

**Alexandre PIETTRE**

- Doctorant en sociologie politique - Centre de Sociologie des Pratiques et des Représentations Politiques (CSPRP), Université de Paris 7
- Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche (ATER) en science politique, Université de Nantes

20/22 quai de la Loire, 75019 Paris – France

Tél. : 331.73.79.64.14 ou 336.80.96.04.17

e-mail : [a\\_piettre@yahoo.fr](mailto:a_piettre@yahoo.fr)

**L'islam et la politisation de l'espace public urbain**

*De la déviance à la minorité active, un Passage benjaminien ? Le cas de la mobilisation politique de « Bouge qui Bouge » à Dammarie-les-Lys, en grande banlieue parisienne*

Communication au séminaire de Nilüfer Göle,  
*L'Islam dans l'espace public européen*, EHESS, 19 février 2009

---

**ABSTRACT**

En rendant compte de la mobilisation politique locale de l'association « Bouge qui Bouge » autour de plusieurs décès de jeunes liés à l'action de la police, à l'aune du renouveau islamique qui se manifeste aux travers des modes de présentation de soi dans l'espace public urbain, nous nous proposons d'interroger à nouveaux frais la tradition sociologique de Chicago et de l'interactionnisme symbolique. En effet, pour cette tradition, la déviance est le régime de la normalité elle-même, comme l'insécurité est le régime normal de l'urbanité, la crise apparaissant alors comme un existentiel de l'homme moderne. Mais comment le politique peut-il encore survenir si la crise est le régime normal de la modernité, comment penser dans ce cadre une dimension disruptive qui mettrait en cause aussi bien l'idée de structure que d'évolution, de suite ininterrompue d'événements, voire de réforme ou de révolution permanente ? C'est là que la théorie de l'expérience de Walter Benjamin, en épousant la perspective de Simmel relative à « l'aura de la grande ville » pour mieux porter au devant d'elle la critique à l'aide d'outils conceptuels provenant de la psychanalyse, semble précieuse pour une sociologie des mouvements sociaux qui articulerait interactionnisme symbolique et théorie politique critique. Car elle permettrait à la fois de rendre compte de la crise comme existentiel de l'homme contemporain, et de la politique comme arrêt ou interruption de ce régime normal de la crise au seuil de l'intolérable, quand le corps devient l'enjeu d'une action qui nous porte au devant de cet existentiel avant toute représentation dans l'ordre du discours.

---

Cette contribution part d'une hypothèse : dans les banlieues françaises, il semble que nous assistions au passage d'un conflit de normes entre *Established* et *Outsiders* (Elias, Scotson, 1965) où le corps est en première ligne - les premiers représentant l'ancienne culture ouvrière et les seconds sa contestation frontale par une contre-culture minoritaire et des normes déviantes essentiellement portées par des jeunes issus de l'immigration postcoloniale (Becker, 1985 [1963] ; Lepoutre, 1997) -, à un mouvement social porté par de nouveaux acteurs islamiques qui, en faisant de leurs propres *habitus* l'enjeu même de leur action, apparaissent non plus comme un groupe déviant mais comme une minorité active (Moscovici, 1979 ; Göle, 1993, 2005), dans la mesure où ils ouvrent ainsi un espace discursif éminemment conflictuel à l'écart de tout « agir communicationnel », et se rendent ainsi disponibles pour inscrire leur singularité dans un processus politique d'hybridation culturelle et de construction contextuelle d'une hégémonie populaire (Bhabha, 2007 [1994] ; Laclau, 2000). De telle sorte qu'aux anciennes *community* des « banlieues rouges » (Bacqué, Sintomer, 2001) qui s'étaient épanouies jusque dans les années soixante-dix avec l'appui de l'Etat social, semblent succéder de nouvelles *community* « sauvages » qui, bien que travaillées par de multiples identités culturelles et religieuses (organisations communautaires défensives relatives aux pays ou aux régions d'origine, mais aussi des réseaux plus dynamiques autour de la culture créole et des communautés évangéliques), tendent à s'incarner dans sa composante islamique.

Cette hypothèse est fortement suggérée par des évolutions récentes qui voient la « révolte » exprimée par la contre-culture des jeunesses populaires (notamment par le *rap*) se conjuguer avec des mouvements sociaux d'affirmation identitaire, ce à quoi les pouvoirs publics répondent en faisant des banlieues *et* de l'islam le nouvel « ennemi intérieur » (Rigouste, 2009) : loi « sur le voile » de 2004, création du ministère de l'immigration et de l'identité nationale en 2007, commission d'enquête parlementaire en vue d'interdire le port du « voile intégral » dans l'espace public en 2009. En effet, « les grandes émotions » survenues dans les banlieues françaises en novembre 2005, amorcées à Clichy-sous-Bois après la mort de deux adolescents suite à une course-poursuite avec la police le 27 octobre, se sont étendues à l'ensemble du territoire à partir de la nuit du 31 octobre au 1<sup>er</sup> novembre après qu'une grenade lacrymogène fût lancée sur la mosquée de Clichy-sous-Bois le 30 octobre au soir : cette relation de cause à effet est non seulement induite du déroulement des faits (Mucchielli, 2006 : 13-14), incarnée par la manifestation des musulmans pieux de Clichy-sous-Bois le 31 octobre qui ont légitimé politiquement la révolte et ont cadré la suite des événements en barrant la route à toute récupération djihadiste (Piettre, 2006 : 127-128 ; Kokoreff, 2008 : 26-

28), mais elle a été aussi clairement établie par la seule enquête de terrain conduite au moment des émeutes (Mohammed, 2007). Par ailleurs, cette évolution est incarnée par les *stars* du rap qui se sont converties à l'islam, la dernière en date et la plus fameuse à ce jour étant celle de la franco-chypriote Diam's, la chanteuse de rap français la plus populaire et la plus célèbre.

Cette hypothèse pose cependant de très nombreux problèmes théoriques. En effet, bien que fortement suggérée par nombre de faits et d'événements, elle n'a rien d'évident, dans la mesure où, si mouvement social il y a, il s'inscrit assez peu, et en tout cas pas uniquement dans l'espace public à travers des organisations qui revendiquent leur identité islamique, en dehors de quelques associations locales emblématiques - l'Union des Jeunes Musulmans (UJM) à Lyon depuis les années quatre-vingt-dix, l'Union des Associations Musulmanes de Seine-Saint-Denis (UAM 93) en banlieue parisienne depuis 2003 - et surtout de quelques réseaux solide, notamment Oumma.com et le réseau « Présence musulmane » de Tariq Ramadan. Mais les organisations musulmanes préfèrent en général soit la discrétion (le Tabligh, les réseaux salafis, voire les réseaux djihadistes très minoritaires et plus fréquemment tournés vers les pays de l'espace musulman), soit la « bénédiction » des pouvoirs publics (cas des grandes fédérations musulmanes représentées au Conseil Français du Culte Musulman). Pourtant, il donne lieu à des mobilisations collectives d'ampleur lorsque la *chair* de l'identité musulmane, c'est-à-dire ce qui à l'intersection du sacré et du symbolique relève de l'intolérable (Tarot, 2008), est atteinte : ainsi lors de la loi sur le voile, mais aussi au moment de la crise des caricatures, et plus récemment lors de l'agression israélienne sur Gaza. A chaque fois, on a pu constater une forte mobilisation de la base, quartier par quartier voire mosquée par mosquée, beaucoup plus que par l'intermédiaire des grands fédérations musulmanes, donnant ainsi à voir des formes de mobilisations collectives inédites en France, mais congruentes au processus global de localisation du mouvement social (Merklen, 2009). Par ailleurs, il existe des mouvements politiques ayant un écho important dans l'espace public, qui font des controverses relatives à l'islam et aux musulmans une ressource politique majeure, mais qui n'y réduisent pas leur identité politique, à l'image du Mouvement des Indigènes de la République (MIR) ou du Forum Social des Quartiers Populaires (FSQP). Dans quelle mesure peut-on alors parler de mouvement social ? Pourquoi le régime du corps exposé islamique suffirait-il à le qualifier ainsi, quand celui de la contre-culture des jeunes populaires n'y parvenait pas ? Y a-t-il disjonction entre l'un et l'autre, ou bien conjonction, comme pourrait le suggérer la conversion de Diam's ? Et si conjonction il y a, peut-on encore parler d'un rapport dialectique entre une contre-culture des jeunes populaires qui

représenterait le moment de la négation des normes dominantes, et le mouvement social islamique son dépassement comme entreprise de morale orientée vers une positivité normative ?

Pour tenter de répondre à ces questions, je me pencherai sur le cas d'une mobilisation politique significative dans un grand quartier d'habitat social de plus de 3000 logements et plus de 10 000 habitants en grande banlieue parisienne : l'action de l'association « Bouge qui Bouge » née après de graves émeutes consécutives à l'homicide d'un jeune par des policiers en décembre 1997 dans le quartier de « La Plaine du Lys » à Dammarie-les-Lys, ex-« banlieue rouge » de Melun, la préfecture du département de Seine-et-Marne. Elle a fait beaucoup parler d'elle en animant une tenace mobilisation politique en 2002 et 2003 suite à deux nouveaux morts en moins de 72 heures (Jobard, 2002a)<sup>1</sup>. Dirigée par de jeunes adultes, elle mêle une action sociale et éducative auprès des habitants du quartier à une opposition politique déclarée à l'action de la municipalité au niveau local, étant par ailleurs inscrite dans des réseaux politiques nationaux et internationaux : très proche du Mouvement de l'Immigration et des Banlieues (MIB), Bouge qui Bouge a également participé avec ce dernier et aux côtés d'organisations et de réseaux islamiques proches de Tariq Ramadan au Forum Social Européen de Paris en 2003 (Piettre, 2007). Elle se distingue notamment par ses modes opératoires : investissements temporaires sur des durées plus ou moins longues – d'une après-midi à un mois ou deux - de l'espace urbain au moyen d'une tente et/ou d'une camionnette, absence de manifestations ou de défilés circulant dans l'espace urbain. Tout se passe comme si Bouge qui Bouge cherchait à faire de son apparition dans l'espace public l'objet même du litige, que sa raison sociale résidait dans l'effraction opérée dans l'espace, au travers de laquelle celui-ci *devient* public.

### ***1. Bouge qui Bouge et ses « entrepreneurs » de morale islamique***

Quelle est la part respective du pôle déviant ou de l'islam dans l'origine du mouvement ? Le seul nom de l'association, « Bouge qui Bouge », indique qu'il s'agit avant tout de mobiliser les jeunes et de concurrencer l'association para-municipale « Dammarie-Animation » sur son terrain, y compris en proposant « du soutien scolaire, une initiation au

---

<sup>1</sup> Voir notamment le dossier « Dammarie les Lys : les militants de l'incertitude » édité par Fabien Jobard et Emmanuelle Cosse, in *Vacarmes*, n° 21, automne 2002.

théâtre et un atelier d'art urbain », mais en se donnant aussi pour tâche d'entretenir la mémoire d'Abdelkader Bouziane, le jeune tué par la police en décembre 1997, son ambition était aussi de donner un débouché politique à la colère émeutière. Cette identification aux « fauteurs de trouble » a suffi dès le début à leur aliéner une part importante de la population du quartier, et le maire ne s'est pas fait prier pour s'engouffrer dans cette brèche en 2002. Néanmoins, Bouge qui Bouge tire sa légitimité d'une inscription dans un univers de référence plus large, lié aux nouveaux modes d'affirmation identitaire des musulmans.

En effet, à Dammarie, la municipalité s'est montrée assez hostile à la visibilité publique de l'Islam, avant de tenter d'en garder le contrôle. Elle s'est ainsi opposée durant les années quatre-vingt dix à la construction d'une mosquée, suscitant même un début de mobilisation collective de la communauté musulmane (Jobard, 2002b). Puis elle s'est employée à octroyer le monopole de la représentation locale de l'islam à la Mosquée de Paris, dont la docilité à l'égard des pouvoirs publics est inversement proportionnelle à sa représentativité auprès des fidèles : elle espérait ainsi pouvoir contenir les « Frères musulmans » dont le vecteur local serait la salle de prière du foyer Sonacotra pour travailleurs immigrés, attribuant ainsi la montée en puissance de la visibilité publique de l'islam à une main venue de l'étranger, aux immigrés de fraîche date, et à une présence locale organisée de la mouvance<sup>2</sup>. Or, il n'y a d'organisation qui se réclame ouvertement de l'inspiration de cette mouvance que là où le culte musulman peut s'organiser de façon autonome, comme c'est le cas de l'association des « Jeunes Musulmans de Melun », très proches de Bouge qui Bouge (Jobard, 2002a). Mais lors d'une enquête approfondie menée auprès des habitants en 1998 (Allen, Devalière, 1999), ce qui a été repéré est un « islam des caves » chez un des bailleurs du quartier, toléré par un gardien croyant ainsi obtenir la « paix sociale ». Les jeunes le fréquentant tenaient des discours particulièrement virulents à l'égard des pouvoirs publics et de la société en général, des « Français », mettant dans le même sac la municipalité et Bouge qui Bouge, et semblaient particulièrement frustes en matière de connaissance religieuse. Leur salle de prière avait tout d'un squat classique, n'étaient les tapis, la prière se faisant sous la direction d'un obscur « imam ». Leur trace peut se repérer quand on se promène dans le quartier à travers les tags siglés « GIA »<sup>3</sup>. Sur un tel désert culturel et religieux, ce ne sont pas

---

<sup>2</sup> Entretien avec le chef de projet DSU de Dammarie-les-Lys, le 21.07.2003. Il est à noter que les jeunes de l'association Bouge qui Bouge ne semblent pas connaître ni fréquenter cette salle de prière.

<sup>3</sup> Informations obtenues et consignées dans une note de synthèse par Nadège Marie, qui a participé à l'enquête réalisée en 1998, mais qui n'ont pas été publiées dans le rapport de 1999.

les « frères »<sup>4</sup> ni même les *salafis* qui sont les plus à l'aise, ceux-ci ayant besoin de lieux de culte un tant soit peu accessibles au public pour les infiltrer ou en prendre le contrôle.

Sur un tel terrain, seul le Tabligh (de son nom officiel, association « Foi et Pratique ») peut prospérer, parce qu'il s'adresse directement aux individus dans la rue, les halls, sur leur palier ou jusque dans les caves, un peu à la manière des témoins de Jéhovah, n'ayant pour seul objectif que de ramener les musulmans à une piété rigoureuse en évitant soigneusement toute visée politique et toute confrontation avec les autres tendances musulmanes. Cette association est très présente et active sur le quartier, y dispose d'une salle de prière et d'un imam : pour les membres de Bouge qui Bouge, c'est l'*autre* salle de prières de Dammarie, par rapport à celle relevant de la mosquée de Paris<sup>5</sup>, celle qu'ils fréquentent visiblement plus volontiers lorsqu'ils pratiquent leur religion<sup>6</sup>. Par ailleurs, certains de ses militants confient volontiers leur admiration pour Tariq Ramadan et se rendent régulièrement à ses conférences<sup>7</sup>. Reste que l'association n'est pas une officine de la mouvance des Frères musulmans et qu'elle s'inscrit explicitement dans l'héritage laïque des mouvements de jeunesse issus de l'immigration, nés avec la marche des beurs de 1983, en étant affiliée au réseau du MIB puis du FSQP. Une comparaison peut être faite ici avec les mouvements de dissidence religieuse qui ont été déterminants dans l'émergence du mouvement ouvrier, que ce soit à Dammarie même où le catholicisme ouvrier a été à l'origine des premières grèves et du basculement à gauche de la municipalité durant l'entre-deux-guerres (Piettre, 2007 : 110), ou en Grande Bretagne où les assemblées protestantes dissidentes ont été déterminantes dans la formation de la classe ouvrière anglaise à la charnière du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle (Thompson, 1988).

Néanmoins, ce qui différencie le mouvement social animé par « Bouge qui Bouge » du mouvement ouvrier de jadis, c'est que l'étranger, ou mieux, *l'étrangeté*, et non plus le prolétariat, en est la figure signifiante (Tassin, 2003). Du même coup, la politique n'est plus seulement étayée sur la référence religieuse mais est aussi étayante de celle-ci : l'islam ne

---

<sup>4</sup> Terme générique utilisé pour désigner les musulmans se reconnaissant peu ou prou dans la nébuleuse idéologico-religieuse des Frères musulmans, qui se distinguent souvent par une barbe ou un filet de barbe taillée court. Le terme de « barbus » désigne de façon plus générique encore les musulmans pieux, quelle que soit la taille de leur barbe, sachant que d'autres signes vestimentaires ou stigmates corporels peuvent permettre de reconnaître l'appartenance de tel ou tel à telle ou telle mouvance (le pantalon qui remonte au-dessus des chevilles pour les *salafis*, la bosse sur le front qui est le signe de l'assiduité à la prière pour les *tablighi*...)

<sup>5</sup> Entretien avec le président et un membre du bureau de l'association « Bouge qui Bouge », le 22.09.2003.

<sup>6</sup> D'après Marie Lejeune, doctorante à l'URMIS sur « les Forums citoyens de culture musulmane » dirigée par Catherine Quiminal, qui a enquêté auprès de la JMM et de « Bouge qui Bouge ».

<sup>7</sup> Entretien avec le président et un membre du bureau de l'association « Bouge qui Bouge », le 22.09.2003.

vient pas seulement inspirer, mais aussi figurer le litige sur les frontières de la citoyenneté, pas seulement en tant que celle-ci est identifiée à l'urbanité bourgeoise ni même à la nationalité, mais aussi et surtout en tant qu'elle est associée à une neutralité axiologique de l'urbanité, à un individu transparent, autonome et libre de toute attache, qui serait en propre le produit du procès d'acculturation et de sécularisation occidentale. Cette imprégnation des discours et des pratiques des membres de l'association « Bouge qui Bouge » par l'imaginaire de la *salafiya*, correspond à un mouvement culturel de fond qui se lit dans la géographie publique du quartier, dans les modes de présentation de soi, comme serrer la main des femmes, les codes vestimentaires, une certaine distinction socio-spatiale des genres qui se construit non pas par la ségrégation spatiale, par le café et/ou la mosquée qui sont des espaces masculins ou les parcs de jeux qui sont des espaces féminins, mais qui se joue plutôt dans les espaces mixtes, au travers de la fréquentation par les hommes et les femmes des mêmes lieux publics (la grand-place, les espaces commerciaux, la piscine, la médiathèque, les transports publics notamment). Bouge qui Bouge relève donc d'un mouvement social qui fait plus que « retourner » le stigmate, car il s'étaye sur une mise à l'épreuve des *habitus*, sur une construction d'un certain rapport au corps, sur des modes de présentation de soi et une exposition dans l'espace public qui *déjouent* la construction sociale de la déviance.

En effet, celle-ci suppose moins l'absence qu'un conflit de normes, la labellisation négative par des « entrepreneurs de morale » d'une sous-culture minoritaire apparaissant en dernière instance comme une condition d'effectivité de la norme majoritaire (Becker, 1985 [1963]). Or, ce qu'implique le mouvement social islamique, c'est précisément l'action d'« entrepreneurs de morale » qui, bien que minoritaires, déconstruisent la norme majoritaire en désamorçant ses conditions d'effectuation, dans la stricte mesure où leur action implique une labellisation *positive* de la culture minoritaire. C'est pourquoi, comme l'avait bien vu Serge Moscovici pour des mouvements sociaux tels que le féminisme, la norme minoritaire islamiste parvient à entraîner des changements sociaux majeurs, à ceci près que celle-ci ne vient pas introduire de la norme là où il n'y en avait pas ou plus, mais seulement tourner à l'avantage de la minorité le conflit de normes qui l'oppose à la majorité. C'est pourquoi aussi, l'identité politique et/ou religieuse des organisations pèsent beaucoup moins que l'action de quelques individus comme « entrepreneurs de morale » au travers de l'ascèse et de la mise en scène du corps qu'ils s'imposent, et de l'espace discursif qu'ils ouvrent ainsi sur ce qui est ou n'est pas islamique, licite ou illicite... Bouge qui Bouge nous offre ainsi, en deçà de toute affiliation idéologique, un précipité de l'individuation des rapports sociaux, puisqu'il suffit

que certains de ses membres s'obligent à respecter leurs « obligations envers Dieu »<sup>8</sup>, et que les militants dénoncent la « criminalisation de l'islam », « les flics qui tournent dans le quartier le jour où on égorge le mouton », et le fait que « si on est barbu et que l'on parle religion avec d'autres, on sera fiché par les RG »<sup>9</sup>, pour transformer l'organisation en relais effectif et efficace de cette entreprise de morale.

## ***2. Bouge qui Bouge, une mobilisation qui fait ressurgir un passé qui ne passe pas***

L'exemple de « Bouge qui Bouge » est néanmoins particulièrement singulier et significatif, dans la mesure où il est venu démentir le diagnostic établi en 1998-1999 par un laboratoire de sociologie urbaine d'un organisme, le Centre Scientifique et Technique du Bâtiment (CSTB), notoirement investi dans le conseil et l'assistance à maîtrise d'ouvrage auprès des bailleurs et des municipalités impliqués dans la politique de la ville : confrontée à un silence assourdissant des habitants en termes d'évocation du passé du quartier, l'enquête en avait conclu que le quartier « semble ne pas avoir d'histoire (...). La Plaine du Lys semble appartenir à nulle part et ne venir de nulle part. Il n'y a pas d'imaginaire du quartier, de ce qu'il a été, de ce qu'il est devenu, même dans ce dernier cas, centré autour de la perte ou de la dégradation » (Allen, Davallière, 1999 : 137). Or, l'association Bouge qui Bouge vise précisément et explicitement à réhabiliter la mémoire ouvrière et immigrée blessée de la ville, du fait que la construction même de la ZUP<sup>10</sup> s'est faite sur le site de deux anciennes cités ouvrières, et que la ZUP encore inachevée a vu l'ensemble des usines auxquelles elle était adossée fermer les unes après les autres en 1975, alors qu'ensemble cités (puis ZUP) et usines des Bords de Seine incarnaient à elles seules le développement industriel et urbain de la commune. N'ayant ainsi d'autre espace social que la ville elle-même (l'espace que les interviewés disent habiter, c'est « Dammarie » et non « la Plaine du Lys », ce dernier toponyme datant de 1989), le silence relativement au passé ne renvoie donc pas à une absence

---

<sup>8</sup> « Autoportrait de Samir Baaloudj », militant de Bouge qui Bouge, in *Vacarmes* n°21, automne 2002.

<sup>9</sup> Entretien avec le président et un membre du bureau de l'association « Bouge qui Bouge », le 22.09.2003. Les « RG » sont les initiales des Renseignements Généraux, un service dépendant de la police nationale chargé de renseigner le gouvernement sur les humeurs, les opinions, les mouvements de la société, ainsi que sur les organisations politiques considérées comme subversives. Il a été fusionné en 2008 avec le service de contre-espionnage (l'ex-Direction de la Surveillance Intérieure), pour former la Direction Centrale du Renseignement Intérieur, sous la responsabilité directe du ministre de l'intérieur mais couverte par le secret-défense, se transformant ainsi en un « FBI » à la française.

<sup>10</sup> ZUP : acronyme de « Zone à urbaniser en priorité », procédure par laquelle la plupart des grandes cités d'habitat social ont été construites en France durant les « Trente Glorieuses ».



d'histoire, mais au contraire à sa saturation, à une mémoire collective ineffable du fait de se confondre avec un processus de *disparition* de l'expérience ouvrière et de *disqualification* de l'expérience d'émigration/immigration, toutes deux constitutives de l'espace social de Dammarie, ex-banlieue rouge de Melun. Ce processus s'est poursuivi avec la débaptisation de l'ensemble de la toponymie du quartier lors de la réhabilitation de 1989, ainsi qu'avec l'édification en 1995 d'un centre de services ultra-moderne au coeur du quartier et destiné à signifier sa « reconquête » par la ville, alors que c'est la contribution majeure du quartier à la construction de l'espace social de Dammarie qui était ainsi à nouveau déniée. D'où peut-être le fait que ce nouvel équipement, regroupant notamment médiathèque, services sociaux et centre socio-culturel, est très peu fréquenté par les habitants du quartier (Allen, Devalière, 1999 : 151) et qu'il a été tout particulièrement visé lors des émeutes de 1997, et encore la cible d'une attaque à la voiture-bélier en 2002 (Jobard, 2002a). Mais d'où surtout la signification profonde du mouvement social islamique relayé par Bouge qui Bouge : il réactive « un passé qui ne passe pas », un passé enfoui, neutralisé par les politiques publiques locales, qui fait retour de façon disruptive dans le présent, et qui prend en charge l'histoire ouvrière locale disqualifiée à travers celle de l'immigration postcoloniale maghrébine qui commençait tout juste à s'installer dans la commune au moment où les usines ont fermé, alors que les immigrés polonais et italiens qui avaient souvent habité auparavant les cités ouvrières de la pièce du Lys faisaient déjà partie des *Established* en 1975.

Ainsi, l'expérience de Bouge qui Bouge, en tant qu'elle s'étaye sur le mouvement social islamique et au regard de l'histoire locale singulière dont elle émerge, fait clairement écho à la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin, mais aussi à sa théorie de l'expérience qui engage son appréhension des phénomènes urbains. En effet, en rendant la connaissance historique tributaire de sa politisation et non de l'empathie pour une époque révolue, le présent devient avec Walter Benjamin tributaire non plus d'un héritage mais d'un temps retrouvé, s'opposant notamment à la conception pragmatiste de l'histoire de Mead pour qui le passé n'existe qu'au travers de ses relectures au prisme d'un présent ainsi délié de toute tradition (Leclerc-Olive, 2008). Or cette conception d'un temps suspendu à l'accomplissement du passé semble à première vue mal correspondre avec une appréhension de l'espace urbain invitant son usager à effacer toute trace qu'il pourrait y laisser, et qui identifie l'avènement d'« espaces où il est difficile de laisser des traces », grâce à l'architecture en verre et en fer, à une « barbarie positive ». D'où certaines lectures qui mettent à l'écart les textes les plus explicites à ce sujet, notamment « Expérience et

pauvreté » de 1933 (Benjamin, 2000), comme le fait Michaël Löwy dans l'introduction de ses commentaires des Thèses « Sur le concept d'histoire » (Löwy, 2001 : 13-14), où il identifie ce texte comme relevant d'une brève période où il aurait été proche « du productivisme soviétique, et d'une adhésion peu critique aux promesses du progrès technologique » ; ou au contraire qui prennent appui sur ce texte et quelques autres déclinant le même motif pour disqualifier l'entreprise théorique de Walter Benjamin (Raulet, 1997).

Pourtant, l'analyse que nous pouvons faire de la mobilisation politique animée par Bouge qui Bouge est un vibrant plaidoyer pour la théorie de la connaissance historique de Walter Benjamin et la façon dont il la lie à sa théorie de l'expérience et à son appréhension de l'espace, notamment dans un de ses derniers textes écrits en 1939, dit le « Second Baudelaire » (Benjamin, 1990)<sup>11</sup>. En effet, loin de se contenter de déplorer la perte de l'expérience traditionnelle (*Erfahrung*) qui permettait « la conjonction au sein de la mémoire entre des contenus du passé individuel et des contenus du passé collectif » (Benjamin, 1990 : 155) et sa dégradation en expérience vécue (*Erlebnis*), il tente de frayer les voies qui permettraient, depuis l'empire de l'*Erlebnis*, de retrouver une expérience supra-individuelle du temps historique. Or, il faut souligner que ce qui a été irrémédiablement perdu avec la destruction de l'expérience traditionnelle, c'est moins l'*Erfahrung* en tant que telle que sa communicabilité. Il n'y a plus de narration ni de transmission possible d'une expérience, donc d'expérience qui puisse être qualifiée de collective. Mais en analysant ainsi le processus narratif qui construisait l'*Erfahrung*, il met en évidence que ce qui a été perdu avec l'*Erlebnis*, ce n'est pas tant une tradition, un héritage, mais seulement la possibilité de recréation de la tradition toujours renouvelée depuis le temps présent. Au fond, ce qui a été brisé avec la Grande Guerre, moment fondateur de cet appauvrissement de l'expérience en tant que processus narratif à ses yeux<sup>12</sup>, c'est la possibilité même de renouveler le mythe, de dérouler le récit des vainqueurs, le progrès de la raison dans l'Histoire, etc... Ce faisant, une brèche peut à chaque instant s'ouvrir dans le temps présent pour toutes les histoires que la mémoire collective n'a pas retenues. Mais comment, si le récit qu'on peut en faire n'est plus possible, si l'expérience s'est à jamais repliée sur le vécu individuel ?

---

<sup>11</sup> On peut en trouver la trame depuis sa critique de la théorie kantienne de l'expérience en 1916, dans « Sur le programme de la philosophie qui vient » (Cf. Benjamin, 2000a), mais elle se précise à partir de 1931 avec « Le Caractère destructeur », « Brèves ombres <II> », « Expérience et pauvreté » (Cf. Benjamin 2000b), « Le Conteur » et ses « Commentaires de quelques poèmes de Brecht » (Cf. Benjamin, 2000c).

<sup>12</sup> Cf. « Expérience et pauvreté » (Benjamin, 2000b : 364-372) et « Le Conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov » (Benjamin 2000c : 114-151)

C'est ici qu'intervient le tournant épistémologique de la psychanalyse (Naishtat, 2008). En plus de la référence à la mémoire involontaire de Proust qui montre bien que la théorie de l'expérience a à voir avec l'enfance (Agamben, 2000 [1978]), Walter Benjamin s'appuie dans le « Second Baudelaire » explicitement sur l'essai intitulé *Au-delà du principe de plaisir* de Freud, pour montrer que l'expérience vécue, c'est l'expérience du sujet conscient qui peut collecter ses souvenirs, les réifier, par exemple dans un album photo, et ainsi parer aux chocs multiples auxquels il s'expose dans la grande ville. Ce point est d'ailleurs cohérent avec ce que Simmel dit de la ville et de la construction du sujet de la modernité en tant que sujet conscient, de l'urbanité comme déploiement de l'intellect au détriment de l'affect (Simmel, 2004 [1903]), et Benjamin ne manque pas de s'y référer (Benjamin, 1990 : 203-204). Mais en tant qu'elle se rapporte à des expériences premières, à celle de l'enfance, à la « préhistoire », l'expérience vécue du choc, le *Chockerlebnis*, dépasse l'expérience d'une enfance singulière pour faire de l'enfance une catégorie presque transcendante (Palmier, 2007 : 433), témoignant de l'existence de « positions de sujet sans sujet » (Perret, 1992 : 79) qui l'actualisent. On a ici l'expérience du *trauma* qui est transférée du niveau individuel au niveau de la communauté de façon tout à fait audacieuse par Walter Benjamin, et qui nous est ici très précieuse pour comprendre et interpréter le silence assourdissant des habitants de la Plaine du Lys par rapport à l'histoire et à l'imaginaire de leur espace social, et la façon dont ce silence a été brisé par l'action de Bouge qui Bouge. Toutefois, ce transfert pose beaucoup de questions auxquelles Walter Benjamin n'a pas eu loisir de répondre. Ce sujet impersonnel, ce sujet sans sujet est-il un inconscient collectif, donc un sujet collectif ? Je ne peux ici répondre de façon pleinement satisfaisante à cette question, mais on peut rappeler que Walter Benjamin récuse l'approche en termes d'inconscient collectif de Jung (Benjamin, 1989 : 417) et suggérer une piste : dans la mesure où l'*Erlebnis* s'étend à mesure que disparaît l'*Erfahrung* qui seule peut être qualifiée de collective, l'expérience vécue n'est-elle pas la seule modalité d'expérience qui soit *commune* à tous les individus ? N'est-ce pas uniquement autour d'une expérience de cet ordre, ou précisément bien plutôt lors de son *interruption*, qu'ils peuvent aujourd'hui *communier* ? L'expérience religieuse, en tant précisément qu'elle rétablit un lien entre le présent et un passé refoulé qu'elle lui révèle de façon disruptive comme « temps actuel » ou « à-présent » (*Jetztzeit* : cf. W. Benjamin, Thèse XIV « Sur le concept d'histoire », in Löwy, 2001 : 101-103), en tant qu'elle est expérience historique du *temps*, serait alors la seule expérience collective possible et pensable de la modernité, en tant qu'elle relève d'un moment qui *suspend* la dialectique, d'une *constellation* qui établit ici en l'occurrence un lien entre le pôle déviant (le *présent*) et le mouvement social islamique (l'à-

*présent*) – alors qu'ils tendent à s'exclure mutuellement dans les interactions quotidiennes, la conversion à l'islam s'accompagnant généralement du renoncement aux pratiques déviantes (Bouzar, 2001).

### ***3. L'islam en public, un mouvement social qui procède à l'effacement des traces de synthèse du mouvement ouvrier***

Mais pour comprendre toutes les implications de la théorie de l'expérience de Walter Benjamin à propos du cas de Bouge qui Bouge et pour la sociologie des mouvements sociaux en général, et notamment pour comprendre en quoi le corps y est *acteur* et pourquoi l'expérience *religieuse* dont il est à la fois le sujet et le témoin est paradoxalement *politique* dans le même temps, il nous faut faire un pas de plus en voyant en quoi la conception de l'*Erlebnis* et du *Chockerlebnis* est tributaire de façon systématique d'une « théorie de la trace » que Walter Benjamin a commencé à élaborer dans le *Livre des passages*, dont un fragment nous révèle qu'elle était appelée à avoir un statut similaire à la théorie de l'aura dans sa pensée :

*Trace et aura. La trace est l'apparition d'une proximité, quelque lointain que puisse être ce qui l'a laissée. L'aura est apparition d'un lointain, quelque proche que puisse être ce qui l'évoque. Avec la trace, nous nous emparons de la chose ; avec l'aura, c'est elle qui se rend maîtresse de nous* (Benjamin, 1989 : 464).

Sur la théorie de l'aura qui a fait couler beaucoup d'encre, rappelons la définition qu'en donne Walter Benjamin dans le *Second Baudelaire* pour « éclairer le caractère culturel de l'aura », soulignant qu'elle correspond aux « trouvailles de la mémoire involontaire » : « sentir l'aura d'une chose, c'est lui conférer le pouvoir de lever les yeux » (Benjamin, 1990 : 200). Pour autant, avant de s'émanciper par le truchement de la mémoire involontaire, cette définition de l'aura est d'abord de l'ordre du rêve. Elle a ce faisant une implication politique majeure, ainsi que l'a montré Bruno Tackels en exhumant des notes de Benjamin préalable à la première version de son essai sur « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction technique » (Benjamin, 2000c [1935] : 67-113) :

« Faire l'expérience de l'aura d'une apparition ou d'un être, c'est se rendre compte de sa capacité à lever les yeux, ou de répondre par un regard. (...) Son regard rêve, nous attire dans son rêve. L'aura, c'est l'apparition d'un lointain, aussi proche soit-il (...) Tant qu'il y aura encore du rêve, il y aura toujours de l'aura dans le monde. Mais l'œil éveillé ne désapprend pas la force du regard quand le rêve s'est complètement éteint en lui. Au contraire, ce n'est qu'alors que son regard devient vraiment fort. Il cesse de ressembler au regard de la bien-aimée qui lève les yeux sous le regard de son amant. Il commence à ressembler davantage au regard par lequel le méprisé répond à celui qui le méprise et par lequel l'opprimé répond à l'opresseur. De ce regard, le lointain est totalement éradiqué. C'est le regard de celui qui s'est réveillé de tout rêve, celui du jour comme celui de la nuit. » (W. Benjamin, cité in Tackels, 1999 : 149)

L'ethnologue et le sociologue arpétant un quartier d'habitat social savent exactement de quoi il en retourne ici : ce regard désaturisé, autant celui qui est lancé que celui qui y répond, est proprement insoutenable. D'où le déploiement de stratégies pour parer le choc de ce regard, du côté de l'opresseur comme du côté de l'oppressé, et pour voir sans être vu. Sur ce dernier registre, les techniques audiovisuelles jouent un rôle majeur (Benjamin, 2000c [1935] ; Appadurai, 2001) avec la télévision, les caméras de surveillance, les nouvelles technologies de communication qui individualisent le recours aux images filmées et leur diffusion. Mais de façon plus élémentaire, la normalisation sécuritaire de l'urbanisme et la généralisation des méthodes de prévention situationnelle, tout comme les stratégies d'investissement de l'espace urbain déployées par la jeunesse des quartiers populaires, sont largement sollicitées pour *neutraliser*, voire pour *éviter* des interactions quotidiennes dans l'espace urbain que plus aucun rite ne semble garantir.

C'est à ce point où oppresseur et oppressé se neutralisent mutuellement que la théorie de la trace ouvre des perspectives pour la sociologie. Disons d'emblée que le fragment énigmatique cité plus haut suggère moins un rapport d'opposition entre trace et aura comme on a pu le soutenir (Jauss, 1987), qu'un rapport de filiation contenu dans un jeu de miroir inversé (Brocchini, 2006). En effet, Walter Benjamin oppose ici systématiquement, toujours en rapport avec sa théorie de l'expérience, un processus qui consiste à *laisser des traces* à celui qui consiste à *effacer* ces traces. *Laisser des traces* ne renvoie pas aux traces traditionnelles qui relèvent du travail inconscient d'accumulation et de transmission de l'*Erfahrung*, « comme la main du potier sur le vase d'argile » (Benjamin, 1990 : 154), mais

plutôt à ses « *traces de synthèse* » (Brocchini, 2006) qui recyclent les rebuts de l'*Erfahrung* en autant de « données isolées, rigoureusement fixées par la mémoire » (Benjamin, 1990 : 151). Collectées par l'individu, elles lui permettent de parer aux chocs multiples de la vie urbaine, et transforment l'espace qu'il habite en intérieur. C'est là non seulement l'expérience de « l'homme-en-étui » (Benjamin, 2000b : 331), c'est-à-dire celle du bourgeois dans son habitacle, qui transforme son salon en « une loge sur le théâtre du monde » (Benjamin, 1989 : 52), mais c'est aussi celle du flâneur qui transforme la ville entière en intérieur, à ceci prêt que ce dernier doit d'abord surpasser la peur que génère l'anonymat pour pouvoir transfigurer chaque visage étranger ou chaque forme inconnue en une image auratique. Il n'est donc pas moins homme-étui que le bourgeois, mais il n'est pas le bourgeois : le flâneur moderne, ce serait bien plutôt le jeune de cité qui, partout où il passe, laisse son empreinte avec ses tags... Ses traces répondent à celles que laissent les pouvoirs publics dans l'espace urbain pour se prémunir de sa flânerie, à l'image de la réhabilitation de 1989 à Dammarie qui a débaptisé toute la toponymie de la ZUP pour donner des noms de province française à chacune de ses résidences, et dévitalisé la voie piétonne qui traverse de part en part le quartier en supprimant les bancs et les bacs à sable qui la longeaient et en retournant les halls qui donnaient sur ce que les habitants appellent encore la « route rouge », à l'image de son ancien revêtement. Cet espace, les jeunes, à l'instigation de Bouge qui Bouge, l'ont réinvesti symboliquement avec une grande fresque en souvenir du jeune tué par la police en 1997.

Ainsi, au-delà de l'appauvrissement de l'*Erfahrung*, ces *traces de synthèse* indiquent que « la politique prime désormais sur l'histoire » (Benjamin, 1989 : 405). Mais pour que le réveil soit possible, pour que le poly-traumatisme de la colonisation, de l'émigration, puis d'une nouvelle dépossession avec la désindustrialisation et la désaffiliation sociale, puisse faire retour comme *à-présent*, comme actualisation du passé, encore faut-il que dans l'espace public urbain le *trauma* puisse faire son œuvre. Il s'agit alors d'être en mesure de pouvoir soutenir l'insoutenable, c'est-à-dire d'*effacer* les traces de synthèse que nous construisons pour le neutraliser. C'est à cette ascèse que se prêtent les nouveaux acteurs islamiques, qui, au travers d'une diététique, d'une érotique et d'une économique spécifiques, reconfigurent les frontières entre public et privé, entre intérieur et extérieur. Ils se refusent ostensiblement au regard qui les transfigurerait en image auratique, et s'interdisent de laisser des *traces de synthèse* sur leur passage. D'où l'image de fantôme qui est souvent associée aux nouveaux acteurs islamiques, et en particulier aux femmes voilées qui, par leur corps exposé, occupent à elle seule cette position de sujet sans sujet qui réactualise le passé et politise chacun de leur

geste. Le voile intégral, qui recouvre entièrement le visage, voire les yeux, porte cet *effacement des traces* à son paroxysme, mais le processus commence avec le simple voile islamique qui, à lui seul, constitue l'*image dialectique* au travers de laquelle se cristallise la *constellation du réveil* (Benjamin, 1989 : 478-481 ; Abensour, 2000).

Il n'est pas innocent qu'en dernière instance, ce soit le corps de la femme qui cristallise le processus d'effacement des traces et le mouvement social auquel il donne lieu. C'est en effet en tant que les femmes musulmanes « modernes » contreviennent aux principes même de l'islam, qu'elles s'exposent dans l'espace public *mixte* et incarnent ce processus d'effacement des traces. Ainsi, les traces de synthèse qu'elles contribuent à effacer, non sans lui emprunter ses canaux d'expression comme la musique rap, sont-elles d'abord celles de la contre-culture déviante, précisément celles qui se traduisent aussi par des tags siglés « GIA » dans l'espace public. Mais c'est dans le même temps celles du mouvement ouvrier qui avait jusque là le monopole de l'entreprise de morale à l'égard des populations issues de l'immigration postcoloniale, et qui trouvait dans cette contre-culture une puissante ressource de légitimation, notamment en termes de « tolérance » à l'égard des jeunes générations et de façon plus générique à l'égard de l'étranger, mais d'un étranger défini comme un « être sans qualité » (Milon, 1999 : 5), un étranger *de synthèse* expurgé de tout signe autre que celui qui le stigmatise comme *Outsider*. Quand l'étranger, ou plus précisément *l'étrangère* se qualifie, toute ébauche de « retour » d'un mouvement de jeunes hommes comme « Bouge qui Bouge » dans le giron de la gauche politique traditionnelle est perclus de non-dits, de malentendus et d'aigreurs, témoignant que « le rendez-vous manqué de la gauche avec les cités » (Masclat, 2003) est aussi de leur fait.

\*

\*

\*

Ainsi, cette lecture de la mobilisation politique de Bouge qui Bouge à l'aune du mouvement social islamique et au prisme de la théorie de l'expérience de Walter Benjamin, revient *in fine* à interroger à nouveaux frais la tradition sociologique de Chicago et de l'interactionnisme symbolique. En effet, pour cette tradition, la déviance est le régime de la normalité elle-même, comme l'insécurité est le régime normal de l'urbanité, la crise apparaissant alors comme un existentiel de l'homme moderne (Naishtat, 2009). C'est là que la théorie de l'expérience de Walter Benjamin, en épousant la perspective de Simmel pour mieux

porter avec et au devant d'elle la critique, me semble infiniment précieuse pour une sociologie des mouvements sociaux qui articulerait de façon rigoureuse interactionnisme symbolique et théorie politique critique. Car elle permet à la fois de rendre compte de la crise comme existentiel de l'homme contemporain, et de la politique comme arrêt ou interruption de ce régime normal de la crise. Dans cette perspective, le mouvement social islamique ouvrirait une brèche dans le déroulement du récit historique de la modernité. Il correspondrait à une suspension du temps au seuil de la catastrophe qui nous porterait au devant de cet existentiel, en effaçant les traces de synthèse des visions téléologiques de l'histoire que recèlent encore volontiers un présentisme postmoderne et prétendument pragmatique.

En effet, l'expérience de Bouge qui Bouge à Dammarie-les-Lys montre s'il en était encore besoin combien les luttes politiques se situent aujourd'hui dans le champ culturel avant de se jouer en termes de lutte des classes. L'enjeu de cette mobilisation politique, c'est bien en première et en dernière instance la *visibilité* (Arendt, 1961 : 89-92 ; Tassin, 2009) d'une pluralité déniée dans l'espace de la république nationale-identitaire. Mais cette visibilité n'est pas corrélée au degré de mélanine, à l'origine ethno- raciale, à la consonance « étrangère » du nom, bref à la représentation de la « diversité ». Elle est congruente d'une dialectique à *l'arrêt* (Benjamin, 1989 : 478-481) dans l'image d'un voile qui expose publiquement le corps de la femme musulmane à mesure qu'il le cache (Göle, 2009), et de laquelle dépend l'existence politique même de l'ensemble des « minorités visibles ». Seule cette *image dialectique* permet de conférer une dimension universelle à ce qui se donne au premier abord comme une affirmation identitaire parmi d'autres, ce qui revient à la fois à ne pas absolutiser la différence culturelle et à mettre à nu l'universel, ainsi dénué de tout fondement propre, et d'être partie prenante d'un processus d'hybridation culturelle (Laclau, 2000). Cette altération est irréductible à un procès d'assimilation ou d'intégration naturalisée, mais requiert une traduction en condition d'asymétrie cognitive et d'inégalité des manières de voir le monde, qui relève d'une problématique du genre (Iveković, 2003, 2009). C'est en effet parce que cette opération de traduction est politique qu'elle requiert une « capacité d'agir » reposant sur un « registre de corporéité » qui précède toute représentation élaborée dans l'ordre du discours (Mahmood, 2009 : 276), et qu'elle se traduit précisément par une division très sexuée de l'espace politique français des minorités actives postcoloniales. Avec d'un côté le Mouvement des indigènes de la république (MIR) qui fait de la visibilité de l'islam dans l'espace public l'enjeu même de l'existence politique des « races sociales » dominées (Khiari, 2009) et n'accorde aucun privilège épistémologique ni politique à la lutte des classes : fortement



investi par des femmes, notamment des femmes voilées, il tente aussi de prendre en charge la question noire avec des militants d'origine antillaise ou africaine. Et de l'autre le Forum Social des Quartiers Populaires (FSQP) qui est un mouvement essentiellement franco-arabe, c'est-à-dire presque uniquement composé de jeunes hommes « de cité » d'origine maghrébine et/ou française, plus enclin aujourd'hui qu'hier à subordonner « rationnellement » le traitement des discriminations racistes au règlement de la question sociale et à une alliance avec les oripeaux du mouvement ouvrier, c'est-à-dire à se réinscrire dans un processus consistant à nouveau à laisser des traces<sup>13</sup>... Leurs « sœurs » sauront-elles leur rappeler que pas plus que la question raciale ou culturelle, la question sociale n'est en mesure de labelliser l'universalité du politique et d'offrir une garantie démocratique ?

### **Bibliographie**

- M. Abensour, *L'utopie de Tomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens&Tonka, 2000.
- G. Agamben, *Enfance et histoire* (1978), Paris, Payot, 2000.
- A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005
- B. Allen, I. Devalière, *Dynamiques et intentions résidentielles des habitants de la Plaine du Lys. Résultats d'une enquête auprès de 106 habitants*, Paris, CSTB, mai 1999.
- H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- M.-H. Bacqué, Y. Sintomer, « Affiliations et désaffiliations en banlieue. Réflexions à partir des exemples de Saint-Denis et d'Aubervilliers », in *Revue française de sociologie*, vol. 42, n°2, 2001, p. 217-249.
- H. S. Becker, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance* (1963), Paris, Métailié, 1985.
- W. Benjamin, *Paris, Capitale du XIX<sup>e</sup> siècle. Le Livre des passages*, Paris, Cerf, 1989.

---

<sup>13</sup> Formé à partir du réseau du Mouvement de l'Immigration et des Banlieues (MIB), dont est partie prenante Bouge qui Bouge, dans la perspective de donner un débouché politique aux émeutes de 2005, le FSQP n'a pas tenu ses promesses (Kokoreff, 2008). Il est aujourd'hui allié du Parti de Gauche et du PCF dans la perspective des élections régionales de mars 2010, soit la fraction de la gauche politique dite « antilibérale » qui est la plus « national-républicaine », si on la compare notamment au Nouveau Parti Anticapitaliste (NPA) qui s'est distingué en présentant une candidate voilée. Ainsi donc, le registre de corporéité qui a donné aux militants de Bouge qui Bouge la capacité d'agir qui a été la leur à l'échelle locale n'a pas trouvé de traduction politique « littérale », ni de représentation « directe », à l'échelle nationale.

- W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », in *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1990, p. 147-207.
- W. Benjamin (a), *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.
- W. Benjamin (b), *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000.
- W. Benjamin (c), *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.
- H. K. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (1994), Paris, Payot, 2007.
- D. Bouzar, *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans : nouveaux travailleurs sociaux ?*, Paris, Syros, 2001.
- I. Brocchini, *Trace et disparition à partir de l'œuvre de Walter Benjamin*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- N. Elias, J. L. Scotson, *The Established and the Outsiders*, London, Sage, 1965.
- N. Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993-2003.
- N. Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Editions, 2005.
- N. Göle, « L'espace public et le "mahrem" de l'Islam », Communication aux journées d'études IRIS – Publislam, *A-t-on enterré l'espace public ? Enquête sur les avatars récents d'un concept*, Paris, EHESS, 2 et 3 décembre 2009.
- R. Iveković, *Le Sexe de la nation*, Paris, Editions Léo Scheer, 2003.
- R. Iveković, « Que veut dire traduire ? Les enjeux sociaux et culturels de la traduction », *Asylon(s)*, n° 7, *Que veut dire traduire ?*, juin 2009. URL : <http://www.reseau-terra.eu/article889.html>. Consulté le 17 février 2010.
- F. Jobard (a), « Dammarie-lès-Lys : chronologie 2002-2003 », in *Vacarmes*, n° 21, automne 2002. URL : <http://www.vacarme.org/article383.html>. Consulté le 18 septembre 2006.
- F. Jobard (b), « Ces conflits urbains à venir. A propos d'une mobilisation politique à Dammarie-lès-Lys (été 2002), in *Esprit*, décembre 2002, p. 152-162.
- H. R. Jauss, « Spur und Aura. Bemerkungen zu Walter Benjamins *Passagen-Werk* », in H. Pfeiffer, H. R. Jauss, F. Gaillard (éds.), *Art social und Art industriel. Funktionen der Kunst im Zeitalter des Industrialismus*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1987, p. 19-38.
- S. Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*, Paris, La Fabrique éditions, 2009.
- M. Kokoreff, *Sociologie des émeutes*, Paris, Payot, 2008.

E. Laclau, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2000.

M. Leclerc-Olive, « Des événements en souffrance : de Mead à Benjamin. Quelques considérations épistémologiques », in Philippe Simay (dir.), *Cahiers d'anthropologie sociale*, n°4, *Walter Benjamin. La tradition des vaincus*, Paris, L'Herne, 2008, p. 43-62.

D. Lepoutre, *Coeur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, 1997-2001.

M. Löwy, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001.

S. Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.

O. Masclat, *La gauche et les cités. Enquête sur un rendez-vous manqué*, Paris, La Dispute, 2003

D. Merklen, *Quartiers populaires, quartiers politiques*, Paris, La Dispute, 2009.

A. Milon, *L'étranger dans la ville. Du rap au graff mural*, Paris, PUF, 1999.

M. Mohammed, « Les voies de la colère : « violences urbaines » ou révolte d'ordre « politique » ? L'exemple des Hautes-Noues à Villiers-sur-Marne », *Socio-logos*, n° 2, mis en ligne le 18 juin 2007. URL : <http://socio-logos.revues.org/document352.html>. Consulté le 11 juillet 2007.

S. Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979.

L. Mucchielli, « Les émeutes de novembre 2005 : les raisons de la colère », in L. Mucchielli et Véronique Le Goaziou, *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*, Paris, La Découverte, 2006, p. 5-30.

F. Naishtat, « Les traces de la psychanalyse dans la théorie de la connaissance historique. Destin et délivrance dans les Passages benjaminien (Passagen-Werk) », in *Philosophie et Éducation : Enseigner, apprendre. Sur la pédagogie de la philosophie et de la psychanalyse*, Tokyo, UTCP Booklet 1, 2008, p. 63-84.

F. Naishtat, « Qu'est-ce qu'une crise globale ? Autour du politique, du catastrophique et du temps », séminaire du programme *Mondialisation, cosmopolitisme et nation du lieu de la philosophie*, Paris, Collège international de philosophie, 23 et 30 novembre 2009.

J.-M. Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Paris, Klincksieck, 2006.

C. Perret, *Walter Benjamin sans destin*, Paris, La Différence, 1992.

A. Piettre, « Les grandes "émotions" de novembre 2005. Perspectives pour un résistantiel nouvel échec politique à gauche », in *Mouvements* n°43, janvier-février 2006, p. 122-130.

A. Piettre, « Entre l'urbain et le social, un espace politique ? Histoire et devenir du quartier de la Plaine du Lys à Dammarie-les-Lys à l'aune de la mobilisation politique de l'association « Bouge qui Bouge », in *L'Homme et la société*, n°160-161, 2006/2-3, *Citoyenneté, engagements publics et espaces urbains*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 103-134.

G. Raulot, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1997.

M. Rigouste, *L'ennemi intérieur. La généalogie coloniale et militaire de l'ordre sécuritaire dans la France contemporaine*, Paris, La Découverte, 2009.

G. Simmel, « Les grandes villes et la vie de l'esprit » (1903), in *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 2004, p. 169-183.

B. Tackels, *L'œuvre d'art à l'époque de W. Benjamin. Histoire d'aura*, Paris, L'Harmattan, 1999.

C. Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, 2008.

E. Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.

E. Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.

E. Tassin, « Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public », Communication aux journées d'études IRIS – Publislam, *A-t-on enterré l'espace public ? Enquête sur les avatars récents d'un concept*, Paris, EHESS, 2 et 3 décembre 2009.

E. P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Gallimard/Seuil, 1988.