

Des « jeunes de banlieue » absolument traditionnels ? “Completely traditional” suburban young people ?

Isabelle Clair

Number 53, Spring 2005

Identités : attractions et pièges

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/011642ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/011642ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

1204-3206 (print)

1703-9665 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Clair, I. (2005). Des « jeunes de banlieue » absolument traditionnels ? *Lien social et Politiques*, (53), 29–36. <https://doi.org/10.7202/011642ar>

Article abstract

Gender identities constructed in the specific context of popular neighbourhoods are usually thought of in terms of tradition—boys and girls from the outskirts of big cities will be completely defined by the (usually African) heritage of their parents. A study using comprehensive interviews and ethnographic observation in three housing projects on the outskirts of Paris found otherwise. Reference to tradition in the construction of their gender identity was often an invention, one that legitimated a form of masculine domination anchored in contemporary French society.

Des « jeunes de banlieue » absolument traditionnels ?

Isabelle Clair

En raison de l'origine étrangère, le plus souvent africaine, de l'essentiel des populations vivant dans les quartiers populaires, il apparaît communément que les jeunes qui en sont issus seraient moins traditionnels que leurs parents parce que nés, le plus souvent, sur le sol français, mais plus traditionnels que leurs contemporains « français de souche » parce qu'ayant des « racines » en Afrique. Leurs gestes quotidiens ne témoigneraient que de « progrès » ou de « régressions » par rapport à leur « culture d'origine », au mieux de « tiraillements » identitaires invivables. Au-delà du seul jugement de valeur, cela revient à voir dans cette partie de la France un bout de continent isolé, dont le rapport à la tradition ne se jouerait qu'en liaison avec un passé africain et dans lequel la modernité n'aurait pas encore pénétré ou de façon nécessairement problématique. Du coup, l'ensemble des facettes identitaires de ses habitant-e-s est presque systématiquement pré-

senté comme subordonné à leur identité « culturelle » ou encore « ethnique », et tout ce qui s'y observe, analysé à l'aune exclusive de la transmission d'un héritage africain traditionnel. Il en va des rapports sociaux de sexe comme du reste, pris dans un ensemble de fantasmes liés d'abord à l'histoire coloniale commune à la société globale française et à la majorité des habitant-e-s des banlieues populaires, toile de fond à tout ce qui, de près ou de loin, touche à leur réalité et à la perception qu'on s'en fait.

Une enquête par observations et entretiens compréhensifs réalisée auprès d'une soixantaine de garçons et de filles de toutes origines (principalement né-e-s ou dont les parents sont nés dans les anciennes colonies françaises), ayant entre 15 et 20 ans et vivant dans trois cités HLM de la banlieue parisienne, nous a conduite à revoir ces représentations culturalistes. Le récit de leurs relations

amoureuses et, plus généralement, de leurs relations entre pairs, nous a permis d'apercevoir comment se construit leur identité de genre, entre instrumentalisation d'une tradition en fait en grande partie inventée et définition de soi en dehors de toute perspective traditionnelle. Nous analyserons notamment deux figures centrales de ces relations : le « grand frère » et la « fille de cité », deux figures construites, à l'intérieur et hors des quartiers populaires, par un sens commun qui ne semble pouvoir les comprendre qu'en référence à l'héritage coutumier des parents, alors qu'elles sont le produit de rapports sociaux proprement modernes.

La figure du « grand frère », une tradition réinventée

Dans les propos que nous avons recueillis, le « grand frère » est plus un rôle que réellement une personne, même si les deux coïncident le plus souvent : si une fille n'a pas de frère,

Des « jeunes de banlieue » absolument traditionnels ?

30

elle peut avoir un cousin, un oncle de quelques années plus âgé qu'elle, des copines dont les frères joueront éventuellement auprès d'elle le rôle de « grands frères ». Cette seule dénomination est un rappel à l'ordre permanent : « grand », il est l'autorité indépassable, à l'égard non seulement de sa « sœur » mais aussi de tous ceux qui l'approchent ; « frère », il est l'autorité physique *et* symbolique légitime, un représentant de toutes les appartenances auxquelles l'identité de chaque fille est irrémédiablement attachée : la famille de sang, la famille ethnique, la famille morale.

Le « grand frère », dans de nombreuses familles et dans l'imaginaire collectif des jeunes, apparaît comme un référent essentiel de la cellule familiale, voire son principal référent. Cela ne signifie pas que l'image du père soit totalement bafouée : il reste l'incarnation symbolique de l'autorité à bien des égards et, *in fine*, son jugement pèse sur les consciences. Mais dans la vie quotidienne, il est régulièrement relativisé, voire oublié, au profit du « grand frère », notamment en matière de contrôle des filles. Cette prééminence, justement parce qu'elle est associée à l'entité familiale et aux thématiques de l'honneur et de la

pureté sexuelle des filles, renvoie directement à la construction des garçons « de banlieue » comme des êtres pris dans la tradition. Un détour par les mots des jeunes eux-mêmes et une recontextualisation des rapports sociaux dans les cités nous permettra d'y voir plus clair entre traditions et inventions de traditions¹ :

[Mon père] m'avait fait une fête pour partir au collège, y'a deux ans, non trois ans; il m'a fait une fête, et tout. Et y'avait tous mes cousins, et c'était des grands et des petits, enfin, de mon âge et des plus grands que moi. Et... on était tranquilles, on parlait (on était tranquilles, quand même). J'ai commencé à parler, je sais plus ce que je racontais, je parlais; ils étaient tous là, je leur parlais. Et après... ils avaient rigolé. Après, mon père il m'envoie un regard méchant ! comme si c'était mon grand frère, en fait [Pili, 15 ans²].

— Et mon père, je préfère pas lui dire [que je sors avec un garçon].

— Pourquoi ?

— Je sais pas. Parce que je sais qu'il aimerait pas, quoi. Ça lui... parce que s'il sait que j'ai un copain, il m'engueulera. Il aime pas trop que je traîne avec des garçons. [...]

— Et tes oncles...

— Alors là, non : je me fais tuer ! je me fais — alors là, c'est même pas la peine ! Déjà, moi, je me fais tuer et après, lui, il se fait tuer. Vraiment [Aïcha, 15 ans³].

Et puis y'a pas que mes parents, quoi : y'a mon frère. C'est un grand frère, il vit encore chez moi et... On en a déjà discuté, il m'a dit : « le premier qui... si demain, tu perds ta virginité, je te tue et je me tue après [Sofia, 15 ans⁴].

— Ça se passera comment quand tu décideras de l'épouser ?

— La moindre des choses, c'est d'aller voir le frère en premier. Avant, fallait aller voir les parents; mais maintenant, faut aller voir le frère.

C'est ce que je pense. Je vais voir le frère, je lui explique... il dit « oui », ou il arrache tout; même pas il dit « non » : il arrache tout direct [Karim, 20 ans⁵, à propos de son projet de mariage avec sa petite amie, Médina].

Dans ces entretiens se lit bien la centralité de la figure du « grand frère », à un niveau symbolique dans la vie des filles (Pili parlant du regard de son père, Sofia de sa virginité, Aïcha du fait d'avoir un petit copain) et à un niveau institutionnel (le mariage de Karim). Le frère s'inscrit en régulateur-censeur des relations sexuées. La domination masculine régit les relations sexuées; les règles de la séparation des sexes hors institution prévalent (« on était tranquilles », « virginité », la question du mariage); la violence au moins symbolique pour régler toute éventuelle transgression est de mise (« regard méchant », « moi, je me fais tuer et après, lui, il se fait tuer », « je te tue et je me tue », « il arrache tout »). En raison de cette domination masculine, de cette violence du contrôle et de la source de sa légitimité (familiale), le « grand frère » apparaît communément, hors de la cité et souvent en son sein, comme une figure traditionnelle, et uniquement traditionnelle, de l'ordre social. Bras droit naturel du père, dépositaire tribal de l'honneur familial, il serait le gardien ancestral de la virginité des filles de sa famille, et en cela inchangé dans les cités. Le « grand frère » serait agi du fond de l'Afrique, sans aucun lien avec la situation historique et géographique dans laquelle il se trouve. Cette représentation arrange bien des observateurs extérieurs aux quartiers populaires ainsi que certains de ses acteurs intérieurs (notamment certains « grands frères »), qui voient leur légitimité renforcée par le pou-

voir d'une tradition en réalité inventée (au moins partiellement).

Cette représentation omet en tout cas toute une partie des propos cités précédemment : le « grand frère » constitue la première autorité pour les filles voire l'autorité exclusive, puisque Pili dénie toute légitimité à son père alors même qu'elle n'a pas de grand frère biologique ni aucun autre grand frère social de substitution. La comparaison (« comme si c'était mon grand frère ») est forte, qui marque un décalage entre un mouvement de contrôle naturel semble-t-il aux yeux du père mais que sa fille ne reconnaît pas. De la même façon, Aïcha, si elle est consciente des réticences de son père, l'est encore plus de la violence avec laquelle ses oncles (grands frères de substitution) réagiraient s'ils apprenaient qu'elle a un petit copain. C'est le « grand frère » (appellation d'origine contrôlée, comme en témoignent les propos de Sofia) qui est le dépositaire officiel de la sexualité des filles, y compris de celles qui n'ont pas de grand frère objectif. Et c'est désormais lui, et non plus les parents, qui est l'interlocuteur privilégié et obligé dans la voie sacrée du mariage. Karim, amoureux transi et musulman pratiquant, est attentif aux traditions, les anciennes comme les nouvelles, et sait bien les distinguer; il le dit : « Avant, fallait aller voir les parents; mais maintenant, faut aller voir le frère ». Le « grand frère » est en fait traversé de plusieurs temporalités : son ancrage familial le rattache symboliquement à une tradition revisitée par des logiques plus récentes, que le filtre culturaliste rend systématiquement illisibles.

Ces logiques tiennent notamment à une distance, creusée par des expé-

riences de vie et des relations à la société globale différentes, entre les fils et leurs pères, qui débouche sur une dévalorisation de ces derniers et donc une dévalorisation de leur autorité. Michel Pialoux et Stéphane Beaud analysent la rupture des enfants avec l'héritage ouvrier de leur père, qui mêle un refus du stigmat et une incompréhension mutuelle née de l'allongement scolaire des plus jeunes (Beaud et Pialoux, 1999 : 197 et suiv.). Le décalage entre les générations se mesure notamment dans une occupation différenciée de l'espace public de la cité : alors que les plus vieux sont au travail ou reclus chez eux dans l'expérience du chômage, les plus jeunes vivent dehors, en bandes de copains. Nombre d'entre eux, à leur tour exclus du reste de la société (racisme, échec scolaire), se sont construits une sphère d'influence, le « quartier », dans laquelle ils sont en mesure d'exercer leur pouvoir mais aussi, par proximité générationnelle, d'user de leur connaissance des garçons qui le peuplent et qui sont susceptibles de nouer des relations amoureuses avec leurs sœurs. Si les frères acceptent de jouer le rôle de censeurs et de dépositaires de la moralité sexuelle de ces dernières, c'est certes pour conserver l'ordre des sexes en leur faveur, mais plus précisément parce que leur propre identité sociale en dépend. La relation de contrôle-protection est réciproque entre frère et sœur car la virilité de l'un repose en grande partie sur la pureté sexuelle de l'autre et inversement : si l'identité sexuelle de la sœur est souillée, l'identité virile du frère est anéantie. C'est dramatique pour de nombreux garçons, qui réduisent la quasi-totalité de leur identité sociale à ladite identité virile.

Bien que les jeunes que nous avons rencontrés aient facilement

tendance à dire, lorsqu'ils énoncent la règle, que « tous » les grands frères surveillent leur sœur, il apparaît en fait que, dans les fratries, c'est le cas en général de seulement l'un des frères, parfois de deux, les filles disant souvent, lorsqu'elles décrivent leur cas particulier : « mes autres frères sont cool ».

J'ai un grand-frère et... et il est très, très très sévère; comme moi, je suis d'origine kabyle et... les frères comme ça, c'est... c'est sévère, quoi. [...] Par contre j'ai un autre frère, Farid, lui... ça a rien à voir ! Il est cool, ah, la, la ! Ouais, lui, c'est baba-cool. Lui, c'est... c'est pas pareil [Zahra, 17 ans⁶].

— Comme tu le sais, on est dans une cité et qu'une cité... t'as vu, y'a les grands frères... ça introduit vraiment, comme la religion qui est dedans... et les filles maghrébines ou musulmanes, elles peuvent pas sortir avec des garçons, du moins, être vues, etc. Donc... à mon avis, c'est pour ça que...

— Et toi, ça, ça t'a jamais freiné...

— Non, parce que moi, je suis pas musulman... Je crois j'ai eu la chance... avec certains de mes copains, comme Dajan, on est très ouverts; j'ai de la chance, quoi. Je pense qu'on fait partie quand même des quelques exceptions. On est pas très nombreux [Désiré, 17 ans⁷].

Mais moi, j'ai que mes deux derniers frères. Celui qu'est avant moi, mais lui, il... pfff... même si je meurs, il passe à côté de moi : « c'est bon, elle est morte », il part. Il s'en fout mais... lui, je crois que c'est le plus qui me fait confiance : quand mes parents, quand ils étaient partis à la mer, c'était lui qui était responsable de moi parce que, vu que mon frère, il travaillait, je lui disais que j'étais là, il... il vérifiait pas, il me faisait confiance; il me disait : « à cette heure-là, tu rentres », et je rentre. Si je voulais rester plus, je l'appelais d'où j'étais et je lui disais : « je veux rester un peu plus », il me

Des « jeunes de banlieue » absolument traditionnels ?

32

disait : « d'accord », alors que... l'autre, alors lui, c'est un cas ! Il m'énerve ! [Sarah, 14 ans⁸.]

La tradition s'invente collective-ment : seuls les grands frères *maghrébins* (et « africains ») et *tous* les grands frères maghrébins assumeront le rôle de « grands frères » censeurs de la sexualité des « petites sœurs ». Zahra et Désiré alimentent cette fiction en se référant explicitement à la religion et à l'appartenance communautaire comme motifs de mission fraternelle, jouant alors le jeu des identités traditionnelles ; mais ils se contredisent aussi, d'abord dans une confusion de ces deux caractéristiques (confusion commune qui témoigne généralement, dans la bouche de qui que ce soit, d'une croyance collective plus que d'une réalité rigoureusement décrite) ; et surtout, finalement, Zahra reconnaît à seulement l'un de ses frères le statut de « grand frère » (alors que les autres sont tout aussi « kabyles » que lui) ; quant à Désiré, il omet de mentionner que son ami Dajan est musulman. En effet, dans la réalité, ce ne sont que *certain*s grands frères « rebeus⁹ » et « renois¹⁰ » qui s'emparent du rôle et ils ne sont pas les seuls (les jeunes que nous avons rencontrés dont les parents sont nés dans des pays européens sont aussi

susceptibles d'assumer le rôle de « grands frères »).

En fait, les grands frères qui investissent à plein le rôle de « grands frères » sont en général de jeunes adultes dont la sociabilité est exclusivement locale, dont la cité constitue un des seuls territoires (et souvent le seul pour les plus dominés socialement) où ils aient un quelconque pouvoir. Ceux-là en arrivent à réduire presque toute leur identité à leur capital virilité, d'où leur contrôle serré sur leur « petite sœur » et leur dépendance à la pureté sexuelle de cette dernière. Se noue donc entre les deux une relation d'interdépendance, dans laquelle la fille occupe certes la place de dominée, mais qui signifie malgré tout un échange de valeur symbolique :

Par exemple, si moi je sors avec un gars... et que ça se sache, et ben, les gars, ils vont commencer à gazer¹¹ sur mes frères ; c'est ça aussi. Les gars : « ouais, ta sœur, c'est une pute ! », ou un truc comme ça, quoi. « Ouais, qu'est-ce que tu fais de ta sœur ? », et tout [Rafika, 16 ans¹²].

Le « regard des autres » auquel les garçons font souvent référence pèse sur eux via la « réputation » de leur « petite sœur ». Leurs sorts respectifs sont irrémédiablement liés et même si, *in fine*, c'est le grand frère qui peut avoir le dernier mot (en raison de sa force physique et de son appartenance de genre), la sœur dispose d'une marge de pouvoir sur lui dans la mesure où de son comportement dépend la position sociale de son frère : « qu'est-ce que tu fais de ta sœur ? ». Les filles en sont souvent conscientes et n'hésitent pas à faire valoir cet aspect dans leurs négociations ou luttes avec eux pour plus de liberté. Elles utilisent notamment leur maîtrise souvent plus grande du

langage pour transposer les conflits du domaine des corps où ils les dominent, aux discussions dans lesquelles elles parviennent à les déstabiliser. La relation de domination est ainsi en partie biaisée (mais en partie seulement) par le fait que le dominant ici est dominé ailleurs.

Par ailleurs, la relation de domination entre filles et garçons a des conséquences pour la définition sociale des filles dans le groupe des filles : la plupart des « petites sœurs », y compris les plus critiques à l'égard des « grands frères », ne déconstruisent jamais jusqu'au bout, dans leurs conflits avec eux, les logiques de la domination masculine en raison d'une intériorisation progressive et continue de la différence des sexes mais aussi parce que leur combativité tient en partie au fait qu'elles occupent une position dominante dans le groupe des filles en raison de leur statut, justement, de « petites sœurs »¹³, ce qui leur confère une certaine force dans l'ensemble de leurs relations sociales et les enjoint à ne pas remettre en cause les croyances liées à l'ordre des sexes dont elles tirent des profits relatifs. Cela les conduit aussi régulièrement à faire appel à leur frère pour sortir de situations difficiles avec certains garçons et signifier à ces derniers ainsi qu'au reste des habitants du quartier qu'elles sont protégées.

Cependant l'existence d'un grand frère dans leur vie, même si elle occupe une place importante, n'est pas la seule ressource dont les filles disposent pour s'affirmer dans la cité. Et leurs relations avec lui n'épuisent pas les paramètres de leur construction identitaire. Leur identité de genre, notamment, ne saurait être appréhendée seulement en termes de réaction à ces relations : les filles ne

sont pas nécessairement ou «sou-mises» ou «en rébellion», elles sont bien souvent tout à fait ailleurs, hors de cet axe de lecture selon lequel tout ce qui se définit dans les principes de la domination masculine serait par «nature» traditionnel.

Identité féminine et distance aux rôles féminins

L'opposition binaire entre tradition et modernité voudrait que l'identité féminine des filles dites «de banlieue» ne puisse se construire qu'entre deux pôles répulsifs : la conformité au modèle domestique (soumission à une tradition africaine, dépassée aux yeux de la société globale) ou la conformité à la «féminité du rouge à lèvres et des talons hauts» (Guénif Souilamas et Macé, 2004 : 12) (émancpatrice aux yeux de la société globale, et donc moderne). Cette opposition binaire du sens commun traverse les conversations informelles, la littérature médiatique et scientifique, associative et militante; nous l'avons retrouvée sur notre terrain d'enquête dans de nombreux entretiens auprès d'acteurs d'institutions sociales diverses. Or il existe au moins un troisième pôle, masculin, par rapport auquel se construit l'identité féminine des jeunes filles que nous avons rencontrées, et ce, pas seulement en termes d'antagonisme. Née de la domination masculine, cette réalité n'a pour autant rien à voir avec la réactivation d'une quelconque identité féminine traditionnelle; elle est au contraire le résultat de rapports sociaux modernes, construit en référence à un répertoire masculin propre à la vie des quartiers populaires de ces dernières années.

Si la séparation des sexes est omniprésente dans l'éducation des jeunes (inscrite dans les corps au tra-

vers de la répartition des tâches domestiques dès l'enfance, de l'inculcation des interdits sexuels, etc.), rappelée à l'ordre continuellement, dans les familles mais aussi dans l'ensemble de la société (à l'école, dans l'espace public), les frontières entre les sexes, même sur un plan identitaire, ne sont pas imperméables. Si en effet la domination masculine établit une différence fondamentale entre garçons et filles, elle établit aussi un principe hiérarchique fondamental qui fait des premiers les référents absolus des secondes. Cela rend toute transgression du pôle masculin vers le pôle féminin impensable (la «tapette») mais le contraire est éventuellement positif. Cette perméabilité de l'identité féminine aux attributs masculins recouvre en fait diverses réalités souvent juxtaposées. Se présenter avec des attributs collectivement perçus comme typiquement masculins permet d'abord aux filles de se créer des possibilités de sociabilité avec les garçons; c'est également une stratégie pour renverser le stigmate de leur «nature» sexuelle nécessairement suspecte, et donc une façon de se déssexualiser en revêtant les attributs de la neutralité sexuelle masculine (le masculin étant le pôle référentiel); cela contribue enfin à une prise de distance par rapport à leur assignation de sexe.

Les filles étant collectivement perçues comme des êtres essentiellement sexuels, leur présence auprès des garçons ne constitue pour ces derniers une réelle plus-value que lorsqu'elles peuvent être exhibées comme des conquêtes sexuelles; au contraire, l'aura positive dont sont entourés les garçons en toutes circonstances fait de leur proximité amicale un faire-valoir pour les filles. Être vues régulièrement, sur un mode amical, avec des garçons est en effet d'abord un

enjeu d'image sexuelle pour les filles. C'est ce dont témoignent notamment les propos d'Aïcha :

J'ai pas une réputation de salope... je suis plutôt le bonhomme... la bonne copine des gars, quoi. Les gars, ils m'aiment bien : ils trouvent que je suis un peu un bonhomme, quoi. Je suis leur bonne copine, mais... je suis un peu efféminée-garçon : je sais faire efféminée quand je vais avoir un copain et je sais rester garçon quand je dois me faire respecter.

33

On voit bien ici que «bonhomme» est mis directement en regard avec « salope » (la question posée ne suggérerait pas cette opposition), comme une sorte de contraire positif : le «bon» contre la «sale», l'éternelle opposition des sexualités. Les filles sont en effet très fières de pouvoir dire qu'elles sont appréciées des garçons et qu'elles sont capables pour ce faire d'adopter les vertus masculines du courage, de la force et de la franchise. Aïcha, comme de nombreuses autres filles, n'en finit pas de décrire ses bagarres avec des filles (et des garçons), sa dureté, son intransigeance, son mépris pour les larmes et toute démonstration de faiblesse, et par là réaffirme sa pureté sexuelle, sa distance à la souillure et en fait à la «nature» féminine. Cela la rend proche de la «nature» masculine et du groupe social des garçons.

La «nature» masculine semble être approchée notamment dans une revendication et une pratique de la dureté, omniprésentes dans les propos des filles : il faut être dure pour être respectée. Être dure, cela signifie être inaccessible, d'une moralité sans équivoque. On retrouve cette idée de la dureté à l'égard des autres et à l'égard de soi dans l'expression pronominale, très fréquente, «se respecter» : il faut «se respecter» ou «respecter son corps» pour espérer

Des « jeunes de banlieue » absolument traditionnels ?

— Et y'a d'autres contextes, comme ça, où tu te mets en jogging pour qu'on t'emmerde pas ?

— Ouais. Je me mets en jogging... par exemple, si je sais que je vais m'envoyer avec une fille [me battre].

— C'est ta tenue de combat !

— [Elle rit] Je suis à l'aise... des trucs comme ça. C'est juste pour ça : tu sais que tu vas t'envoyer une fille, donc tu te mets en jogging et que si tu veux vraiment pas te prendre la tête avec les gars, tu te mets en jogging; comme ça, ils te laissent [...].

— Tu te bats souvent avec des filles ?

— Ouais. Ouais. Pour moi, je cherche pas. C'est que... moi, franchement, je... enfin, moi, je dis ça, mais peut-être les autres pensent pas ça [...]. y'a des gens qui te regardent un peu, moi, je supporte pas qu'on me regarde mal; genre de haut en bas, j'aime pas; je vais voir la fille et je vais lui demander qu'est-ce qu'elle a. Si y'a un truc...

— Pourquoi ? tu ressens ça comment ?

— Genre je suis une chose; genre je suis une pute; elle me regarde de bas en haut genre : « t'es qui, toi ? » Je sais pas, je trouve c'est... c'est grave [elle rit d'avoir dit cela : après l'avoir dit, « grave » lui paraît un peu saugrenu]. C'est rien mais c'est vrai. Ou quand on me parle sur moi, que j'apprends que... [...] Donc voilà... je vais voir pourquoi. Ça va vite, après.

— Mais si y'a une fille qui te regarde de travers... t'as pas forcément ton jogging dans ton sac...

— Non, mais tant pis ! [elle rit] Je suis tout le temps en baskets, je mets pas de bottes, de trucs comme ça, c'est bon. Après, tu vas voir la fille : « pourquoi tu me regardes comme ça ? » La fille, elle va te faire : « ah non, non, non ! » Après, elle va vouloir jouer sa grande parce qu'elle est avec ses copines; alors après, tu fais : « c'est bon ! tu te prends pour qui ? » et après ben... si elle...

[elle rit] tu lui sautes dessus ! Après, les garçons : « t'es un bonhomme, nanana ». Et voilà, tu t'en fous. Franchement, pour moi, c'est mieux de se faire respecter que... même si on te dit : « t'es un bonhomme », ça, je m'en fous. Parce que si tu dis rien, les gens, ils peuvent parler. [...]

— Vous vous battez comment ? c'est quoi, c'est des baffes ? c'est tout ?

— Non ! Ah non ! En tout cas, moi, je sais que c'est pas comme ça : je fais tout ! [elle rit] Ah ouais, j'ai les mains, j'ai les pieds, je m'en fous. Je fais tout pour... ouais, ouais. Tu te claques et t'as rien, la fille, elle comprendra pas : c'est comme ça, maintenant. Si je fais rien... pfff... elle va faire : « ah, je l'ai maîtrisée, nanana ! » Elle te rabaisse. Il faut que tu lui fasses comprendre que t'es pas sa copine sinon... t'auras déjà des trucs et après... [Nadia, 15 ans¹⁵].

Comme Aïcha, Nadia met en parallèle le fait d'adopter des attributs physiques et moraux masculins pour préserver sa bonne image féminine, c'est-à-dire ne pas donner aux autres la possibilité de la classer parmi les « putes » : ainsi, elle s'habille « gars », est considérée comme un « bonhomme » lorsqu'elle se bat; de la sorte, elle ne peut être assimilée à ces filles qui se rendent à Paris pour se faire draguer (dont les atours et l'attitude perçue comme sexuellement réceptive les enferment dans leur toute-féminité) et elle défend son image en refusant d'être traitée, même dans un regard, de « pute ». Nadia développe ainsi toute une éthique de la bagarre conforme aux propos des enquêtés de David Lepoutre (1997) et de Philippe Bourgois (2001), conforme à la culture de rue habituellement présentée comme exclusivement masculine : ne pas provoquer, répondre à l'insulte, au regard déplacé, « maîtriser » son adversaire, ne pas être « rabaissé », etc. Les filles se

être respectée par les autres. Être dure n'est pas seulement un moyen de se défendre a posteriori mais une qualité a priori, qui va de pair avec des tenues vestimentaires savamment équilibrées entre uniforme masculin et accessoires féminins, et une décontraction mêlée de réserve dans les relations avec les garçons. Cette notion de dureté et de respect de soi-même (via son corps) passe toujours par une proximité avec les valeurs masculines, voire viriles (le corps, encore). C'est ce que montrent les propos de Nadia, véritable code de l'honneur dans lequel masculinité et contraintes dues à sa nature féminine s'entremêlent :

— Mais je veux dire que des fois, je vais à Paris, [...] j'y vais en caillera : j'y vais en jogging, baskets, tout ça; comme ça...

— T'as le look « voyage à Paris » ?

— Moi, j'ai le look « voyage à Paris » : baskets... sweat, enfin : gars. Bon, y'a personne qui vient : ils me prennent pas la tête... Bon y'a certaines filles — je citerais pas de nom [elle rit] — qui... ils¹⁴ vont s'habiller parce qu'ils savent que y'a des gars : à Paris, tu peux te faire remarquer. Ils sont tous là-bas. [...]

construisent donc sur un registre masculin bien précis, fondé notamment sur la force physique, bien loin d'une identité féminine traditionnelle, uniquement associée à la soumission et à la douceur. Impossible dès lors de n'associer le souci de virilité qu'à l'identité masculine et de l'opposer à l'identité féminine.

En revanche, si cette perméabilité de l'identité féminine aux valeurs de virilité est avantageuse dans l'espace de l'amitié ou tout au moins du respect, elle devient dangereuse, aux yeux d'Aïcha, dans celui de l'amour; c'est pourquoi elle dit se faire «efféminée» quand il s'agit de séduire. Elle développe plus tard dans l'entretien cité précédemment les raisons de ce qui est en fait un jeu de rôles :

— Les meufs¹⁶ de maintenant, c'est des garçons manqués, tu vois ce que je veux dire? Y'a pas beaucoup de filles, des vraies filles.

— C'est quoi des «vraies filles»?

— Ben une fille c'est qu'elle a déjà de la classe... tu vois? Elle sait se tenir, elle sait parler, elle crache pas par terre... Même moi, je suis un vrai garçon manqué! Je le dis, je suis un garçon manqué. Je parle... tu sais, les garçons manqués, je veux dire, ils parlent mal... ils... Mais moi, franchement, je trouve que les gars, ils... Nous, on croit tous, on croit tous que les gars, ils vont voir qu'on est des racailles, ils vont nous kiffer¹⁷; mais c'est pas du tout ça: ils adorent les filles féminines! C'est: «si je sors avec un garçon manqué, c'est comme si je sortais avec mon pote», tu vois, «ça va m'apporter quoi? le même truc que mes potes?» [...] C'est pour ça que, tout à l'heure, je te disais: je sais être féminine, je sais être un garçon manqué.

— T'arrives à faire les deux...

— Ouais.

— Alors c'est quoi, être féminine?

— Quand je suis féminine, je parle bien, je me tiens bien.

— Et t'es féminine avec qui?

— Avec mes copains... quand je suis... Je sais pas... Quand ça m'apporte quelque chose. Tu vois ce que je veux dire? [Aïcha, 15 ans.]

Aïcha ne remet pas en cause l'existence d'une «nature» féminine: il y a les «vraies filles» (aux attitudes corporelles réservées, sans débordements) et les «garçons manqués». Pour autant, elle montre bien que, tout en étant une fille, elle adopte quotidiennement un comportement habituellement attribué aux garçons, et qu'elle est capable de passer de l'un à l'autre, à des fins de séduction, parce qu'il s'agit avant tout de rôles et non d'essences. Elle présente cette manipulation comme une nécessaire adaptation à la transaction que constitue la rencontre et, au-delà, la relation amoureuse (faisant parler les garçons, elle dit: «ça va m'apporter quoi? le même truc que mes potes?»); parlant pour elle-même, elle dit: «quand ça m'apporte quelque chose»). Sans remettre en cause les normes sociales hiérarchisant les sexes, Aïcha, à l'épreuve du marché amoureux et des attentes masculines supposées, relativise néanmoins l'existence d'une nature féminine et construit son identité dans un savant équilibre entre rôles typiquement féminins et masculins.

Cette construction est reconnue par le groupe des filles mais aussi par celui des garçons. Et les vertus masculines des filles, tant qu'elles ne débordent pas de la sphère amicale, ne sont pas stigmatisées par ces derniers. Il existe donc un consensus autour de la dimension masculine de l'identité féminine: aux filles ensuite

de la convoquer aux «bons» moments... Leur choix d'endosser tel ou tel répertoire est en effet circonscrit (mais quel choix de jeu ne l'est par aucun cadre social?) et il répond souvent à un souci de mettre à distance le stigmate d'être de sexe féminin; il est cependant à noter que les filles disposent de ce répertoire quelque part et que cette possibilité identitaire leur permet souvent de relativiser leur assignation de sexe, de prendre une réelle distance¹⁸ aux différents rôles féminins dominés (du «traditionnel» ménager à l'«émancipé» des affiches publicitaires sexistes).

Les origines souvent étrangères des «jeunes de banlieue» et le fait que leurs relations intergenres soient en grande partie déterminées par des rapports de domination se mêlent souvent dans une lecture culturaliste qui confond rapports sociaux de sexe et tradition. Or la domination masculine, si elle opère quotidiennement dans les quartiers populaires (comme d'ailleurs, sous des formes plus ou moins différentes, dans le reste de la société française), doit y être étudiée comme le produit, non seulement d'un héritage africain transmis par la génération des parents, mais aussi de l'évolution de la société française et des quartiers populaires en son sein. «Domination masculine» et «tradition» ne sont pas synonymes, de même que les jeunes «issus de l'immigration» ne peuvent être éternellement perçus seulement comme «issus de l'immigration»: leur identité est multiple, sa construction dépend de nombreux paramètres qui sont avant tout à chercher dans l'ici et maintenant de leurs conditions d'existence.

Isabelle Clair
Cerlis (CNRS-Paris 5)

Des « jeunes de banlieue » absolument traditionnels ?

Notes

- ¹ Au sens défini par Hobsbawm et Ranger, 1989.
- ² Aînée d'une fratrie recomposée, Pili a trois « demi-sœurs ». Parents divorcés. Père, 55 ans, fonctionnaire des impôts, né au Congo, arrivé en France dans les années 1970. Mère, 45 ans, couturière, née au Congo, arrivée en France dans les années 1980.
- ³ Aïcha est l'aînée de deux enfants; son frère cadet a 13 ans. Parents en union libre. Père, 43 ans, gérant d'un café, né en France de parents originaires d'Algérie (Kabylie). Mère, 33 ans, née en France, de parents français, gérante d'une laverie.
- ⁴ Sofia est la benjamine de trois enfants (une sœur de 27 ans et un frère de 24 ans). Parents mariés, ensemble. Père, 53 ans, soudeur, né en Algérie, arrivé en France à l'âge de 18 ans. Mère, 49 ans, secrétaire, née en France, de parents inconnus.
- ⁵ Karim est l'aîné de deux enfants. Sa sœur cadette a 16 ans. Parents mariés, ensemble; nés en Algérie (Oranais). Père, 49 ans, plombier, arrivé en France dans les années 1970. Mère, 47 ans, au foyer, arrivée en France dans les années 1970.
- ⁶ Zahra est la dernière enfant de neuf; un frère aîné de 34 ans, un frère aujourd'hui décédé, une sœur de 33 ans, un frère de 32 ans, une sœur de 31 ans, un frère de 30

ans, une sœur de 26 ans, un frère de 24 ans et un frère de 20 ans. Parents mariés, père veuf. Père, 54 ans, ancien ouvrier du bâtiment (accidenté du travail), né en Algérie (Kabylie), arrivé en France dans les années 1970. Mère décédée, née en France, de parents français.

- ⁷ Désiré est le quatrième de cinq enfants; une sœur aînée de 30 ans, puis une autre de 26 ans, une autre de 22 ans et un frère de 9 ans. Parents mariés, ensemble. Père, 50 ans, professeur de mathématiques, né au Cameroun, arrivé en France dans les années 1970. Mère, 50 ans, aide-soignante, née au Cameroun, arrivée en France dans les années 1970.
- ⁸ [Les informations sur Sarah sont lacunaires] Sarah a quatre frères. Parents mariés, ensemble, originaires du Maroc.
- ⁹ « Rebeu »: verlan de « beur ».
- ¹⁰ « Renoi »: verlan de « noir ».
- ¹¹ « Gazer » (« gazer sur » ou, construit de façon transitive, « il m'a gazé[e] »): de taquiner à humilier. Plus souvent employé dans le sens de la moquerie, mais peut être connoté plus fortement, jusqu'à l'humiliation publique.
- ¹² Rafika est la benjamine de cinq enfants; trois frères aînés de respectivement 24, 20 et 18 ans; une sœur de 18 ans. Parents mariés, ensemble. Père, 52 ans, ancien employé de la mairie (invalide), né au Maroc, arrivé en France vers l'âge de 20 ans. Mère, 40 ans, assistante maternelle, née au Maroc, arrivée en France à l'âge de 19 ans (les frères aînés de Rafika sont nés au Maroc).
- ¹³ Pour plus de détails sur cette question, voir Clair, 2005.
- ¹⁴ « Ils »: entendre « elles ».
- ¹⁵ Nadia est fille unique. Parents anciennement en union libre, aujourd'hui séparés. Père, 40 ans, employé chez un loueur de voitures, né en Algérie (Kabylie), arrivé en France à l'âge de deux ans. Mère, 40 ans, assistante maternelle et « fait les marchés », née en France de parents français. (Nadia vit avec sa mère.)
- ¹⁶ « Meuf »: verlan de « femme ». Ici signifie « fille ».

¹⁷ « Aimer », en général dans un sens euphémisé: « kiffer une personne » revient à dire « cette personne me plaît » plutôt que « je suis amoureux-se de cette personne ». Les jeunes font d'ailleurs très souvent la distinction entre « aimer » (amour, sentiments) et « kiffer » (plaisir, physique ou sentiments plus superficiels ou amicaux).

¹⁸ Dans le sens de « role distance »: voir Goffman, 1961: 258.

Bibliographie

- BEAUD, Stéphane, et Michel PIALOUX. 1999. *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*. Paris, Fayard.
- BOURGOIS, Philippe. 2001. *En quête de respect. Le crack à New York*. Paris, Seuil (traduction française).
- CLAIR, Isabelle. 2005. *La mauvaise réputation. Étiquetage sexué dans les cités*. Présenté au colloque CNAM/PJJ, « Les jeunes en difficulté », janvier 2004. Actes publiés sous le titre *La Place des jeunes dans la cité*. Paris, L'Harmattan.
- GOFFMAN, Erving. 1961. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- GUÉNIF SOUILAMAS, Nacira, et Éric MACÉ. 2004. *Les Féministes et le garçon arabe*. Paris, Aube.
- HOBSBAWM, Eric, et Terence RANGER, éd. 1989. *The Invention of Tradition*. Cambridge, University Press.
- LEPOUTRE, David. 1997. *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*. Paris, Odile Jacob.