens ne retournent pas forcément vivre en Équateur, ce qui a permis, par exemple, le développement des Ñetas au Chili-. Si j'ai peu traité cette dimension, c'est parce que l'immigration -les expériences et les histoires qui entourent ce phénomène- est absolument absente des discussions, tant avec les Ñetas de New York qu'avec ceux de Barcelone. Lors du *Grito* du 30 mars 2014, j'ai ainsi été surpris que, parmi tous les mots clefs écrits au marqueur sur les pancartes affichées au mur, aucun ne soit lié à l'immigration. Peu de Ñetas en Espagne ont abordé d'eux-mêmes ce sujet, et ils furent pour la plupart assez peu diserts lorsque je posais la question. Pour autant, le *Monde Ñeta* s'est construit à travers ces grandes vagues migratoires et ne peut se comprendre que dans cette histoire large.

Un deuxième thème qui n'a pas été abordé de manière frontale est celui de la question raciale dans les conditions de vie des Ñetas et dans la structuration de *La Asociación*. Encore une

fois, si la question est bien présente dans les dénonciations des brutalités policières par exemple, elle reste en retrait et largement non analysée par les Ñetas eux-mêmes. La question raciale est revenue en force lors des évènements tragiques de Ferguson ou des manifestations à la suite de la mort de Eric Garner à New York. Les Ñetas de New York se tiennent à distance d'autres mouvements, comme *Occupy Wall Street* par exemple, qu'ils considèrent comme des mouvements de *petits blancs* qui les concernent peu. Mikey me dit ainsi lors d'une occupation de rue *No Cop Zone* que les groupes de radicaux blancs sont leurs alliés mais restent étrangers à leurs préoccupations et à leurs conditions de vie. J'ai surement fait partie de ces *alliés blancs* pour les Ñetas, bien que mon statut de *Frenchy* m'ait permis de m'extraire plus facilement des liens raciaux structurant la société américaine. N'en faisant pas partie, j'étais pour eux une sorte d'*in between*. Pas vraiment extérieur, mais pas vraiment un américain blanc non plus. Si cette dimension raciale est mobilisée par les Ñetas lors des manifestations de rue, elle ne représente cependant pas une préoccupation de premier plan, peut-être justement parce que cette question est si présente qu'elle devient évidente.

Enfin, le rapport des Ñetas portoricains et new-yorkais vis-à-vis du statut colonial de Porto Rico a aussi été sous évalué dans ce travail. Les enjeux de lutte de *La Asociación* ont été clairement établis lors de son émergence dans les prisons portoricaines autour de la demande de l'indépendance de l'île. La philosophie de Carlos, largement influencée par des militants pro-indépendantistes, a toujours articulé la question des droits des prisonniers et celle du statut de Porto Rico, deux questions difficilement dissociables. Dans les années 1990, les manifestations autour de la violence policière se structurent autour des réseaux militants pro-indépendantistes, dont Richie Perez et Panama Alba font activement partie, de même que Bebo. Dans mes discussions avec les Ñetas à New York, la question coloniale est toujours présente. Cependant, elle reste dans une sorte d'arrière plan théorique et ne s'accompagne pas d'action politique directe. Les *Gritos* dédiés à Oscar Lopez véhiculent bien un message indépendantiste, mais qui reste en arrière plan, derrière la dénonciation de l'État carcéral coercitif –bien que de fait, il soit difficile de séparer l'une et l'autre dénonciation-. Je n'ai pas voulu donner trop de poids à la pensée politique de Carlos –ce qui fera l'objet de futures recherches pour justement analyser cette articulation théorique chez ce leader-, préférant lire sa présence dans les actions et les récits des membres aujourd'hui. La revendication indépendantiste constitue une sorte d'éponge à toutes les revendication, sans jamais être mise en avant. Ainsi, la violence policière à l'égard des portoricains, la précarité économique de ces derniers ou encore le racisme de la société américaine, sont tous reliés dans la dénonciation du statut colonial de Porto Rico, sans pour autant que cette dénonciation soit

l'objet d'actions et de récits mis au premier plan. Ce n'est pas si étonnant à New York où, de manière générale, j'ai trouvé que ces revendications étaient reléguées à un passé politique toujours présent mais jamais réellement actualisé. Par ailleurs, cette lutte indépendantiste est clairement absente des discussions en Espagne ou en Équateur. Elle fait partie d'un imaginaire politique, mais au même titre que la lutte des Mapuches contre l'État chilien, ou de l'image de Che Guevara. Au delà de la prise en compte de la question indépendantiste chez les Ñetas, je n'ai moi-même pas pris frontalement la question coloniale dans mon analyse des conditions de vie des Ñetas, du moins à New York. Même si ces derniers n'en font pas un objectif de lutte clair et de premier plan, j'aurais pu essayer de comprendre comment leurs conditions de vie sont structurées par ce rapport particulier. C'est la limite d'une étude multi-située et de cette idée de *monde* que de ne pas pouvoir aborder chaque site avec cette qualité de finesse et tendre à regarder ce qui regroupe.

Ces trois points –colonialisme, migration, racisme, pour le dire rapidement- sont autant de facteurs structurants de la pensée et de l'action Ñeta ainsi que des conditions de vie des membres. Ce sont aussi trois thématiques abordées par les travaux sur les gangs depuis les années 1960 et qui ont donc été largement traitées. Les Ñetas en Espagne sont par exemple étudiés sous le terme de *Banda Latina* recouvrant ces trois thèmes–équatoriens en Espagne ethnicisés comme des tributs venant investir l'ancien pays colonial- J'ai cherché de mon côté à décentrer le regard.

Du point de vue de l'ethnographie, il manque à cette description du monde une réelle prise en compte de la ville de Guayaquil. Mon court terrain ne m'a permis que d'en apprendre davantage sur Barcelone et New York, en confrontant mes résultats d'analyses à un autre univers. Mais le temps déjà long de mon terrain ne me permettant pas de continuer plus encore, il m'a fallut me passer de cette ambition d'une ethnographie *à part égale*[568]. La prison fait partie de ce coin sombre de mon ethnographie, pour des raisons d'accès pratiques. Finalement, le grand absent de cette histoire du *Monde Ñeta* est l'île de Porto Rico, à la fois Carlos et les leaders actuels. Il m'a semblé plus judicieux de laisser l'île où elle était, à savoir dans l'imaginaire des membres que j'ai côtoyés. J'aimerais dans mes prochains travaux retracer la vie de Carlos, non pas à la manière d'une biographie, mais en reprenant les trajets de Bebo, Spade ou Dips quand ils partirent en *pèlerinage.* Il s'agirait de raconter la vie de Carlos, à travers divers point de vue, établis à différents moments et en divers lieux. De

[568] Je reprends ici le titre du livre de Romain Bertrand, qui appelle de ses vœux à une histoire à part égale contrastant avec l'européocentrisme d'une *histoire-monde* s'écrivant depuis l'Europe. Cf. Bertrand, Romain. *L'histoire à parts égales: récits d'une rencontre Orient-Occident, (XVIe-XVIIe siècle)*, 2014.

prendre en compte à la fois ce que Daniel, à Guayaquil, ou le Padrino, à Barcelone, disent d'un homme dont l'histoire sert de moteur à *La Asociación*. Cette vie justement fait intervenir à la fois la question du droit des prisonniers, l'histoire politique des mouvements indépendantistes portoricains et elle fait converger les questions de race, de classe et de genre. La méconnaissance de cette histoire rend visible le travail de sa neutralisation par certaines élites portoricaines indépendantistes qui enfermèrent Carlos dans l'archétype du *bandito*.

- *Politique de reconnaissance et pacification : quel horizon de lutte ?*

Pendant la rédaction de cette thèse, j'ai appris que les Ñetas de New York étaient devenus un groupe *Non Profit*. En 2014, lors d'une réunion par Skype avec les groupes au Chili, en Équateur et à Barcelone, le *capítulo* new yorkais avait demandé à ce que tous les *capítulos* dans le monde fassent de même et deviennent *legit*[569]. En mars 2015, le Padrino convainc certains leaders de *capítulos* à Madrid. Ce courant à l'intérieur de *La Asociación* ne s'est pas imposé sans conflits et est la cause de scissions. Une grande majorité de Ñetas équatoriens restent méfiants vis-à-vis d'une telle ouverture et critiquent ouvertement les positions du Padrino. Pourtant, c'est à Guayaquil qu'un membre des Ñetas a été élu conseiller municipal. Ces *incorporations* en tant qu'associations[570] vont nécessairement de pair avec un processus de pacification, comme ce fut le cas à Barcelone en 2006, mais elles marquent aussi un tournant dans la politique des États espagnol et américain qui reconnaissent ces groupes comme partie prenante de la communauté civile. Plus encore, à Barcelone, les Ñetas deviennent dès lors des interlocuteurs légitimes. Inversement, les Ñetas doivent reconnaître les États et leurs institutions comme légitimes. La police -mais aussi la municipalité- devient un interlocuteur dans les résolutions de conflits, comme je l'ai montré avec le Padrino. Mais dans quelle mesure cette pacification et cette reconnaissance ne constituent-elles pas une domestication et une absorption de la critique radicale que proposaient les Ñetas dans et par les États ? En négociant une reconnaissance légale, comme association de jeune ou *Non Profit*, les Ñetas acceptent d'abord de reconnaître les termes mêmes et le champ sémantique de l'État –des États-. À ce titre, à Barcelone, le groupe doit même changer de nom afin d'entrer dans le registre légal des associations de jeunes, passant de *Asociación pro derechos del confinado Ñeta*, plus connue par les membres sous le nom de *La Asociación Ñeta*, à

[569] Légale ou officielle
[570] J'utilise, pour simplifier l'écriture, le terme générique d'association pour désigner à la fois les *Non Profit* étatsuniennes et les associations de jeunes barcelonaises, tout en étant conscient que chaque terme recouvre une diversité de statuts.

Asociacon sociocultural, deportiva y musical de Ñetas[571]. Ce changement de nom a un impact qui dépasse le champ sémantique puisqu'il efface et neutralise la critique politique de *La Asociación* qui, comme son nom d'origine l'indique, milite pour les droits des prisonniers, et devient une association socio-culturelle, sportive et musicale. Les Ñetas sont renvoyés à une identité culturelle qui, si elle est revendiquée *seulement et pour elle seule,* tend à les essentialiser ; la remise en cause du système capitaliste est neutralisée au profit de cette dimension culturelle. Aux Etats-Unis, si le nom ne change pas lors de l'incorporation[572] des Ñetas en *Non Profit*, le mouvement s'est lui-même renfermé dans une lutte identitaire exclusive, au détriment parfois de ses anciennes revendications sociales et économiques plus universelles, déjà formulées par Carlos dans sa critique du capitalisme et de l'impérialisme américain. Par ailleurs, cette reconnaissance s'est faite par la mise en place d'une élite au sein des Ñetas, capable de négocier et d'interagir avec les divers service de l'État et surtout, de contrôler ses propres membres. Enfin, cette reconnaissance est asymétrique puisque, depuis 2008, date de l'incorporation des Ñetas par la Catalogne, plusieurs arrestations et expulsions de Ñetas se sont produites. De ce fait, un changement du *modus operandi* des formes de contrôle et de relation avec les groupes tels que les Ñetas s'opère à l'échelle des deux villes que sont Barcelone et New York, passant d'une forme de domination et de répression ouverte à une forme de gouvernance qui utilise la reconnaissance et l'accommodation comme médium[573]. Or cette transformation est accompagnée par les Ñetas eux mêmes –ou certains d'entre eux dont les leaders qui en bénéficient- qui *s'auto-essentialisent* comme à New York en ne revendiquant plus qu'une version culturelle-identitaire de la lutte et en cherchant une *vérité* de leur propre histoire. C'est la critique qui a été proposée en troisième partie de cette thèse du mouvement de retournement vers l'intérieur qui pourrait mener au repli identitaire. En essayant d'échapper aux définitions assujettissantes de l'État, est-ce que les Ñetas n'ont pas tourné le dos à la critique politique pour se replier sur eux ? Les Ñetas développent-ils une nouvelle manière de faire de la politique ou est-ce que tout cela ne développe pas au contraire une sortie de la politique ?

---

[571] Nom indiqué sur le Registro de entidades jurídicas de Catalunya el 15 de marzo de 2007. Voir aussi País, Ediciones El. "La banda latina Ñetas se constituye en asociación cultural." *EL PAÍS*, June 1, 2007. http://elpais.com/diario/2007/06/01/catalunya/1180660048_850215.html.

[572] Le terme d'*incorparation* est d'ailleurs utilisé dans le langage juridique lorsqu'une structure devient une Non-Profit, d'où le diminutif de Inc. dans la désormais « Asociacion Pro Derechos Del Confinado Ñeta Inc. NYC »

[573] Je m'inspire ici des travaux du politiste Glen Sean Coulthard, dont l'étude des expériences indigènes des « politiques de la reconnaissance » (*politics of recognition*) mises en oeuvre au Canada, offre une critique de la manière dont l'État colonial canadien désarme et neutralise la parole amérindienne. L'auteur montre ainsi la transformation du *modus operandi* de l'État, d'une forme de contrôle violente aux formes de dépossessions actuelles -de terre, de parole politique, et de visibilité, par les pratiques de reconnaissance. Voir Coulthard, Glen Sean. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, 2014.

Il faut bien entendu nuancer ce constat, puisque, comme je l'ai dit plus haut, les Ñetas déploient dans cette transformation une réelle pratique, qui a des effets sur la vie des membres. D'un point de vue sémantique, le travail sur le terme de *gang* est important, puisqu'en le redéfinissant constamment et en proposant un double jeu lexical *–non nous ne sommes pas un gang comme vous le dites, mais oui nous sommes un gang comme nous l'entendons*-, les Ñetas en montrent d'une part la pauvreté conceptuelle, le vaste flou qui entoure sa définition et proposent une épistémologie différente –transformant alors le soi en auteur, selon la formule de Michel Agier- ce qui permet de construire des alternatives. En ce sens, les Ñetas entreraient dans ce que Glen Sean Coulthard appelle une *actional existence* -ce que j'ai désigné par une *forme de vie* transformative- qui n'est pas seulement du registre de la réaction –qui elle reste liée à l'assujettissement- et où « le sujet commence à exister »[574].

- Collectivismo *et travail collaboratif : à qui appartient l'histoire ?*

En arrivant à Barcelone, j'ai soumis au Padrino l'idée d'écrire ensemble un livre sur l'origine des Ñetas en Espagne, sur le parcours des membres depuis Guayaquil et sur leur vie quotidienne. Cette idée l'a séduit, en partie parce que le projet reposait sur un travail collectif. Début janvier 2014, nous avons constitué un groupe de travail avec plusieurs membres du *capítulo Toro Alado* et du *capítulo* du Padrino. En groupe, nous avons décidé des thèmes à aborder et commencé à explorer plusieurs histoires individuelles et collectives. Les réunions se sont tenues toutes les deux semaines dans l'appartement de *La Jeffa*, séances d'environ deux heures qui se finissaient par un repas. En février 2014, j'ai invité un ami photographe à participer au projet. Nous avions décidé de faire une première publication à compte d'auteurs que nous distribuerions gratuitement aux membres ainsi qu'à plusieurs membres importants de *La Asociación* à travers le monde. Ce projet me donnait l'occasion de rencontrer plusieurs membres et de collecter des données pour ma thèse, puisqu'il avait été clairement établi avec le Padrino et les participants au projet que je pourrais utiliser ces données pour mes propres recherches. Le Padrino quant à lui comptait sur ces réunions pour dynamiser les deux *capítulos*. Il prit très rapidement en charge la tenue des réunions et je lui laissai la parole, me mettant en arrière plan. Nous étions tous convaincus de l'importance d'un tel projet qui pourrait enfin donner une voix aux Ñetas et permettrait, peut-être, de faire changer les images négatives qui continuaient à exister. Cependant, à mesure que le projet avançait, les conflits

[574] Agier, Michel, 2012. *Op. Cit.*

entre le Padrino et la Jeffa et l'absence de plusieurs membres aux réunions eurent tôt fait de démobiliser le groupe, et le projet est resté en suspens pendant plusieurs mois. Mes voyages à New York puis Guayaquil ont aussi freiné le rythme de nos séances. En juillet 2014, le Padrino et moi avons alors décidé de faire évoluer la nature du projet et de n'y inclure que de longs entretiens avec certains membres. Plusieurs fois par la suite, nous en avons reparlé, mais il était complétement accaparé par sa situation économique et par ses problèmes de papiers, et j'étais pris par l'écriture.

J'avais déjà proposé un projet similaire au *capítulo* de Mikey à New York, mais les réactions furent beaucoup moins enthousiastes. Ma proposition fut débattue lors de plusieurs réunions des Ñetas auxquelles je ne fus pas invité. Une fois le projet accepté, une discussion s'établit durant plusieurs mois. Plusieurs points furent abordés, dont la question du droit de propriété des données brutes (les enregistrements), du droit d'auteur du produit final (le livre) et de la rétribution financière (tirée de la vente du livre). Entre autres, Mikey voulait que les enregistrements soient propriété du groupe alors que le certificat éthique que j'avais signé avec l'Institut National de la Recherche Scientifique stipulait que je devais garantir l'anonymat des personnes avec qui je conduisais des entretiens. Selon Mikey cependant, les Ñetas formaient un *collectivismo* et ce qui appartenait à un individu appartenait au groupe. Même les histoires personnelles faisaient partie de l'héritage collectif. Celles-ci constituaient une sorte de patrimoine du groupe, tant qu'elles mentionnaientt l'expérience, individuelle, des membres dans *La Asociación*. Bien que le projet ait été accepté, il ne dépassa jamais le stade de l'idée. Mes relations avec Mikey se tendirent autour de ce désaccord et ce n'est qu'un mois avant mon départ de New York que Mikey m'annonça qu'ils allaient mettre en place le projet avec moi.

Pourquoi ce projet a-t-il fonctionné –ou du moins a été mis en œuvre même s'il n'a pas encore abouti- à Barcelone et non à New York.? Peut-être que les membres barcelonais ont eu, à ce moment-là, besoin de prendre la parole pour se défendre. Sans doute les relations de confiance que j'ai construites sur ces deux terrains n'étaient-elles pas du même ordre. Il demeure que la question de ce rapport entre *collectivismo* et individus est intéressante. Plusieurs membres aujourd'hui non-actifs réclament une forme d'appartenance individualisée à l'héritage de Carlos, tout en se démarquant du groupe. C'est surtout le cas à New York, ce qui pourrait expliquer la tension avec Mikey pour qui l'histoire appartient nécessairement au groupe. Puisque l'individu s'y subsume, le groupe –par l'intermédiaire de ses leaders- doit contrôler les prises de paroles individuelles. Au-delà de l'opposition groupe/individu, qui est propre à toute forme de vie collective, le *collectivismo* pose la question du contrôle du sens de

l'histoire ainsi que de son appropriation –et de sa propriété. À l'heure de l'échange numérique et de la circulation des idées, des images et des données sur Internet, comment les Ñetas peuvent-ils exercer un contrôle dans le *Pueblo Monde* et qui peut le faire ? Comment faire en sorte que ce savoir ne soit pas réapproprié par d'autres, sans l'autorisation du groupe ?[575] Le droit de regard qu'oppose Mikey pose la question de la privatisation et de l'instrumentalisation des données de terrain par les chercheurs et par leurs universités. Mais il pose aussi le principe du *collectivismo*, de la possession collective et dès lors du contrôle que peut exercer le groupe sur l'histoire de chaque individu. La question du contrôle est liée à celle de la reconnaissance et de la propriété du savoir –ici l'histoire-. Une des rares ressources des Ñetas est précisément leur histoire mais leur appartient-elle en propre ? Qui a le droit de la mobiliser et pourquoi ?[576] Quels sont les moyens d'exercer ce contrôle ?[577]

Ces questions ne sont pas seulement celles des Ñetas ; elles sont aussi celles du chercheur. Comment concilier l'idéal académique d'un savoir libre et gratuit, ouvert à la discussion et à la critique, et le désir de justice sociale à travers la reconnaissance d'une histoire particulière ? Le double exemple de ce projet de recherche collaborative montre que je n'ai pas trouvé de réponse unique à ces questions. Il me semble qu'il faut, pour que la recherche reste pertinente socialement, trouver un équilibre entre des projets collaboratifs –et non pas seulement participatifs- construits en dialogue avec les communautés concernées, et l'idéal de d'autonomie –et non pas d'indépendance- de la recherche. Dans un article publié en 2006, l'anthropologue Arjun Appadurai appelle ainsi à *déparoissialiser* la recherche et à rendre disponibles ses outils et méthodes hors de l'académie. À ce propos, l'écriture du *liderato* s'est faite sur la base d'un travail de recherche engagé par Bebo et d'autres, qui doit être reconnu comme tel. Partant de l'idée que la « documentation est une intervention », Appadurai indique que le droit à la recherche ne tend pas seulement à pousser à la production d'idées et de savoirs nouveaux mais permet d'aider à ce que de nouveaux horizons se déploient. Ce droit à la recherche est donc lié à la capacité d'imaginer.

[575] J'ai noté dans le chapitre 5 l'importance du secret qui entoure les règles et l'histoire de *La Asociación*. Le secret peut aussi être compris comme une stratégie mise en place par le groupe pour faire face aux réappropriations et diffusions de ce dont les Ñetas considèrent comme sacré.

[576] À ce sujet, dans un autre contexte, voir Brown, Michael F. *Who Owns Native Culture?*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

[577] Michael Brown note ainsi que la question de la propriété intellectuelle a prouvé être un pivot fructueux dans les demandes amérindienne pour la reconnaissance de leur droit à la souveraineté.

Je voudrais pour conclure revenir sur la tension entre passé et futur, qui me semble paradoxalement être au cœur de ce qui à la fois fait tenir et de ce qui contraint les Ñetas. Les stratégies de reconnaissance, comme je l'ai montré pour les associations *Non Profit* dans le South Bronx, s'articulent autour de la participation au débat public actuel et de la reconnaissance d'un passé de lutte. Ces associations placent leurs revendications dans un passé commun, effaçant la pertinence des critiques Ñetas actuelles tout en les neutralisants par une mise au banc –il sera dit de ces derniers qu'ils sont enfermés dans un passé plein de ressentiment négatif-. Pour contrer cette écriture de l'histoire dominante, j'ai montré que les Ñetas avaient écrit leur propre histoire, celle de Carlos jusqu'à l'implantation du groupe à Barcelone. En faisant cela, le groupe a *inventé* et défini ses propres traditions et rituels, qui sont devenus des piliers du groupe encore actif. En d'autres termes, le groupe a mis en place ce que Coulthard appelle des pratiques de réappropriation culturelle[578], réévaluant d'un œil critique l'histoire dominante, comme rempart à leur mise à l'écart et à l'injonction assujettissante de l'État. Cette mise en récit de soi, par soi, constitue à la fois une forme de sortie de l'assujettissement et une forme de réappropriation de la définition même de ce qui fait le sujet. La force des Ñetas est d'avoir su articuler un travail sur la subjectivité et un combat politique. La question devient dès lors, et il me semble que c'est la question qui se pose aujourd'hui pour les Ñetas, de savoir comment vivre maintenant avec cette histoire, avec ce passé, sans y être enfermé. Cela pose donc la question du futur, où plutôt des aspirations et capacités à imaginer le futur et à le dessiner –il est entendu qu'il y a dans le terme de dessiner à la fois l'acte de le rendre clair et l'idée de maîtriser le futur-.

Le problème qui se pose aujourd'hui aux Ñetas est de déboucher sur un projet politique ou sur des analyses de leur condition permettant de penser le changement. Sans ce projet, ils ne peuvent que rester dans une situation d'écrasement d'où la sortie n'est pas possible. Leur affiliation à un groupe marginalisé ne s'accompagne pas d'une projection dans le futur, qui reste impensé, de sorte que les Ñetas restent enfermés dans leur rapport au passé. C'est sans doute une des limites des travaux qui ne pensent la résistance que vis-à-vis du passé ou dans la réaction au présent –ce qui fait que le groupe continue d'exister- et qui ne permettent pas de penser l'émancipation. S'il y a bien création d'un commun, ce commun est celui d'un groupe marginalisé qui n'a comme projet *que* de défendre ses droits au quotidien sans penser les manières de transformer profondément la situation vécue. La révolution reste enfermée dans le passé. Il ne s'agit cependant pas d'en conclure que les Ñetas manquent d'imagination, mais

[578] *Resurgent Politics*, Voir Coulthard, Glen Sean, *Op. Cit.,* 2014. p156.

plutôt de relever à quel point ils sont dépossédés de leurs capacités imaginatives[579]. C'est cette dépossession, souvent analysée comme manque, que les analyses sur les mouvements sociaux ne semblent pas voir, ce qui conduit à qualifier les groupes comme les Ñetas de mouvement de pauvres uniquement mobilisés par la survie.

Mais cela n'est pas une fatalité. Les Ñetas ont su en effet dans le passé mettre en place un pouvoir de l'imagination qui fut porteur. En effet, l'écriture du *liderato* n'a pu se faire sans ces capacités d'aspiration, d'imagination et de projection. Ce pouvoir de l'imagination se met en route dans les moments liminaires -comme celui de crise- d'entrée dans des états particuliers. On pourrait se demander si la mise en crise des membres ne permet pas de produire des *sujets liminaux* et ne vise pas à renforcer ce travail de l'imagination. Aujourd'hui, si les membres sont pour beaucoup enfermés dans leur condition quotidienne – ce qui physiquement se traduit par un enfermement relatif à l'échelle du quartier (Bebo) ou de la ville (le Padrino)- ils ont le monde en tête. Le *monde* forme un horizon, qui tient grâce au travail d'une imagination collective. Il est une réalité faite de récits qui circulent et d'imagination commune. Non seulement il fait exister les Ñetas puisqu'il en produit le récit, mais il se peut très bien qu'il permette de redévelopper cette même capacité à l'imagination qui manque pour construire une pensée politique du futur. Les récits ont permis de créer un rituel, des cérémonies, et pléthores de héros peuplant ce monde en double. C'est de ce dédoublement qu'émerge non seulement le sujet qui prend l'initiative mais aussi la possibilité émancipatrice. Il faut pour cela que les Ñetas soient capables de créer les conditions du passage d'un récit épique *sur La Asociación* à une projection vers un futur.

[579] Arjun Appadurai parle de *capacité à l'aspiration* et précise qu'elle est une capacité *de navigation* sociale et collective sans laquelle l'*empowerment* ne peut prendre tout son sens. Or, selon cet auteur, les pauvres, du fait de leur manque d'opportunités de mettre en pratique cette capacité, ont un *horizon d'aspiration plus fragile*. Une des définitions de la pauvreté serait alors un amoindrissement des conditions dans lesquelles ces pratiques interviennent (le vouloir, le besoin, la planification et l'aspiration). Voir Appadurai, Arjun. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London: New York : Verso Books, 2013.

Dictionnaire

Asesor : Position dans la hiérarchie Ñetas un peu à part, entre le président et son second et le reste des membres. L'*asesor* est un membre plus âgé qui conseille le président et les membres du *chapter*. Lors d'un procès, l'accusé peut demander à l'*asesor* de le défendre.

Block party : Littéralement, « fête de bloc ». Le block correspond à un îlot. Il s'agit des fêtes de rue organisées dans le début des années 1980, notamment par les gangs, d'où émergea la culture Hip Hop.

Borought : Equivalent d'arrondissement. New York compte cinq *boroughts* : Manhattan, le Bronx, Brooklyn, Queens et Staten Island. Le terme de *borought* a été adopté pour chacune des cinq composantes qui se sont unifiées en 1898 pour former la ville moderne de New York.

Capítulos/Chapter : Organisation de base de la vie communautaire Ñetas, les *capítulos/chapters* regroupent plusieurs membres sous un nom particulier. Ils ont à leur tête un président, un vice-président, un secrétaire, un trésorier, une personne chargée de maintenir la discipline et un a*sesor*. Tous sont élus (à la majorité des voix) par les membres du groupe et chaque membre peut prétendre être élu.

Community organizing : travail d'organisation de la communauté qui peut être le quartier ou un collectif. Il existe aux Etats-Unis depuis la fin du 19e siècle, toute une tradition du *community organizing*, qui peut prendre différentes formes.

Crew : Une équipe. Le terme de *crew* a été popularisé par le mouvement Hip Hop. Une *crew* de danse ou de tags est une équipe de plusieurs membres participant à des compétitions ou des sorties pour tagger.

Fondo : Association collective d'épargne, de type tontine, réunissant les épargnants pour investir en commun dans un projet personnel ou commun. Le *Fondo* se fait au niveau de chaque *capítulo /chapter* où les membres cotisent pour aider un membre ou un collectif

du groupe. Lorsqu'une *Junta central* est constituée, elle ponctionne une somme pour le *Fondo* général dans les *Fondo* de chaque *capítulo/chapter*.

Grito : Cérémonie spirituelle des Ñetas, pratiquée à Barcelone, New York et Guayaquil. Voir le chapitre 7.

Junta central : Organisation centrale qui chapeaute l'ensemble des *capítulos/chapters* d'une ville ou d'une région. Elle est constituée, au minimum, d'un président, d'un vice-président, d'un secrétaire et d'un trésorier. C'est l'instance la plus haute dans la structure Ñetas. Les décisions de la *Junta* peuvent remettre en cause des décisions faites au niveau d'un *capítulo/chapter*. Les membres de la *Junta central* sont élus à la majorité des voix par tous les membres qui composent les *capítulos/chapters* associés.

Liderato : Le terme ne revêt pas la même signification si on se trouve aux Etats-Unis, en Équateur, à Porto Rico ou en Espagne. Dans les trois premier pays, le *liderato* signifie le leadership maximum, à savoir le collège de chefs présents dans les prisons portoricaines. Composé comme une *Junta central*, avec un président à sa tête, le *liderato* est censé être le pouvoir suprême sur l'ensemble des Ñetas dans le monde. En Espagne, *le liderato* correspond cependant au livre écrit par les Ñetas, regroupant l'histoire Ñetas, les règles internes, la discipline et les messages de consciences (*mensajes de conciencia*).

Non profit (*organization*) : Organisation à but non lucratif. Souvent, les « associations communautaires » ou les « associations de quartiers » sont des Non Profit.

Posse : Autre mot pour signifier une bande. Le terme de *posse,* reprit dans les textes de rap par exemple, définit une unité et une identité collective ancrée dans un lieu, et vient de la culture des gangs jamaïcains. L'expansion et l'arrivée de ces gangs, les *posses,* dans New York, coïncident avec l'émergence du rap dans la ville.

Project : Les *project* sont les logements sociaux de la ville de New York.

Shelter : Abris pour personnes sans domicile. Les *shelters* peuvent accueillir des familles entières ou des personnes seules. Voir le chapitre 4.

Split : Scission en 1995-1996 du groupe new-yorkais, opposant d'un côté le Queens et de l'autre le reste des *chapters*, à la suite de la remise en cause, par le *chapter* du Queens, de la transition opéré par la *Junta central*.

Turf : Espace dans la ville qu'un groupe s'est approprié. Il s'agit donc à la fois d'un espace physique et d'un espace social. Il est le territoire du gang, mais aussi celui d'un *crew* de taggeurs par exemple.

Bibliographie

Abélès, Marc. *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Payot, 2008.

Adams, Vincanne. *Markets of Sorrow, Labors of Faith: New Orleans in the Wake of Katrina*, 2013.

Agamben, Giorgio, and Joël Gayraud. *De la très haute pauvreté: règles et forme de vie*. Paris: Payot & Rivages, 2011.

Agier, Michel. *La condition cosmopolite: l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris: la Découverte, 2013.

———. "Penser le sujet, observer la frontière: le décentrement de l'anthropologie = Conceiving the subject, observing the frontier : decentering anthropology." *Homme [L'Homme]*, 2012, 51–75.

———. "The Ghetto, the Hyperghetto and the Fragmentation of the World." *IJUR International Journal of Urban and Regional Research* 33, no. 3 (2009): 854–57.

Agnew, Robert, and Joanne M Kaufman. *Anomie, Strain and Subcultural Theories of Crime*. Farnham: Ashgate, 2010.

Albert, Jean-Pierre. *Le sang et le Ciel les saintes mystiques dans le monde chrétien*. [Paris]: Aubier, 1996.

Alinsky, Saul D. "The War on Poverty-Political Pornography." *Journal of Social Issues* 21, no. 1 (1965): 41–47.

Álvarez, Freddy, Freddy Javier Álvarez González, and Alberto Acosta. *El correísmo al desnudo*, 2013.

Amster, Randall. "Patterns of Exclusion: Sanitizing Space, Criminalizing Homelessness." *Social Justice : A Journal of Crime, Conflict & World Order*. 30, no. 1 (2003): 195.

Ananya Roy. "Paradigms Of Propertied Citizenship: Transnational Techniques of Analysis." *Urban Affairs Review* 38, no. 4 (2003): 463–91.

Anderson, Benedict R. O'G. *Les bannières de la révolte: anarchisme, littérature et imaginaire anticolonial : la naissance d'une autre mondialisation*. Paris: La Découverte, 2009.

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

———. *Condition de l'homme global*. Paris: Payot, 2013.

———. *Globalization*. Durham, NC: Duke University Press, 2001.

———. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London: New York : Verso Books, 2013.

Artières, Philippe. *La police de l'écriture l'invention de la délinquance graphique: 1852-1945*. Paris: La Découverte, 2013.

———. *Le livre des vies coupables: autobiographies de criminels (1896-1909)*. Paris: A. Michel, 2000.

Atlas, John, and Peter Dreier. "Is The Wire Too Cynical?" *Dissent* 55, no. 3 (2008): 79–82.

Austin, J. L., and Gilles Lane. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

Baptandier, Brigitte., and Giordana. Charuty. *Du corps au texte: approches comparatives*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2008.

Bayat, Asef. *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*. New York: Columbia University Press, 1997.

Bayley, David H. *Patterns of Policing: A Comparative International Analysis*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1985.

Bayley, David H. *Police for the Future*. New York: Oxford University Press, 1994.

Becker, Howard Saul, *Les mondes de l'art*. Paris: Flammarion, 1988.

Becker, Howard S. et Alain Pessin: Dialogue sur les notions de Monde et de Champ." *Sociologie de l'art* 8, no. 1 (2006): 163–80.

Beckett, Katherine, and Theodore Sasson. *The Politics of Injustice Crime and Punishment in America*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2004..

Bénit-Gbaffou, Claire, Oluseyi Fabiyi, and Élisabeth Peyroux. *Sécurisation des quartiers et gouvernance locale: enjeux et défis pour les villes africaines (Afrique du Sud, Kenya, Mozambique, Namibie, Nigeria)*. Paris; Johannesbourg: Karthala ; Institut français d'Afrique du sud, 2010.

Berger, Peter L, and Thomas Luckmann. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Armand Colin, 2006.

Bertrand, Romain. *L'histoire à parts égales: récits d'une rencontre Orient-Occident, (XVIe-XVIIe siècle)*, 2014.

Bhéreur-Lagounaris, Alexia; Boudreau, Julie-Anne; Carlier, Denis; Labrie, Mathieu; Ribeiro, Claudio (2015). Trajectoires Printanières : Jeunes et Mobilisation Politique À Montréal. Université Du Québec, Institut Nationale de La Recherche Scientifique, Centre -

Urbanisation, Culture, Société, Laboratoire Ville et ESPAces Politiques (VESPA), Montréal.," n.d.

Borrows, John. *Drawing out Law a Spirit's Guide*. Toronto [Ont.]: University of Toronto Press, 2010.

———. *Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2002.

Botello, Santiago, and Ángel Moya. *Reyes Latinos: los códigos secretos de los Latin Kings en España*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2005.

Boudreau, JA. (à paraître), *Global Urban Politics: Informalisation of the State*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit, 1980.

———. *The Logic of Practice*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990.

Bourgois, Philippe. "Théoriser la violence en Amérique: retour sur trente ans d'ethnographie." *Anthropologie début de siècle L'homme*, 2012, 139–68.

Bourgois, Philippe I. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.

Boyer, Dominic. *The Life Informatic Newsmaking in the Digital Era*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

Branch, Curtis W. *Adolescent Gangs: Old Issues, New Approaches*. Philadelphia, PA: Brunner/Mazel, 1999.

Bratton, William J, and Peter Knobler. *Turnaround: How America's Top Cop Reversed the Crime Epidemic*. New York: Random House, 1998.

Brenneis, Donald Lawrence, and Karen B. Strier. *Annual Review of Anthropology. Volume 43, 2014 Volume 43, 2014*, 2014.

Brogden, Michael, and Preeti Nijhar. *Community Policing: National and International Models and Approaches*. Cullompton: Willan, 2005.

Brotherton, David, and Luis Barrios. *The Almighty Latin King and Queen Nation Street Politics and the Transformation of a New York City Gang*. New York: Columbia University Press, 2004.

Brotherton, David C. "Beyond social reproduction: Bringing resistance back in gang theory." *Theoretical Criminology* 12, no. 1 (2008): 55–77.

Brotherton, David C, and Luis Barrios. *Banished to the Homeland Dominican Deportees and Their Stories of Exile*. New York: Columbia University Press, 2011.

Brotherton, David, Daniel L Stageman, and Shirley P Leyro. *Outside Justice Immigration and the Criminalizing Impact of Changing Policy and Practice*. New York, NY: Springer, 2013.

Brown, Michael F. *Who Owns Native Culture?*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.

Brown, Wendy, and Laurent Jeanpierre. *Les habits neufs de la politique mondiale: néolibéralisme et néo-conservatisme*. Paris: Prairies ordinaires, 2007.

Buffett, Peter. "The Charitable-Industrial Complex." *The New York Times*, July 26, 2013, sec. Opinion. http://www.nytimes.com/2013/07/27/opinion/the-charitable-industrial-complex.html.

Burawoy, Michael. *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California Press, 2000.

Butler, Judith, and Martin Rueff. *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*. Paris: Payot & Rivages, 2014.

Caillé, Alain, and Stéphane Dufoix. *Le tournant global des sciences sociales*. Paris: Découverte, 2013.

Castillo, Isabel Yépez del, and Gioconda Herrera Mosquera. *Nouvelles migrations latino-américaines en Europe: Bilans et défis*. Edicions Universitat Barcelona, 2008.

Cefaï, Daniel. *Pourquoi se mobilise-t-on?: les théories de l'action collective*. Paris: La Découverte : M.A.U.S.S., 2007.

Cerbino, Mauro. *El lugar de la violencia: perspectivas críticas sobre pandillerismo juvenil*, 2012.

Cerbino, Mauro, Cinthia Chiriboga, and Carlos Tutivén. *Culturas juveniles: cuerpo, música, sociabilidad & género*. Guayaquil, Ecuador; Santafé de Bogotá, D.C., Colombia: Ediciones Abya-Yala ; Convenio Andrés Bello, 2001.

Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*., 1975.

Chabot, Pascal. *Global burn-out*. Paris: Presses universitaires de France, 2013.

Chambliss, William J. "Policing the Ghetto Underclass: The Politics of Law and Law Enforcement." *Social Problems Social Problems* 41, no. 2 (1994): 177–94.

Chang, Jeff. *Can't Stop, Won't Stop: A History of the Hip Hop Generation*. New York: St. Martin's Press, 2005.

Chermak, Steven M, and Frankie Y Bailey. *Crimes and Trials of the Century*. Westport, CT: Greenwood Press, 2007.

Cohen, Yves. *Le siècle des chefs: une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940)*. Paris: Éditions Amsterdam, 2013.

Cole, Sally Cooper. *Ruth Landes a Life in Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.

Collins, James, and Richard K Blot. *Literacy and Literacies Texts, Power, and Identity*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Comaroff, Jean, and John L Comaroff. *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving toward Africa*. Boulder, Colo.; London: Paradigm Publishers, 2012.

Comfort, Megan. *Doing Time Together Love and Family in the Shadow of the Prison*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Conquergood, Lorne Dwight. *Homeboys and Hoods: Gang Communication and Cultural Space*. Evanston, IL: Center for Urban Affairs and Policy Research, Northwestern University, 1993.

Corcuff, Philippe, Christian Le Bart, François de Singly, and Colloque de Cerisy, eds. *L'individu aujourd'hui: débats sociologiques et contrepoints philosophiques*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.

Coughlin, Brenda C, and Sudhir Alladi Venkatesh. "The Urban Street Gang After 1970." *Annual Review of Sociology* 29 (2003): 41.

Coulthard, Glen Sean. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, 2014.

Crapanzano, Vincent. "De la colère à l'indignation: le cas des Harkis." *Anthropologie et sociétés*, 2008.

Crawford, Adam. "Community Safety and the Quest for Security: Holding Back the Dynamics of Social Exclusion." *Policy Studies* 19, no. 3–4 (1998): 3–4.

Crook, Tony., and British Academy. *Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea: Exchanging Skin*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

Curtis, Richard. "Improbable Transformation of Inner-City Neighborhoods: Crime, Violence, Drugs, and Youth in the 1990s." *Journal of Criminal Law and Criminology* 88, no. 4 (1998): 1233–76.

Das, Veena., Michael Jackson, Arthur. Kleinman, and Bhrigupati. Singh. *The Ground between: Anthropologists Engage Philosophy*, 2014.

Del Bene, Susan B. "African American Grandmothers Raising Grandchildren." *Journal of Gerontological Nursing* 36, no. 8 (August 1, 2010): 32–40.

Desmond, M. “Disposable Ties and the Urban Poor.” *American Journal of Sociology*, 117, no. 5 (2012): 1295–1335.

Didier, Emmanuel. “« Compstat » à Paris : initiative et mise en responsabilité policière.” *Champ pénal/Penal field*, no. Vol. VIII (June 11, 2011)..

Domingo I Vals, Andreu. “Les conditions de vie des immigrés africains et latino-américains de Barcelone.” *Revue européenne de migrations internationales* 12, no. 1 (1996): 39–51.

Donald, Dwayne Trevor. “The Pedagogy of the Fort: Curriculum, Aboriginal-Canadian Relations, and Indigenous Métissage,” 2009.

Dordick, Gwendolyn A. *Something Left to Lose: Personal Relations and Survival among New York’s Homeless*. Philadelphia: Temple University Press, 1997.

Drake, St. Clair, and Horace R Cayton. *Black Metropolis; a Study of Negro Life in a Northern City*. New York: Harper & Row, 1962.

Dreier, Peter. “Community Empowerment Strategies: The Limits and Potential of Community Organizing in Urban Neighborhoods.” *Cityscape Cityscape* 2, no. 2 (1996): 121–59.

———. “The Future of Community Reinvestment: Challenges and Opportunities in a Changing Environment.” *Journal of the American Planning Association* 69, no. 4 (2003): 341–53.

Dubber, Markus D., and Tatjana Hörnle. *The Oxford Handbook of Criminal Law*. OUP Oxford, 2014.

Duneier, Mitchell, and Ovie Carter. *Sidewalk*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999.

Edin, Kathryn, and Laura Lein. *Making Ends Meet: How Single Mothers Survive Welfare and Low-Wage Work*. New York: Russell Sage Foundation, 1997.

Effler, Erika Summers. *Laughing Saints and Righteous Heroes Emotional Rhythms in Social Movement Groups*. Chicago: University of Chicago Press Chicago and London, 2010.

Eiss, Paul K. *In the Name of El Pueblo: Place, Community, and the Politics of History in Yucatán*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

Eliasoph, Nina. *Making Volunteers: Civic Life after Welfare’s End*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011.

Eliasoph, Nina. *The Politics of Volunteering*, 2013.

Enck-Wanzer, Darrel. *The Young Lords: A Reader*. New York: New York University Press, 2010.

Esbensen, F-A, and D Huizinga. “Gangs, Drugs, and Delinquency in a survey of Urban Youth” *Criminology* 31, no. 4 (1993): 565–89.

Esbensen, Finn-Aage, and Cheryl Lee Maxson. *Youth Gangs in International Perspective Results from the Eurogang Program of Research*. New York: Springer, 2012.

———. *Youth Gangs in International Perspective Results from the Eurogang Program of Research*. New York: Springer, 2012.

———. *Youth Gangs in International Perspective Results from the Eurogang Program of Research*. New York: Springer, 2012.

Evens, T. M. S, and Don Handelman. *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. New York: Berghahn Books, 2006.

Fabre, Daniel, Martin de La Soudière, Claudie Voisenat, France, and Mission du patrimoine ethnologique. *Par écrit: ethnologie des écritures quotidiennes*. Paris: Éd. de la Maison des sciences de l’homme, 1997.

Fairbanks, Robert P. *How It Works Recovering Citizens in Post-Welfare Philadelphia*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Feixa, Carles. *De jóvenes, bandas y tribus: antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel, 1998.

Feixa, Carles, Laura Porzio, and Carolina Recio. *Jóvenes “latinos” en Barcelona: espacio público y cultura urbana*. Rubí, Barcelona: Anthropos, 2006.

Ferguson, James. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham [N.C.]: Duke University Press, 2006.

Fleisher, Mark S. *Dead End Kids Gang Girls and the Boys They Know*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1998.

Flynn, Michael, and David Brotherton, eds. *Globalizing the Streets: Cross-Cultural Perspectives on Youth, Social Control, and Empowerment*. New York: Columbia University Press, 2008.

Forman, Murray. “‘Represent’: Race, Space and Place in Rap Music.” *Popular Music : A Year Book*, 2000.

Foucault, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Paris: Editions Gallimard, 1994.

Fourchard, Laurent. “Les rues de Lagos: espaces disputés/espaces partagés.” *FLUX Flux: Cahiers scientifiques internationaux* 66/67, no. 4–1 (2006): 062–072.

Freidenberg, Judith. *The Anthropology of Lower Income Urban Enclaves: The Case of East Harlem*. New York, N.Y.: New York Academy of Sciences, 1995.

Fung, Archon, Erik Olin Wright, and Rebecca Abers. *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*. London; New York: Verso, 2003.

Gadamer, Hans Georg. *Verite et methode: les grandes lignes d une hermeneutique philosopiquee*. Paris: Éditions du Seuil, 1976.

Geffray, Christian. *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne: essai sur l'exploitation paternaliste*. Paris: Karthala, 1995.

George Ciccariello Maher. "Brechtian Hip Hop: Didactics and Self-Production in Post-Gangsta Political Mixtapes." *Journal of Black Studies* 36, no. 1 (2005): 129–60.

Giliberti L, and Queirolo Palmas L. "Le bande e la città: Conflitti e spazio pubblico nella Spagna contemporanea." *Etnogr. Ric. Qual. Etnografia e Ricerca Qualitativa*, no. 3 (2014): 423–44.

Ginieniewicz, Jorge. *La migración latinoamericana a España: una mirada desde el modelo de acumulación de activos*. Quito, Ecuador; Manchester, UK: FLACSO, Sede Ecuador ; Global Urban Research Centre, University of Manchester, 2011.

Gluckman, Max. *Order and Rebellion in Tribal Africa; Collected Essays, with an Autobiographical Introd*. New York: Free Press of Glencoe, 1963.

———. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1965.

Goffman, Alice. *On the Run: Fugitive Life in an American City*, 2014.

González, Olga L. "Les Migrants, Sujets de La Mobilisation? L'expérience Des Migrants Équatoriens Dans La Crise Espagnole À La Fin Des Années 2000." *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM. Les Cahiers ALHIM*, n.d.

———. *Migrations latino-américaines*. Paris: Cité nationale de l'immigration, 2007.

Goodman, Nelson. *Manières de faire des mondes*. [Paris]: Gallimard, 2006.

Goodwin, Jeff, James M Jasper, and Francesca Polletta, eds. *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Goody, Jack, Jean Bazin, and Alban Bensa. *La raison graphique la domestication de la pensée sauvage*. Paris: Les Éd. de Minuit, 1978.

Granger, Christophe. *À quoi pensent les historiens ?: faire de l'histoire au XXIe siècle*. Paris: Éd. Autrement, 2013.

Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*. [Paris]: Gallimard, 1988.

Gunst, Laurie. *Born Fi' Dead: A Journey through the Jamaican Posse Underworld*, 1995.

Hagedorn, J M. “Homeboys, Dope Fiends, Legits, and New Jacks.” *Criminology* 32, no. 2 (1994): 197–219.

———. “Neighborhoods, Markets, and Gang Drug Organization.” *Journal of Research in Crime and Delinquency* 31, no. 3 (1994): 264–94.

Hagedorn, John. *A World of Gangs: Armed Young Men and Gangsta Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

———. “Neighborhoods, Markets, and Gang Drug Organization.” *Journal of Research in Crime and Delinquency* 31, no. 3 (1994): 264–94.

———. *Gangs, Neighborhoods, and Public Policy*. Milwaukee, WI: University of Wisconsin--Milwaukee, Urban Research Center, 1991.

Hagedorn, John, and Perry Macon. *People and Folks: Gangs, Crime, and the Underclass in a Rustbelt City*. Chicago: Lake View Press, 1988.

Hartog, François. “L’autorité du temps.” *Etudes*. 411, no. 7 (2009): 51.

———. *Régimes d’historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

Harvey, David W. *Géographie de la domination*. Paris: les Prairies ordinaires, 2008.

Hazlehurst, Kayleen M, and Cameron Hazlehurst. *Gangs and Youth Subcultures International Explorations*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998.

Herzfeld, Michael. *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Hollander, Jocelyn, and Rachel Einwohner. “Conceptualizing Resistance.” *Sociological Forum* 19, no. 4 (2004): 533–54.

Horowitz, R. *Sociological Perspectives on Gangs: Conflicting Definitions and Concepts (From Gangs in America, P 37-54, 1990, C Ronald Huff, Ed. -- See NCJ-125752)*. United States, 1990.

Hughes, Diane Owen, and Thomas R Trautmann. *Time: Histories and Ethnologies*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

Inda, Jonathan Xavier, and Renato Rosaldo. *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002.

Ingold, Tim. “That’s enough about ethnography!” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, no. 1 (2014): 383.

Ingold, Tim, Philippe Descola, Michel Lussault, and Benjamin Fau. *Être au monde, quelle expérience commune ?: débat*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2014.

Ingold, Tim, and Pierre Madelin. *Marcher avec les dragons*. [Bruxelles]: Zones sensibles, 2013.

Ingold, Tim, and Sophie Renaut. *Une brève histoire des lignes*. [Bruxelles]; Le Kremlin-Bicêtre: Zones sensibles ; diff. les Belles lettres, 2011.

Ingold, Tim, and Routledge. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London; New York: Routledge, 2011.

Jackson, Michael, Emmanuel Mulamila, Roberto M Franco, and Ibrahim Ouédraogo. *The Wherewithal of Life Ethics, Migration, and the Question of Well-Being*. Berkeley: University of California Press, 2013.

Jacob, Christian. *Lieux de savoir*. Paris: Albin Michel, 2007.

Johnson, Marilynn S. *Street Justice: A History of Police Violence in New York City*. Boston, Mass.: Beacon Press, 2003.

Jones, Graham M. "Secrecy." *Annu. Rev. Anthropol. Annual Review of Anthropology* 43, no. 1 (2012):

Jones, Lee. "Margins of Uncertainty: A Qualitative Study of Marginality in Multiple Dimensions of Experience." *University of Wollongong Thesis Collection*, January 1, 2000.

Katz, Michael B. *Improving Poor People the Welfare State, the "Underclass," and Urban Schools as History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.

Katz, Michael B. *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America*. New York: Basic Books, 1986.

———. *The Price of Citizenship: Redefining the American Welfare State*. New York: Metropolitan Books, 2001.

Katz, Michael B. *The Undeserving Poor: From the War on Poverty to the War on Welfare*. New York: Pantheon Books, 1990.

Katz, Michael B., Social Science Research Council (U.S.)., and Committee for Research on the Urban Underclass. *The "Underclass" Debate: Views from History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

Kerley, Kent R, and Michael L Benson. "Does Community-Oriented Policing Help Build Stronger Communities?" *Police Quarterly* 3, no. 1 (2000): 46–69.

Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

Kingman Garcés, Eduardo. *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO Ecuador : Universitat Rovira i Virgili, 2006.

Klein, Malcolm W. *Street Gangs and Street Workers*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.

———. , ed. *The Eurogang Paradox: Street Gangs and Youth Groups in the U.S. and Europe*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.

———. , ed. *The Eurogang Paradox: Street Gangs and Youth Groups in the US and Europe*. Dordrecht [u.a.]: Kluwer Acad. Publ., 2001.

Klein, Malcolm W, and Cheryl Lee Maxson. *Street Gang Patterns and Policies*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

Klein, Malcolm W, Cheryl Lee Maxson, and Jody Miller. *The Modern Gang Reader*. Los Angeles: Roxbury, 1995.

Kontos, Louis, and David Brotherton. *Encyclopedia of Gangs*. ABC-CLIO, 2008.

Kontos, Louis, David Brotherton, and Luis Barrios. *Gangs and Society: Alternative Perspectives*. New York: Columbia University Press, 2003.

Koselleck, Reinhart. *Le regne de la critique*. Paris: Editions de Minuit, 1979.

LeBlanc, Adrian Nicole. *Les enfants du Bronx: dans l'intimité d'une famille portoricaine*. [Paris]: L'Olivier, 2005.

Lee, Sonia Song-Ha. *Building a Latino Civil Rights Movement: Puerto Ricans, African Americans, and the Pursuit of Racial Justice in New York City*, 2014.

Lelart, Michel. *La Tontine, pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*. London; Montrouge : John Libbey-Eurotext, 1990.

———. *Tontines Africaines et tontines asiatiques*. Orleans: Institut orléanais de finance, 1995.

Lemann, Nicholas. *The Promised Land: The Great Black Migration and How It Changed America*. New York: A.A. Knopf, 1991.

Lenclud, Gérard. "Le grand partage ou la tentation ethnologique," 1992, 9–37.

Levi, Primo, Ginzburg, Carlo, Bravo, Anna, Federico Cereja, and Martin, Levi, Celia Rueff. *La zone grise Entretien avec Anna Bravo et Federico Cereja*. Paris: Ed. Payot & Rivages, 2013.

Levitt, Steven D, and Sudhir Alladi Venkatesh. "Growing up in the Projects: The Economic Lives of a Cohort of Men Who Came of Age in Chicago Public Housing." *The American Economic Review (Evanston)* 91, no. 02 (2001): 79–84.

Lewis, Oscar. *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty--San Juan and New York*. New York: Random House, 1966.

Liebow, Elliot, Bense Ferreira Alves, Celia. *Tally's corner les Noirs du coin de la rue*. Rennes: PUR, 2010.

Llewellyn, Karl N, and E. Adamson Hoebel. *The Cheyenne Way; Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence,*. Norman: University of Oklahoma Press, 1941.

Madzou, Lamence, and Marie-Hélène Bacqué. *J'étais un chef de gang Suivi de Voyages dans le monde des bandes*. Paris: la Découverte, 2009.

Maffesoli, Michel. *Le temps des tribus: le declin de l'individualisme dans les societes de masse*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.

Maher, G. C. "Brechtian Hip Hop: Didactics and Self-Production in Post-Gangsta Political Mixtapes." *Journal of Black Studies Journal of Black Studies* 36, no. 1 (2005): 129–60.

Mansbridge, Jane J., and Aldon D. Morris. *Oppositional Consciousness: The Subjective Roots of Social Protest*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Marcus, George E. "Ethnography In/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annu. Rev. Anthropol. Annual Review of Anthropology* 24, no. 1 (1995): 95–117.

Markus D. Dubber, Tatjana Hörnle, Val Napoleon, and Hadley Friedland. "Indigenous Legal Traditions: Roots to Renaissance," 2014.

Marshall, Patricia Loomis, Merrill Singer, Michael C Clatts, National Institute on Drug Abuse, and Division of Epidemiology and Prevention Research, eds. *Integrating Cultural, Observational, and Epidemiological Approaches in the Prevention of Drug Abuse and HIV/AIDS*. Bethesda, MD (6001 Executive Blvd., Bethesda 20892): U.S. Dept. of Health and Human Services, National Institutes of Health, National Institute on Drug Abuse, Division of Epidemiology and Prevention Research, 1999.

Mathieu, Lilian. *Comment lutter?: sociologie et mouvements sociaux*. Paris: Textuel, 2004.

Matza, David, Berkeley University of California, and Center for the Study of Law and Society. *Delinquency and Drift*. New York: Wiley, 1964.

Mbembe, Joseph-Achille. *Sortir de la grande nuit essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception,*. Paris: Gallimard, 1945.

Mills, Charles Wright, and Pierre Clinquart. *C. Wright Mills. L'Imagination sociologique: ["the Sociological imagination"]. Traduit de l'américain par Pierre Clinquart*. Paris: F. Maspero, 1967.

Mintz, Sidney Wilfred. *Three Ancient Colonies: Caribbean Themes and Variations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010.

Mitchell, Don. "The Annihilation of Space by Law: The Roots and Implications of Anti-Homeless Laws in the United States." *ANTI Antipode* 29, no. 3 (1997): 303–35.

Mitchell, J. Clyde, and Rhodes-Livingstone Institute. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. [Manchester]: Published on behalf of the Rhodes-Livingstone Institute by the Manchester University Press, 1956.

Mollenkopf, John H. *The Contested City*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.

Mollenkopf, John H., and Russell Sage Foundation. *Contentious City: The Politics of Recovery in New York City*. New York: Russell Sage Foundation, 2005.

Moore, Sally Falk. *Law as Process: An Anthropological Approach*. London; Boston: Routledge & K. Paul, 1978.

Morgen, Sandra, and Jeff Maskovsky. "The Anthropology of Welfare 'Reform': New Perspectives on U.S. Urban Poverty in the Post-Welfare Era." *Annual Review of Anthropology* 32 (2003): 315–38.

Mossberger, Karen, Susan E Clarke, and Peter John. *The Oxford Handbook of Urban Politics*. New York: Oxford University Press, 2012.

Muchnik, Nathalia. *De paroles et de gestes: constructions marranes en terre d'Inquisition*, 2014.

Müller, Bertrand. "Les lieux de savoir: Un entretien avec Christian Jacob." *Geneses* 76, no. 3 (2009): 116–36.

Nader, Laura, and Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, eds. *Law in Culture and Society,*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1969.

Naepels, Michel. *Conjurer la guerre violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*. Paris: École des hautes études en sciences sociales, 2012.

Napoleon, Val. "Thinking about Indigenous Legal Orders." *Dialogues on Human Rights and Legal Pluralism*, 2013, 229–45.

Newman, Katherine S. *No Shame in My Game: The Working Poor in the Inner City*. New York: Knopf and the Russell Sage Foundation, 1999.

———. *No Shame in My Game: The Working Poor in the Inner City*. New York: Knopf and the Russell Sage Foundation, 1999.

Nielson, E. "'Can't C Me': Surveillance and Rap Music." *Journal of Black Studies Journal of Black Studies* 40, no. 6 (2010): 1254–74.

Nielson, Erik. "Can't C Me." *Journal of Black Studies* 40, no. 6 (2010): 1254–74.

Nugent, David, and Joan Vincent. *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2004.

O'Connor, A. "Community Action, Urban Reform, and the Fight against Poverty: The Ford Foundation's Gray Areas Program." *Journal of Urban History Journal of Urban History* 22, no. 5 (1996): 586–625.

O'Connor, Alice. *Poverty Knowledge: Social Science, Social Policy, and the Poor in Twentieth-Century U.S. History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001.

Orleck, Annelise., and Lisa Gayle Hazirjian. *The War on Poverty: A New Grassroots History, 1964-1980*. Athens: University of Georgia Press, 2011.

Ortner, Sherry B. "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal." *Comparative Studies in Society and History : An International Quarterly* 37 (1995): 173–93.

Padilla, Felix M. *The Gang as an American Enterprise*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1992.

Palmas, Luca Queirolo. "L'Atlantico Latino delle gang. Transnazionalismo, generazioni e traduzioni nell'invenzione della « Raza »." *Rassegna italiana di sociologia*. 50, no. 3 (2009): 491.

Park, Robert Ezra, E. W Burgess, and Roderick Duncan McKenzie. *The City*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Pedersen, David. *American Value: Migrants, Money, and Meaning in El Salvador and the United States*, 2013.

Pérez, Jesús M. González, and José Somoza Medina. "Territoire et immigration en Espagne. Une étude de cas en Palma de Mallorca et León." *Cybergeo : European Journal of Geography*, June 22, 2004.

Perlman, Janice E. *The Myth of Marginality: Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro*. University of California Press, 1979.

Peter John, Karen Mossberger, Susan E. Clarke, Margit Mayer, and Julie-Anne Boudreau. "Social Movements in Urban Politics: Trends in Research and Practice," 2012.

Petitat, André., and Lausanne. Université de Lausanne. Association internationale des sociologues de langue française$. *Secret et lien social: actes du Colloque Secret et société, Université de Lausanne*. Paris ; Montréal: L'Harmattan, 2000.

Pina-Cabral, João de. “World an anthropological examination (part 1) = Monde: une exploration anthropologique.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 4, no. 1 (2013): 49–73.

Piot, Charles D. “Secrecy, Ambiguity, and the Everyday in Kabre Culture.” *American Anthropologist* 95 (1993): 353–70.

Price, Richard. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

———. *The Convict and the Colonel*. Boston, Mass.: Beacon Press, 1998.

Puccio-Den, Deborah. “« Dieu vous bénisse et vous protège ! ». La correspondance secrète du chef de la mafia sicilienne Bernardo Provenzano (1993-2006).” *Revue de l’histoire des religions* 228 (2011).

Queirolo Palmas, Luca. *El problema de las bandas en España como objeto de producción académica y de activismo etnográfico*, 2014.

Ramos-Zayas, Ana Y. *Street Therapists: Race, Affect, and Neoliberal Personhood in Latino Newark*, 2012.

Ravelli, Quentin. “le charme du ladrillo.” *Vacarme* 63, no. 2 (2013): 142.

Reinhart, Koselleck, Alexandre, Hoock, Jochen Escudier, Marie-Claire Hoock, Diane Meur, and Michael Werner. *L’expérience de l’histoire*. París (Francia: Gallimard-éditions du seuil, 1997.

Rios, Victor M. *Punished: Policing the Lives of Black and Latino Boys*. New York: New York University Press, 2011.

Robinson, Jennifer. *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*. London; New York: Routledge, 2006.

Roitman, Janet L. *Anti-Crisis*. Durham: Duke University Press, 2013.

Rosenbaum, H. Jon, and Peter C Sederberg. *Vigilante Politics*. [Philadelphia]: University of Pennsylvania Press, 1976.

Rosen, Lawrence. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.

Rose, Tricia. *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Hanover, NH: University Press of New England, 1994.

Roy, Ananya, and Aihwa Ong. *Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global*. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

Rudnyckyj, Daromir. *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the Afterlife of Development*, 2010.

Rylko-Bauer, Barbara, Linda M Whiteford, Paul Farmer, and N.M.) School for Advanced Research (Santa Fe). *Global Health in Times of Violence*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2009.

Sampson, Robert J. *Great American City: Chicago and the Enduring Neighborhood Effect*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2012.

Sánchez-Jankowski, Martín. *Islands in the Street: Gangs and American Urban Society*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Sanson, Olga J. "Latin Queens: Levels of Agency in the Street Subculture," 2006.

Sassen, Saskia. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

Scheper-Hughes, Nancy, and Philippe I Bourgois. *Violence in War and Peace*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2004.

Schneider, Cathy Lisa. *Police Power and Race Riots: Urban Unrest in Paris and New York*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Schneider, Eric C. *Vampires, Dragons, and Egyptian Kings: Youth Gangs in Postwar New York*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

Schutz, Alfred. *Essais sur le monde ordinaire*. Paris: Le Félin/Kiron, 2007.

Scott, James C, and Ruchet. *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*. Paris: Éd. Amsterdam, 2008.

Seymour, Susan. "Resistance." *Anthropological Theory* 6, no. 3 (September 1, 2006): 303–21.

Shearing, Clifford D, and Michael Kempa. *Policing: Conceptualisations and Practices of Security*. London: Routledge, 2009.

Siener, Christian D. "'A Rock My Pillow and the Sidewalk My Bed': Homeless Geographies of New York City," 2011.

Simmel, Georg, Patrick Watier, and Sibylle Muller. *Secrets et sociétés secrètes*. [Saulxures] (France): Circé, 1996.

Simone, A. M. *For the City yet to Come: Changing African Life in Four Cities*. Durham: Duke University Press, 2004.

Skogan, Wesley G, and Susan M Hartnett. *Community Policing, Chicago Style*. New York: Oxford University Press, 1997.

Small, Mario Luis, Scott W Allard, and American Academy of Political and Social Science. *Reconsidering the Urban Disadvantaged: The Role of Systems, Institutions, and Organizations*. Los Angeles: SAGE, 2013.

Smitherman, Geneva. *Talkin That Talk: Language, Culture, and Education in African America*. New York: Routledge, 2000.

Smith, Neil. "Toward a Theory of Gentrification A Back to the City Movement by Capital, Not People." *Journal of the American Planning Association Journal of the American Planning Association* 45, no. 4 (1979): 538–48.

Snow, David A, and and Michael Mulcahy. "Space, Politics, and the Survival Strategies of the Homeless." *Journal of Planning Literature* 16, no. 3 (2002): 397–477.

Somers, Margaret R. *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008.

Stoler, Ann Laura. "Affective States," 2008, 4–20.

Strange, Susan. *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Strang, David, Meyer, John W. "Institutional Conditions for Diffusion." *Theor Soc Theory and Society* 22, no. 4 (1993): 487–511.

Street, Brian V. *Cross-Cultural Approaches to Literacy*. Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1993.

Stuart, Forest, Amada Armenta, and Melissa Osborne. "Legal Control of Marginal Groups." *Annual Review of Law and Social Science* 11, no. 1, 2015.

Subrahmanyam, Sanjay. *Aux origines de l'histoire globale [leçon inaugurale prononcée le 28 novembre 2013]*. [Paris]: Collège de France : Fayard, 2014.

———. *L'Empire portugais d'Asie 1500-1700: Histoire politique et économique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1999.

Thomas, Nicholas, and Michel Naepels. *Hors du temps: histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. [Paris]: Belin, 1998.

Thomas, William Isaac, and Florian Znaniecki. *The Polish Peasant in Europe and America,*. New York: Dover Publications, 1958.

Thrasher, Frederic Milton, and James F Short. *The Gang; a Study of 1,313 Gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Trasher, Frederic M. *The Gang a Study of 1313 Gangs in Chicago*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1968.

Todorov, Tzvetan. *Les morales de l'histoire*. Paris: B. Grasset, 1991.

Topalov, Christian. *L'aventure des mots de la ville*. Paris: R. Laffont, 2010.

Urciuoli, Bonnie. "Skills and Selves in the New Workplace." *American Ethnologist* 35 (2008): 211–28.

Urry, John. *Sociology beyond Societies Mobilities for the Twenty-First Century*. London; New York: Routledge, 2000.

Valdez, Avelardo. *Mexican American Girls and Gang Violence: Beyond Risk*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Vanessa Watson. "Seeing from the South: Refocusing Urban Planning on the Globe's Central Urban Issues." *Urban Studies* 46, no. 11 (2009): 2259–75.

Venkatesh, Sudhir Alladi. *American Project: The Rise and Fall of a Modern Ghetto*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

———. *Gang Leader for a Day: A Rogue Sociologist Takes to the Streets*. New York: Penguin Press, 2008.

———. *Off the Books: The Underground Economy of the Urban Poor*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

Vigh, Henrik. "Crisis and Chronicity." *Ethnos* 73, no. 1 (2008): 1–133.

Vigil, J D. *Barrio Gangs: Street Life and Identity in Southern California*. United States, 1988.

Wacquant, L. "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography." *American Journal of Sociology*, 107 (2002): 1468–1532.

Wacquant, Loïc. *Corps & âme: carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*. Marseille: Agone, 2002.

———. *Les prisons de la misère*. Paris: Raisons d'agir, 1999.

Wacquant, Loic. "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography." *American Journal of Sociology* 107, no. 6 (2002): 1468–1532.

Wacquant, Loïc. "Urban Marginality in the Coming Millennium." *Urban Studies* 36, no. 10 (September 1, 1999): 1639–47.

Wacquant, Loïc J. D. *Punir les pauvres: le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*. Marseille: Agone, 2004.

———. *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge; Malden, MA: Polity, 2008.

Waterston, Alisse. *Love, Sorrow, and Rage Destitute Women in a Manhattan Residence*. Philadelphia: Temple University Press, 1999.

———. *Street Addicts in the Political Economy*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 1993.

West, Cornel. *Democracy Matters: Winning the Fight against Imperialism*. New York: The Penguin Press, 2004.

———. *Race Matters*. Boston: Beacon Press, 1993.

———. *Tragicomique Amérique: démocratie et impérialisme*. Paris: Payot, 2005.

Whyte, William Foote. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1955.

Wilson, William J. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Wolch, Jennifer R, and M. J Dear. *Malign Neglect: Homelessness in an American City*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1993.

Young, Jock. *The Drugtakers: The Social Meaning of Drug Use*. London: MacGibbon and Kee, 1971.

Zempléni, Andras. "Savoir taire: du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres." *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 1996.

Zigon, Jarrett. *Morality an Anthropological Perspective*. Oxford; New York: Berg, 2008.