La peau en gage

Benoit Hazard

▶ **To cite this version:**

Benoit Hazard. La peau en gage. Les Temps Modernes, 2002, 620-621, pp.166-195. halshs-00945212

HAL Id: halshs-00945212
https://shs.hal.science/halshs-00945212

Submitted on 21 Feb 2014

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

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

La Peau en gages

Aux marches de l'Europe se joue un étrange spectacle dans lequel les deux rives de la Méditerranée en sont venues à s'observer en chien de faïence. Depuis le milieu des années quatre-vingt, la mise en place d'une politique européenne de contrôle des flux migratoires a eu pour effet la multiplication des " zones de non droit ", celles ci pouvant, soit être organisées par l'Etat à l'image des centres de rétention pour clandestins et des centres d'accueils, soit prendre la forme de ghettos isolés dans les confins de l'Europe comme dans le sud de l'Italie et de l'Espagne. Résultat des interstices " non couvert par la loi ", ces espaces, dans lesquels les immigrés s'accumulent, sont le lieu d'une collusion éclatante : les Etats organisent des poubelles lesquelles sont très largement instrumentalisés par des réseaux de toutes sortes, maffieux ou non. Le Mezzogiorno est devenu depuis 1987, l'une de ces zones, transites ou tremplin, de l'immigration en Europe. Mais là comme ailleurs, les ressorts sont cassés. En travaillant depuis deux ans sur les constructions de l'identité dans le processus migratoire de burkinabé originaires de la province du Boulgou, mes enquêtes m'ont mené dans ces parties rouillées de la mécanique d'un réseau : les ghettos africains des Pouilles. Lieux de réclusion des nouveaux venus, ces ghettos, nécessaires à la pérennité d'une circulation migratoire clandestine, constituent des évenements clefs autour desquels se construisent les différences, réelles ou supposées, des migrants ; en somme, ils constituent une étape quasi obligatoire dans les " trajectoires " des clandestins, c'est-à-dire un moment où s'effectue un travail de gestion des marqueurs de la différence susceptibles d'affecter les situations d'interactions quotidiennes [Cognet, M. 1999]. L'identité de ces migrants est intimement liée aux effets induits par leurs passages sur les ghettos, soit la manière dont ils ont vécu, puis se sont représentés, individuellement ou collectivement, cet évènement clef dans leur parcours. Ce travail mettant en jeu des procédés d'identification des groupes participe à une polarisation ou un durcissement des identités. Aussi, au cœur de cette contribution, se trouve d'abord une interrogation sur la fonction des ghettos du Mezzogiorno en tant que creusets possibles de recomposition identitaires revendiquée comme " africaine ". Tout en soulignant que la création de ce referant identitaire incarné par " la culture du ghetto " génère ses propres formes d'exclusions, j'indiquerai que les évocations du signifiant " ghetto " renvoient à une déclinaison, parmi d'autres possibles, d'une Afrique imaginée. L'émergence d'une " culture singulière " pourra alors être regardée comme le résultat de la mobilisation d'un " signifiant flottant " sur lequel se sont connectées de multiples " signifiés " résultant des situations d'interactions propres au monde des ghettos.

Pour expliciter les sens du terme ghetto tel qu'il est utilisé par les burkinabé, un détour par une nouvelle de Tahar Ben Jelloun permettra de s'interroger sur le sens de ce mot dans la mémoire de ces migrants cependant que, dans le même temps, nous nous interrogerons sur la fonction de l'écriture d'une mémoire du ghetto et, plus généralement, des migrations. Puis, à partir de mes propres matériaux d'observations, une description plus approfondie de la réalité de deux ghettos viendra pointer les clivages qui autorisent la construction d'un discours de la différence et de l'exclusion. En revenant sur les motifs qui justifient l'utilisation du mot " ghetto ", j'indiquerai les multiples ancrages qui se connectent à ce mot et soulignerai que les formes d'insertions sociales dans le Mezzogiorno affectent les migrants, et d'une manière inattendue, leurs représentations de l'Afrique. Cette l'Afrique imaginée, dans laquelle, nous pourrions cerner les formes d'un " nationalisme culturel " centrée sur l'émergence d'une " culture black " [Gilroy, J. 1996], se définie en référence à une " couleur de peau ", et plus largement, en relation à une expérience des corps, spécifique à la relégation des Africains sur les ghettos.

Entre l'écrit et le vécu : une mémoire syncrétique…

La scène se déroule dans un bourg de campagne du littoral napolitain : " Le ciel s'est souvent penché sur Villa Literno, il s'est même déchiré un soir, en un éclair fulgurant, et a lâché sur les toits des oiseaux étrangers au plumage moitié blanc, moitié noir. Les oiseaux se sont gavés de tomates, puis sont morts sans avoir chanté. On les a ramassés et jetés à la sortie de la ville ; Quelqu'un qui passait par-là, y a mis le feu " [T. Ben Jelloun, 1992 : 75]. Constat réel ou triste vision prémonitoire, cette métaphore, empruntée d'une nouvelle écrite en 1992, résume le destin de l'immigration africaine en Campanie et de l'un de ses lieux mythiques : le ghetto de Villa Literno. Elle fait écho à l'arrivée subite et massive des migrants africains qui, saisonniers agricoles (*braccianti*) dans la récolte des tomates, se regroupèrent jusqu'en 1994 autour de cette bourgade et vécurent, entre les morts de faim ou de froids et les victimes de meurtres, dans tout ce qui pouvait constituer un abri : le ghetto. Attaqué et incendié, à plusieurs reprises, par de jeunes tueurs camorristes, le ghetto disparu dans les cendres d'un mois de septembre 1994. " Nuit africaine ", le titre de l'une des douze nouvelles de Ben Jelloun consacrées au sud de l'Italie, résulte d'un " cambriolage du réel apparent [*ibid,* 10] : l'univers de la mafia. A travers des figures suant l'atmosphère du Mezzogiorno, la fiction raconte les métamorphoses d'un lieu perdu de Campanie lorsqu'il fut investi de milliers de saisonniers africains. En trois actes, déroulés autour du personnage d'Antonio, une rêverie, inspirée d'événements bien réels, nous plonge dans une mémoire de l'immigration africaine en Italie. Vaincu par les fatigues de la monotonie, planté dans son sommeil par ses compères, Antonio se retrouve seul, campé sur sa chaise de la Piazza Retonda, depuis la tombée du crépuscule. Lorsqu'il ouvre les yeux, animé d'une sensation nocturne de peur, il imagine des ombres se dissimulant dans les rues de la cité. Rapidement, il s'incline devant la vérité d'un spectacle démesuré : les trottoirs calmes de la nuit se peuplent du sommeil des africains saisonniers dans la tomate. De cette présence fugace, il ne restera aux aurores que les excréments humains. Point d'ancrage du deuxième acte, ces excréments viennent ranimer les personnages locaux en proie à la désolation quotidienne et à l'ennui. Réunis autour de figures emblématiques (le maire, le curé, le propriétaire, l'ouvrier agricole), une palabre sur les évenements indique que le désœuvrement quotidien est rompu par la quête de sens générée par l'arrivée massive des migrants. Antonio et Gloria, sage femme, éprouvant curiosité et pitié chrétienne, se mobilisent pour ces hommes, tressent des liens de solidarité. Après le temps de la rencontre, le récit pointe quelques aspects de la cohabitation avec les migrants jusqu'à ce que survienne le meurtre d'un jeune homme sud africain. Sous le poids de cette malédiction l'engouement retombe. Troisième acte : dans l'écume des remous de la nuit, Antonio trouve un enfant métis abandonné. De nouveaux personnages apparaissent, militant d'une extrême gauche lointaine, engagés aux côtés des " damnés de la terre "[ibid. 94]. Ils adopteront l'enfant.

Au premier abord, centrée sur des personnages de Villa Literno, cette nouvelle s'inscrit dans le projet de l'auteur d'écrire un " roman de la Mafia ". Pourtant, une lecture plus ancrée dans les thématiques qui alimentent la teneur dramatique du récit laisse entrevoir une Afrique imaginée. En ce sens, il n'est pas vain de s'interroger sur la place qu'occupe l'Afrique dans ce dispositif discursif tant en regard de l'œuvre de l'auteur, que de la fonction de l'écriture dans l'élaboration d'une mémoire des migrations. Pour cerner l'œuvre, avant de chercher à comprendre les problèmes posés par " l'ange aveugle ", quelques précisions biographiques seront utiles. Méditerranéen de nationalité française mais d'origine marocaine, impliqué dans les élections italiennes au parlement européen pour lutter contre le racisme et faire valoir la voix du " tiers-monde ", T. Ben Jelloun est une figure publique à multiples facettes, tout comme l'univers de ses romans est à la fois, inspirés du Maroc et de l'Europe, ancrés dans les

difficultés d'un réel fait d'un côté de tradition (*Moha le fou, Moha le sage*, 1978 ; *Jour de silence à Tanger*, 1990), de l'autre d'exclus et de marginaux (*La plus haute des solitudes*, 1977 ; *Harouda*, 1977), mais aussi, guidés par la poésie. Le parcours de ce représentant d'une écriture africaine, ponctué par des rencontres *avec la misère sexuelle des travailleurs nord africain* (1971) —sa thèse de doctorat en psychiatrie sociale— , des cours d'alphabétisations (1971), ou plus récemment un ouvrage sur les saisonniers agricoles marocains du vignoble français, résonne d'un intérêt constant pour les communautés immigrées ce qui en fait, à priori, un observateur privilégié de la culture des migrants. De sorte qu'il n'est peut être pas fortuit de s'interroger sur la place qu'occupe " Nuit africaine " dans la construction d'une mémoire des migrations africaines du Mezzogiorno et par suite, d'un imaginaire du continent. En concentrant mon propos sur les thèmes de la mafia, de la malédiction et de la mémoire, j'indiquerai en quoi " nuit africaine " est une déclinaison de l'Afrique.

" L'Ange aveugle " est un roman assez inclassable dans l'univers de Ben Jelloun et " Nuit africaine " l'est tout autant. L'immigration africaine est simultanément la toile de fond et le cœur du propos, mais elle n'est accessible que par le truchement de figures, présumées authentiques, de l'univers napolitain. A l'inverse, la description des personnages et de l'univers du Mezzogiorno, érigent un filtre sur le témoignage direct du réel. Ainsi en est-il de la *camorra*, toujours évoquée furtivement comme si elle restait insaisissable au-delà des apparences affichées dans le quotidien. L'organisation maffieuse du Mezzogiorno est dessinée en pointillés à travers la suggestion d'un cadre étroitement local des relations et des interactions quotidiennes cerclées par l'*omerta* : les gens de Villa Literno " oublient d'écouter " [*ibid.* 1992 : 84], " ne regardent pas, ne disent rien ", " se parlent avec les yeux " [*ibid*. 1992 : 77]. Elle s'appuie sur les registres ambigus de l'amitié [Block, 1999] lesquels bénéficièrent à Antonio dans une affaire de corruption [*ibid*. 1992 : 76-77]. Plus avant dans le récit, elle est invoquée en négatif à travers l'absence de l'état—le titre italien du roman est *Dove lo stato non cè*— et de responsabilités des employeurs face aux conditions de vie de leurs saisonniers agricoles [*ibid.* 1992 : 85-87]. Ailleurs enfin, elle se dissimule sous les accusations de racisme imputées aux habitants de Villa Literno : les trois assassins d'un jeune sud africain affirment, lors de leur interpellation, être des voleurs et non pas des racistes, tandis qu'Antonio, heurté par cette pénible accusation, l'impute à l'absence de l'Etat et des propriétaires dans les champs [*ibid*. 1992 : 91]. En somme, la camorra apparaît constamment dans les interstices d'entités absentes ou furtives. Seuls les faux-semblants lui donnent consistance.

Permettant de ternir le tableau des apparences, le thème de la malédiction dans la structure dramatique du récit doit être souligné. Présent dans d'autres romans (*Les yeux baissés*, 1991 ; *La nuit sacrée*, 1987), le thème de la malédiction pesant sur Villa Literno est associé à l'oubli. D'entrée de jeu, la bourgade, présentée comme un lieu de désolation où règne l'ennui, est identifiée à une terre de malédiction : peuplée de vieilles personnes, vidée par l'exode, soumise aux tremblements de terre, Villa literno attend pour sa terre une bénédiction du ciel [*ibid*. 1992 : 75]. Allant contre le destin, l'arrivée massive des migrants est interprétée par les habitants comme une nouvelle secousse sismique qui alimente l'idée que le mal vient de la terre et non du ciel. L'assassinat de James Essen Masslo, suivi des accusations de racismes adressées aux habitants, confirme cette prémonition ; l'introduction métaphorique de la nouvelle ne spécifiait-elle pas que la bénédiction céleste viendrait des " fils de Cham " lesquels permettraient le repentir et la rédemption des autochtones. Sur ce point, le sens des symboles éclaire, peut être, les représentations sous jacentes du récit. D'un côté, les autochtones de Villa Literno sont associés à la terre, lieu de l'oubli ; de l'autre côté, en empruntant à Franz Fanon, l'expression de " Damnés de la terre " pour désigner les saisonniers africains, T. Ben Jelloun assigne les migrants dans l'errance : " oiseaux étranges aux plumages moitié blanc moitié noir ", ils viennent du ciel, puis, descendus sur terre, sont

décris comme des ombres passantes. En outre, si la terre est amnésique, l'errance est porteuse d'une mémoire. L'enfant métis, identique à la couleur des oiseaux, qui apparaît dans la dernière partie, doit figurer cette mémoire de l'errance des migrants et la fin de la malédiction jetée sur la Campanie. Le sens affecté aux symboles devient alors ambigu : ils expriment simultanément une représentation du sud de l'Italie et une mémoire des migrants.

La figuration du Mezzogiorno à l'aide du symbole de la terre et du thème de l'oubli engage l'auteur dans l'image d'un peuple pour lequel l'histoire s'est arrêtée. Les termes classiques de l'opposition entre " peuples historiques " et " peuples sans histoires " sont alors inversés puisque les " migrants africains " dotent l'histoire d'un sens. Les symboles qui autorisent cette représentation, certes métaphorique, mais élaborée à partir de matériaux dérobés aux aspects visibles du réel, interférent avec les stéréotypes issus de représentations idéologiques propres à l'histoire italienne autour desquels s'articulent les rhétoriques de l'exclusion opposant le nord de l'Italie au sud. Faut-il rappeler ici que l'arrêt de l'histoire, l'oubli, figuré par la désertion de l'Etat, les stéréotypes assignant le gens du Mezzogiorno à des anarchistes ou des camorristes, sont, pour reprendre les termes de V. Mudimbe (1988), hérités d'une forme de " bibliothèque coloniale " liée à la question méridionale. Dans *la Terre du Remords* (1966), l'une des premières études anthropologiques sur la région des Pouilles, E. de Martino évoquait l'élaboration de ces stéréotypes. Dès le XVIème siècle, les missionnaires jésuites de la contre–réforme envoyés par Rome affectaient l'expression " d'Indes italiennes " aux parties méridionales de l'Italie. Plus qu'une métaphore, les missionnaires concevaient leurs actions comme analogue à celle de la mission civilisatrice chrétienne du nouveau monde et décrivaient les habitants du Mezzogiorno comme des populations sylvestres, restées à l'écart de la civilisation [de Martino, E. 1999 : 15-16]. Plus récemment, des études ont montré que la permanence de la question méridionale opposant une Italie du Nord modernisée à un sud arriérée provenait d'une répartition inégale sur l'ensemble du territoire des disciplines permettant la construction des savoirs [Mingione, Mottura, Pugliese, 1991 : 36-42]. Enfin, justifiant le titre de son livre, *Le christ s'est arrêté à Eboli*, Carlo Lévi n'affirmait-il pas que la malédiction des Lucaniens n'était pas un fait moral mais une douleur terrestre (Lévi, 1998 : 10) soulignant ainsi que la terre n'est pas amnésique et contient une mémoire qu'il est difficile d'exhiber. De fait, s'agissant de la représentation du Mezzogiorno, il convient peut-être de se ranger à l'opinion d'E. de Martino : " " Le léger " et " le grave " ne sont pas des qualités inhérentes aux choses, mais peuvent toujours être redistribués dans la trame de la réalité en fonction de certains " problèmes actuels " qui incitent à choisir " le passé important " " [de Martino, 1999 : 8]. En ce sens, la mémoire de l'immigration africaine dans le sud de l'Italie emprunte dans la nouvelle de T. Ben Jelloun un schéma tout fait classique de la compréhension des sociétés du Mezzogiorno au risque de figer les préjugés.

A l'opposé, en écrivant que les saisonniers africains sont porteurs d'une mémoire de l'errance, T. Ben Jelloun en vient à substituer une mémoire de la migration à son concept poétique. Cette mémoire s'articule autour de la disparition des symboles poétiques au profit de symboles puisés dans le réel mais d'une charge symbolique très lourde : le " sanctuaire " de Villa Literno et de la figure martyr de James Essen Masslo. Villa Literno, localité de la fiction est en effet réputée pour avoir accueilli le premier ghetto africain en Italie au début des années quatre-vingt dix. Elle est un lieu clés de l'écriture d'une histoire de la migration burkinabé, et plus généralement africaine, en Campanie. A cet égard, le travail de mémoire de T. Ben Jelloun est marqué par l'absence d'observations significatives sur le ghetto, situé dans la campagne alentour de la bourgade, où dormaient les immigrés. Le ghetto est apparu à la suite d'un épuisement des filières d'activités et de la première loi sur l'immigration : la loi Martelli. Jusqu'en 1989, les migrants burkinabé qui arrivaient en Italie s'inséraient comme employé de maison ou de restauration dans le Nord du pays. Après cette date, la croissance de la migration burkinabé alimentée par des hommes d'origines paysannes, épuise les réseaux

d'insertion professionnelle et provoque une distinction tranchée entre deux zones géographiques recouvrant deux univers d'activités différenciées. Les filières de travail qui existaient au Nord ne peuvent plus absorber les demandes des nouveaux arrivants cependant que les zones de productions agricoles du sud ont besoin de cette main d'œuvre irrégulière, adaptée aux besoins du travail saisonniers : " l'exploitation des africains dans le domaine de l'agriculture est présentée par les Italiens de la région comme un échange basé sur la solidarité entre populations démunies "[Schmidt di Friedberg, 1995 : 75]. Dans ce contexte, les migrants arrivés après 1990 s'installent, en situation clandestine et irrégulière, dans les alentours des villes de Naples et de Caserte (Campanie) assurant une main d'œuvre saisonnière et agricole de la mi- juillet à la mi-septembre. Certains s'emparent rapidement de la route reliant Villa Literno à Castel Volturno et s'installent dans des campements ou des roulottes jusqu'à ce qu'un employeur propose à ses saisonniers de les loger dans deux fermes abandonnées. Autour de cet espace naquit le " ghetto " ainsi nommé par ses habitants dont la population variait entre 600 et 1700 habitants suivant les saisons. Les témoignages des anciens migrants font de cet espace, ravagé par un incendie en 1994, un repère dans la mémoire des migrants. La veille de l'incendie, le vieux Issa s'était rendu à Foggia. Il raconte qu'ils ont quitté Villa Literno parce qu'il n'y avait plus de travail. Apprenant qu'il y avait des tomates à Foggia, ils s'y sont rendus. Les jours précédents son départ, Issa se rappelle que les Italiens sont venus avec des bulldozers pour nettoyer le canal asséché qui longeait le ghetto. Puis, ils l'ont rempli d'eau. " Nous, on pensait qu'ils arrangeaient le ghetto pour nous vivre mieux " dit-il. La veille de son départ pour Foggia, les Italiens passaient dans les rues du ghetto et aspergeaient les maisons avec du produit. " Nous, on a pensé que c'était contre les insectes ou les animaux ". Le jour de son départ, alors qu'ils étaient en route pour Foggia, le ghetto brûlait avec les maigres affaires et les économies du vieux Issa. La nouvelle écrite en 1991, avant l'incendie, s'appuie sur un autre évènement marquant de l'histoire de cet espace. En 1989, l'assassinat d'un jeune sud africain du nom de Jerry Essen Masslo pointe les projecteurs sur le ghetto et provoque des mobilisations très importantes dans toute l'Italie. Rétrospectivement, ce meurtre est aujourd'hui interprété, tant chez les migrants que chez les membres de la société civile italienne, comme le lieu originel du racisme en Italie et justifie que le nom de Masslo figure au panthéon des martyrs de l'immigration. Cette mémoire de la clandestinité incarnée par le martyr est sous jacente à la représentation que T. Ben Jelloun donne des africains. En effet, son récit se structure autour d'un traitement différent des identités mises en scènes. Les Italiens apparaissent à travers des individualités possédant un caractère alors que les Africains apparaissent en premier lieu comme un groupe homogène—des " ombres ", des " travailleurs africains " invisibles, des corps identifiés à une main d'œuvre—, puis à travers la diversité des nationalités et enfin sous l'identité de J. E. Masslo. La représentation des migrants oscille donc entre leur présence invisible, condition de la clandestinité, et l'identification au nom du martyr. Au reste, cette figure du martyr ne doit-elle pas être raccrochée à d'autres figures du même type qui peuple l'imaginaire de l'Afrique contemporaine ? Plus que représentants d'une culture de la migration, les migrants éparpillés à travers le monde porteraient une déclinaison possible de l'Afrique imaginée. Les noms des jeunes guinéens, Amadou Diallo, victime d'un meurtre raciste aux Etats unis, de Yaguine et Fodé, enfants morts de froid dans le train d'atterrissage d'un avion de Bruxelles, inscris dans la mémoire collective et véhiculés par la musique, les journaux (etc.), sont à relier à une Afrique qui conçoit son identité sur des territoires multiples. Entre les martyrs et la médiation du réel qu'opèrent à la fois l'œil d'Antonio et les énoncés discursifs émis par des personnages italiens, seule une lecture syncrétique des évenements qui fournissent la trame de la nouvelle, reste possible.

Le ghetto comme creuset identitaire

Appartenant à l'univers des migrants, soit à la mémoire et à l'imaginaire de la migration, le ghetto est un évènement clés dans les trajectoires des migrants burkinabé en Italie. A ce titre, il n'est pas anodin de chercher à expliquer l'usage du terme ghetto par les migrants avant de montrer en quoi ces formations sociales agissent dans la construction des différences culturelles. Pour discuter ce point, je m'appuierai sur des observations provenant d'une immersion continue de quatre mois dans deux ghettos où j'ai suivi les saisonniers burkinabé. Le premier, nommé " Grand ghetto ", est perdu en rase campagne dans le triangle formé par les bourgs de Foggia, Lucera et San Severo. Il n'est pas unique dans cette zone agricole qui en compte au minimum une trentaine. Dans l'ombre du village perché de Rignano Garganico qui surplombe la plaine du Tavoliere (province de Capitanata), le " grand ghetto " est celui qui exerce le plus grand attrait sur les candidats africains à la récolte des tomates ; le second, nommé " Palazzo " par les migrants, est situé en Basilicata entre les contrebas des oliveraies de Venosa et le bourg plus industriel et commerçant de Lavello. Ces ghettos se présentent sous la forme d'habitats abandonnés dans les campagnes. Vestiges des périodes où le *Mezzogiorno* comptait sur le développement de son agriculture, les *Masseria fortificata* du Moyen- age, les hameaux désertés de la *Bonifica,* les campements plus récent d'*agriturismo* , sont aujourd'hui repeuplés par une population d'ouvriers, de saisonniers et de journaliers agricoles " extra communautaires ".

L'utilisation du terme " ghetto " pour désigner des formations sociales, plus ou moins grandes, situées dans des espaces ruraux perdus au fin fond du Mezzogiorno, peut avoir un caractère surprenant pour les sciences sociales, plus accoutumées à rencontrer ce mot dans les milieux urbains. Aussi, avant de cerner les contours " *emic "* du terme, les implications " *etic* " doivent être soulignées. En effet, les sciences sociales se méfient de l'utilisation d'un concept élaboré par les études de sociologie urbaines de l'école de Chicago et l'un de ses représentants, Louis Wirth, auteur d'une étude intitulée *The Ghetto*. Dans la lignée des travaux de Robert Ezra Park, L. Wirth s'interrogeait sur les relations de synonymie entre les " logiques spatiales " et la définition d'espaces sociaux communautaires, soit l'utilisation des espaces à des fins d'occupation par une communauté dominée ou immigrée, voir de définition d'un territoire. Dans une théorie de l'intégration très fonctionnelle, le ghetto est décrit comme une " forme d'accommodation " autorisant un *modus vivendi* entre des groupes dominants et dominés et assurant un instrument de contrôle pour l'administration. Centrées sur les modalités d'insertion résidentielle, les logiques spatiales visibles deviennent l'indice de l'intégration des populations marginalisées : " *Le ghetto désigne plus particulièrement l'aire de première résidence, c'est-à-dire ces secteurs de la ville où l'immigrant vient s'établir peu après son arrivée en Amérique*" [Wirth, 1980 : 26]. A la différence des précurseurs de l'écologie urbaine, la réflexion actuelle sur l'immigration et l'intégration, même lorsqu'elle est impliquée, n'échappe pas au lissage du réel entrepris sous les hospices du politiquement correcte. A deux reprises, l'ouvrage récent, et inédit par son projet, intitulé *Immigration et intégration. L'Etat des savoirs* fait échos aux phénomènes de stigmatisation du réel. D'une certaine manière, l'articulation méthodologique entre les " logiques spatiales " et " les logiques sociales " des monographies de l'Ecole de Chicago risquerait par le " jeu du langage " de devenir une réalité. H. Rey voit dans les mots " ghetto " et " banlieues " des stigmates résultants " d'une suite d'opérations de réduction successive " [Rey, 1999 : 274-279] et d'un glissement sémantique subi par le terme de " banlieue "qui fut associé, à partir de 1970, au champ lexical du " ghetto ", entendu dans le sens nord américain du terme [*ibid.* 1999 : 275]. Dans la même perspective, l'idée que les jeux du langage, notamment médiatiques, ont le pouvoir de rendre tout semblable, motive l'interrogation de S. Body-Gendrot (1999) sur les possibilités d'établir une comparaison entre " les quartiers sensibles " ou " relégués " en France et les " ghettos américains " ? Ces glissements, associations et

similitudes s'accompagnent, selon H. Rey, de l'irruption d'un " imaginaire sociale "[*ibid.* 1999 : 274] structuré autour du sentiment d'insécurité et de la crainte de l'immigration, émotions fondées " sur la hantise d'un déclassement " [*ibid.*1999, 274]. En somme, l'usage du mot " ghetto " pour désigner les " banlieues " s'apparente à un " essai d'exorcisme" qui malheureusement rend compte, dans son propos de l'unique point de vue des médias et des " autochtones ". Or l'association du terme banlieue à l'image du " ghetto ", n'est pas qu'un jeu de langage, mais bel et bien, une association imaginaire produisant un référent parmi d'autres d'une culture dite de " banlieue " laquelle est, par ailleurs, représentative de stigmates vécus. Pour comprendre la portée contemporaine du mot ghetto, il faut donc en élargir la signification imaginaire et ne pas la réduire aux seules réalités des " quartiers noirs mono raciaux des Etats Unis " définis par la contrainte, l'homogénéité, la microsociété, le contrôle. Sans renier la fonction d'exclusion des ghettos en œuvre dans la théorie de " l'accommodation ", il convient de s'interroger, comme le faisait L. Wirth, sur les possibilités, certes restreintes, de relations par des interactions primaires (le commerce, par exemple), plutôt que de réduire l'imaginaire des ghettos à une représentation strictement autarcique résultant d'une contrainte imposée par des groupes dominants.

Ceci m'amène à préciser les raisons pour lesquelles j'utilise le mot " ghettos " au sens *emic* de sa définition. Plutôt que de rejeter, purement et simplement, le terme de " ghetto ", intéressons-nous aux signifiés multiples attribués à ce terme dans le contexte de l'immigration burkinabé en Italie. Partant du sens que les locuteurs donnent à ce mot, donc de la mémoire ou de l'imaginaire social, le mot ghetto montre n'a rien d'un " référent stable ". S'agissant de l'utilisation du terme par les migrants, " ghetto " est en première instance un jeu de langage qui pris au sérieux, est porté en " prêt à parler ". Les burkinabé ignorent l'origine italienne du mot, tout comme le caractère extrêmement péjoratif de son sens contemporain. Avant d'être associés aux quartiers de ségrégation des juifs qui existèrent dans toute l'Europe, le ghetto, vraisemblablement d'origine vénitienne, s'appliquait à un quartier de la ville où se trouvait une fonderie à canon. Dans un sens contemporain, *ghetto* signifie un quartier ou une habitation pauvre et sale. Et au sens le plus restreint de la langue des migrants, il désigne la maison, le lieu où l'on mange et où l'on dort. Utilisé en lieu et place de " casa ", " ghetto " est l'un des pansements de la langue que les " nouveaux venus ", confrontés aux obstacles de l'italien et de ses dialectes, apprennent des anciens migrants. Quoi que polysémique, pour les migrants burkinabé, il réfère à un mode de résidence caractérisé par la misère et la précarité : " Ghetto, c'est une maison abandonnée ", ni plus, ni moins. De la même façon, ghetto peut renvoyer au lexique désignant les formes précaires de l'habitat et des espaces de vie au Burkina Faso, et plus généralement en Afrique de l'Ouest. A plusieurs reprises lors d'enquêtes menées au Burkina Faso, des jeunes désignaient le *natenga*, quartier de la chefferie, d'un village d'où sont originaires les " Italiens " (migrants burkinabé en Italie) par ce terme. Dans un autre cas, une rencontre nocturne et fortuite avec deux jeunes " rastas " revenant d'un " ghetto " des bas-fonds du barrage de Ouagadougou me fit entendre qu'" une petite cabane " leurs servait de refuge pour s'exercer à leurs pratiques illicites. Dans le premier exemple, ce sont les formes précaires de l'habitat qui étaient visées ; dans le second, le versant illicite lié à l'imaginaire des ghettos. A travers ces exemples, l'imaginaire burkinabé du ghetto est emprunté à la vie de certains quartiers d'Abidjan en Côte d'ivoire où règnent les *ghettomen*. Les réalités qui fondent cet imaginaire ont été décrites dans la fiction *Bronx Barbes* réalisé par Eliane de Latour où l'auteur suit les guerres de *gangs* qui ravagèrent la cité africaine dans les années quatre-vingt dix. A l'évidence, ce film fait état du branchement de la culture de rue abidjanaise sur celle des Etats unis et montre à travers des personnages singuliers et les noms des gangs tels " les siciliens aveugles ", que les figures emblématiques des ghettos américains circulent d'un continent à l'autre. De la même façon, le caractère délabré des " ghetto " du sud de l'Italie n'est pas sans relations avec l'image d'un

Harlem qui alimente l'imaginaire des burkinabé. Sans qu'il soit possible de définir le ghetto en référence à un modèle d'organisation particulier, force est de constater que ce mot fait l'objet d'une intense circulation depuis le moyen âge et sur l'ensemble des continents. A ce titre, le ghetto ressemble à un signifiant de portée universelle et dans sa généralité, ne peut référer à aucun modèle particulier ; il peut être assimilé à un " signifiant planétaire " [Amselle, 2001] et résultant dans son sens contemporain d'un " syncrétisme originaire " [Amselle, 1999 : 10], dépasse l'opposition *emic*/*etic*. Est-ce dire pour autant que le ghetto n'a pas de sens dans la bouche des migrants ? Il est peut-être significatif que les Italiens, eux-mêmes, refusent, pour les raisons invoquées plus haut, d'utiliser le terme ghetto, préférant, selon les sensibilités, *campo* ou celui politiquement plus marqué de *lager*. Or, pour les burkinabé, le *campo* renvoie explicitement aux camps d'accueil mis en place par la Caritas pour les saisonniers clandestins mais dans lesquels ils refusent de se rendre au motif que les contraintes sur les libertés individuelles sont trop strictes. Utilisé un concept, en apparence, universel, le " ghetto " devient alors un moyen d'identifier l'innommable par le truchement d'un terme chargé d'imaginaire.

Entre le sens premier de " ghetto " référent à un habitat des migrants et son usage pour désigner un espace où une vie sociale, clandestine et illicite, donne l'illusion de s'être organisée dans l'ombre de la loi, la terminologie devient inopérante pour assurer la description des espaces où une organisation sociale temporaire se reconstruit suivant les cycles saisonniers. Ces ghettos, occupant une place centrale dans le dispositif des réseaux migratoires, sont des espaces de la clandestinité où les " nouveaux venus " viennent s'enfouir : des lieux de l'oubli. Passant d'un lieu à l'autre en fonction des opportunités de travail, les jeunes migrants trouvent dans cette organisation la possibilité d'une circulation quotidienne confidentielle et invisible aux yeux de l'administration. Ces précisions préliminaires appellent deux remarques portant l'une sur la relation mémorielle entre le mythique Villa Literno et les ghettos actuels ; l'autre sur la place de la Camorra dans ces formes précaires d'organisation sociale. Ces remarques permettront de mieux comprendre comment se construit le travail de gestion de la différence dans le quotidien des migrants et à fortiori, comment ces formations sociales agissent sur le modelage des individus et des personnalités.

L'invisibilité et la clandestinité sont les marques fondamentales de la présence des immigrés en Campanie [Vallat, C. 1993 : 49-50]. C. Vallat avance l'idée que la diffusion des implantations et des activités réelles des travailleurs étrangers, répartis entre les *bassi* de Naples, la banlieue et les zones d'accueil agricoles, est masquée par la présence très visible des groupes postés aux alentours de la gare de Naples et des camelots mourides circulant sur les plages. Bien que la presse italienne se focalise sur ces aspects partiels et visibles de la présence des africains, les groupes présent sur la Piazza Garibaldi sont cependant constitués des mêmes individus qui peuplent les ghettos des zones agricoles. Ainsi, les burkinabé, suivant l'art de vivre des napolitains, " font piazza " au pied de la statue de Garibaldi pour échanger des informations sur les opportunités de travail dans les zones agricoles de Villa Literno ou de Foggia. Liée à la question de la clandestinité, l'invisibilité des migrants ne résulte pas d'une dispersion géographique mais des stratégies qui animent les individus, notamment dans la recherche d'une activité liée à l'informel. Dans le Mezzogiorno, la clandestinité est la règle puisque cette condition rend possible l'insertion résidentielle et professionnelle marquée par les caractéristiques sociologiques majeures du travail informel et l'économie souterraine (Vallat, C. 1993 : 52 ; Ambrosini, M. 1999). De la même façon, pour les activités agricoles, la précarité du travail, imposé par des embauches ne dépassant jamais une semaine, conduit à une très forte mobilité " professionnelle " et géographique. La mobilité des migrants résultant des règles de l'insertion dans le marché du travail contribue à l'invisibilité des migrants et ne relève pas d'une répartition géographique statique qui occulte

les dynamiques internes du phénomène. Cette mobilité est une composante de la culture des migrants burkinabé et trouve une expression dans l'architecture de l'espace social de la clandestinité. Effectuant les travaux saisonniers du mois de juin au mois de janvier, les burkinabé effectuent un déplacement démarrant dans la banlieue de Naples avec les semis de pommes de terre et la récolte des fraises (Affragola). Avec l'arrivée des touristes (juillet), ils vont peupler les champs de tomates de Campanie (Caserta, Villa Literno), avant de se rendre, début août dans la région des Pouilles (Foggia, Stornara, Cerignola). En septembre, ils descendent cueillir tomates et olives en Basilicata (Palazzo), puis dans le froid des mois de décembre et janvier, ils iront collecter les mandarines de la Calabre (Rosano). Tout au long de ce périple, les saisonniers en circulation se dirigent à l'aide des toponymes des ghettos qui sont connus par les migrants et sont parfois des renvois explicites sur des identités particulières. Que le ghetto de Villa Literno ait pu être perçu comme un espace " ouest africain francophone et musulman " par les sociologues [Blion, 1995 : 81-93] rend compte des logiques de recompositions des communautés burkinabé en Italie. Le sentiment d'appartenir à une même espace socioculturel identifiée à l'Afrique de l'ouest ainsi qu'à une même communauté religieuse, l'islam, et d'avoir le français comme un fond linguistique commun, participe à la récréation d'une Afrique imaginée dans l'espace du ghetto. Du reste, réalisés dans des espaces sociaux circonscrits et connus des seuls migrants, ces phénomènes identitaires peuvent être assimilés à des espaces vécus de la migration ou " lieux de passage " [Green, N. 1994]. Evoquant spontanément, des regroupements ethniques ou nationaux fondés, les noms de " Ghana House ", " Grand Ghetto ", " Petite Éthiopie ", Cerignola, Palmori, Pallazo suggèrent la présence de ghettos sur lesquels s'adossent le plus souvent des phénomènes communautaires qui soulignent les identifications polymorphes des ghettos du Mezzogiorno. A proximité de Stornarella dans la région des Pouilles, un campement formé d'une trentaine de baraques porte le nom de " Ghana house " et abrite chaque année des migrants ghanéens ou anglophones. Ce toponyme rappelle simplement que les premiers à occuper les baraques en 1998 étaient des Ghanéens. Depuis, les Africains anglophones s'y retrouvent chaque année à partir du mois d'août, laissant le ghetto de Foggia aux burkinabé. Situé à quelques dizaines de kilomètres plus loin, dans la plaine du Tavoliere, le " grand ghetto " de Foggia se représente comme la copie conforme de Villa Literno. A la différence de Ghana House, Foggia oppose " grand ghetto " et " petit ghetto " suivant une distinction entre la " population stable " composant le noyau du ghetto et les saisonniers de passages. Ce noyau est aussi nommé " New York ", ghetto où règne une intense activité nocturne du fait de la présence de commerçants et le prostituées, s'opposant alors à " Washington ", un corps de ferme abandonnée qui n'est pas soumis aux règles établies par les commerçants du grand ghetto. A quelques kilomètres de là, des migrants sénégalais, principalement Mourides, et quelques Tchadiens, occupent une *masseria* qu'ils connaissent sous le nom de " Stazione di Rignano ". Enfin, lorsque le ghetto de Foggia se vide, les burkinabé se rendent à Palazzo, nom d'un village perché de Basilicata, qui cache en réalité le " grand ghetto " de Venosa. Ces toponymes de la migration indiquent que le réseau migratoire contient sa propre mémoire et celle de sa communauté. Ils renvoient à des espaces sociaux de la migration où les saisonniers sont assurés de retrouver des membres de leur communauté avec lesquels peuvent se nouer des liens de solidarité. Plus qu'une simple toponymie, cette mémoire combine analogie et homologie. L'analogie au ghetto de Villa Literno est manifeste dans la reproduction volontaire de ces formations sociales. De la même façon que le quartier de " Nouveau Kumasi "—apparu avec les premiers mouvements de Burkinabé en Côte d'Ivoire— faisait résonner le nom d'une destination historique des migrants burkinabé— la ville minière de Kumasi au Ghana—, l'utilisation métaphorique de " grand ghetto " et " petit ghetto " à Foggia, vient en échos du défunt Villa Literno. La compréhension de ce type de mobilité implique donc d'admettre que les ghettos résultent pour une part de logiques mises en œuvre

par les migrants eux-mêmes. A cet égard, il convient de souligner que d'une part, ces lieux de la clandestinité fournissent les occasions de retrouvailles annuelles entre les burkinabé dispersés et sont un lieu de destination touristique pour les migrants régularisés et installés dans les régions du Nord de l'Italie ; d'autre part, les commerces sont organisés et tenus par des burkinabé. De la sorte, ces toponymes associés à de nouveaux espaces offrent une clef de lecture sur le fonctionnement des réseaux et sur la mobilité des migrants en Italie. Néanmoins, pour se garder de réduire cette toponymie à une mémoire orale, il faut admettre que les ghettos ont pu être imaginé à travers les médiations de l'écriture. La nouvelle de T. Ben Jelloun pourrait en être un exemple, mais les journaux italiens et européens comme les médias ont largement effectué ce travail. De fait, rien ne nous autorise à penser que l'histoire des migrants burkinabé en Italie se structure autour d'une mémoire événementielle prenant appui sur des lieux saint et des martyrs.

La place de la Camorra dans l'organisation du réseau des migrants burkinabé est difficilement tangible d'autant qu'il serait préjudiciable de réduire toute activité informelle à une entreprise maffieuse. L'observation des activités et des transactions qui ont lieu sur les ghettos, procure peu d'indices pour établir une corrélation entre l'existence d'activités informelles secondaires, c'est-à-dire, non liées au secteur agricole, et la présence d'une organisation régentant l'ensemble de la vie économique du ghetto. Les activités principales relevés dans les ghettos sont liées au commerce allant du coiffeur au photographe et au boucher, en passant par l'épicier, le mécanicien, les vendeurs d'eau, de cassettes piratées ou encore l'auto-école parallèle destinée aux " nouveaux venus ". Certaines marchandises telles que les cigarettes, l'alcool frelaté, les fripes ou les matelas d'hôpitaux, sont revendues par des commerçants ambulants qui œuvrent uniquement sur les ghettos ; elles sont issues des réseaux des contrebandes sur lesquels ces revendeurs gardent le silence. De la même façon, l'approvisionnement des bouchers et des " restaurants " en poules et brebis emprunte en partie les chemins d'une tractation informelle : l'une des règles du négoce sur le ghetto veut qu'entre les différents commerçants, s'établisse une entente préalable sur le coût d'un produit, cela avant toute transaction avec un éleveur ou un revendeur de viande, lesquels prennent part au contrôle du marché de la viande par les réseaux camorristes locaux. Au-delà de cette surface, la sociologie des activités et des transactions informelles devient difficilement pénétrable si ce n'est à travers les aspects les plus significatifs des organisations criminelles telles la prostitution ou l'observation des relations qui se déploient entre la population marginale du ghetto, composée de paysans locaux et d'immigrés, et le dehors. A cet égard, bien que les descriptions concernant Villa Literno aient souligné la prégnance plus ou moins grande de la camorra sur les ghettos et le marché agricole [Vallat, C. 1993 : 53], établir la description d'une telle organisation sur les ghettos des Pouilles reste une gageure périlleuse pour l'anthropologue immergé dans un univers où les normes et les règles n'ont plus rien de légal. Néanmoins, il peut être utile de rappeler que le travail des immigrés dans l'économie de l'ombre n'est pas déterminé par une situation de chômage ou de précarité mais à l'inverse par " la participation au marché du travail régulier qui permet de disposer des ressources et des relations sociales nécessaires pour exercer des activités informelles " [Ambrosini, M. 1999 : 101]. De la même façon, l'existence des ghettos est rendue en partie possible par l'existence d'une trame d'insertion constituée par les anciens migrants, mieux installés, et parfois engagés dans d'autres sphères de travail. Un petit nombre d'entre eux assurent les fonctions de " marchands de sommeil ", de commerçants, de proxénètes et de *caponero* et figurent les hiérarchies sociales qui clivent les communautés bisa du Mezzogiorno. La structure du marché du travail agricole vue à travers la figure des *caporali* peut donner la mesure de la perméabilité des frontières entre cette filière de travail informelle et les organisations de types maffieuses. Issue des anciennes pratiques latifundiaires du Mezzogiorno, le *caporaletto* est le *picciotti* (l'homme de main) des patrons d'exploitation agricoles, un rabatteur de *braccianti*

(saisonniers) sur lesquels il prélève ses gages en contrepartie de l'offre de travail qu'il considère comme service rendu. Sous l'effet des recompositions de l'économie souterraine du monde rural provoquées par l'arrivée des nouveaux migrants, cette figure semble avoir retrouver une certaine vitalité avec la renaissance d'un " *mercato di piazza* " équivalent aux " bureaux de placement " du travail officiel. Appartenant par vocation et tradition au milieu de la camorra [Mottura, G. & Pugliese, E. 75-84], le *caporaletto* incarne la violence et la criminalité régnant dans le milieu agricole du Mezzogiorno. Encore observable dans sa version italienne jusqu'au début des années quatre-vingt dix, cette figure semble avoir été progressivement remplacée par son homonyme africain : le *caponero*. A l'instar de leurs homologues italiens ou marocains, les burkinabé se posent en intermédiaires entre les exploitants et les saisonniers du ghetto. En théorie, toute personne réussissant à négocier la récolte d'un champ avec un propriétaire peut se déclarer *caponero* : à charge pour lui de constituer une équipe et d'assurer le transport des hommes sur le lieu de récolte. En réalité, la majorité des " *capo "* sont des anciens, en situation régulière, habitués des ghettos et des récoltes saisonnières où ils ont construit des relations et des complicités avec les exploitants agricoles au fil des ans. Ces relations ont pu s'établir soit au moment d'une récolte antérieure, soit sur l'indication discrète d'un autre *caponero* rencontré sur le ghetto. En outre, ils effectuent le comptage des *cassone* remplies par chaque manœuvre et payent les membres de l'équipe après avoir prélevé, en moyenne, dix mille lire par jour et par individus. Cette figure montre que l'élargissement des réseaux sociaux permettant d'établir un contrat avec les exploitants suppose une insertion relativement stable dans la société italienne passant par la possession d'un titre de séjour, l'exercice d'un emploi, une stabilité résidentielle, la possession d'un véhicule, des relations dans les hiérarchies de la communauté. Dans le même temps, elle implique de pouvoir mobiliser des équipes, de tailles variables suivant l'offre de travail, composées d'hommes, soigneusement sélectionnés dans un réseau de relations sociales impliquant des rapports amicaux, familiaux et communautaires. En somme, le *caponéro* est un pur produit des rapports sociaux déterminés par le marché du travail local mais tire la légitimité de sa fonction des relations qu'il entretient à la fois, à la fois les exploitants locaux et sa communauté. D'ailleurs, celui-ci ci n'est pas perçu négativement par les *braccianti* qui voient dans ses attributs matériels (voiture, téléphone portable) et sa surface sociale, une identité sociale à atteindre dans l'univers du ghetto.

Au-delà de sa fonction historique de recruteur, cette position lui confère un rôle de médiation qui pourvoit au maintien d'une distance entre les propriétaires d'exploitations et les *braccianti*. La figure du *caponero* offre donc aux employeurs la garantie d'une *omerta* sur l'offre de travail illégal tandis qu'elle préserve l'anonymat et l'invisibilité des clandestins. Elle protège aussi les employeurs des situations de conflits très fréquentes portant sur les techniques de récoltes ou le paiement des salaires. Dans ces contextes, le règlement des conflits non officiels par les *caponeri* s'appuie sur une remise en cause des relations dépassant le cadre strict des relations de travail lesquelles peuvent être fondées sur l'amitié, ou plus grave, la solidarité. En plaçant le règlement d'un conflit de travail sur le registre des relations d'affinités, la loi du groupe, entendu comme le système normatif partagé par l'ensemble des relations impliquées dans le conflit, se substitue au système légal et à ses règles. En ce sens, la construction d'un système de normes propre au milieu des ghettos peut être vue dans la suite de travaux d'A Blok, comme une réponse aux défaillances d'un système légal à plus grande échelle. Cependant, comme l'a montré le même auteur, les réseaux maffieux se fondent sur l'idée que les transformations d'un système peuvent être réappropriée par des communautés locales qui prennent le motif de l'amitié pour construire une alternative. En rappelant que le proverbe " *amicizia con tutti ; confidenza a nessuno* " illustre les relations entre l'amitiés et le politique dans le Mezzogiorno, A. Blok nous rappelle que les gens

dépendant de la protection de leurs amis, fussent-ils des *caponeri* , sont les gages d'une voie sans issue.

Peau langage

Foggia. Station de la gare centrale. Sur la place attenante, parsemée d'un gros gazon qui entoure une fontaine, les saisonniers sont allongés et semblent reproduire une scène écrite quarante ans auparavant *: " A l'heure de la sieste, au mois d'août, la petite ville est déserte. Seuls les chômeurs, les disoccupati, les désoccupés sont à leur poste, tout autour de la Grande Place, debout le long des murs, les bras au corps, immobiles, muets " [Vaillant, 1957 : 7]*. Sur les épis de stationnement, des hommes africains, assis dans de vieilles Fiat Punto, attendent le car de quatorze heures en provenance de Naples. A la descente, des africains se dirigent vers le premier homme noir venu pour prendre les informations, en français ou en anglais, sur la localisation des ghettos, espérant au passage quelques indications sur les opportunités de trouver un travail. D'autres vont s'asseoir sur les pelouses, naturellement interdites, dans l'attente d'un ami ou d'un frère du ghetto qui viendra les chercher. D'autres encore, déjà se seront entassés à bord des véhicules suspects qui guettaient le client. Mais, les Foggiens n'imagineront jamais que les hommes ont embarqué pour dix milles lires dans un " *taxis false* ", ni même d'ailleurs, qu'ils se rendent au " grand ghetto ", lieu proche dont ces *cittadini* ignorent la plupart du temps l'existence. Passant dans l'ombre des Foggiens, les saisonniers appartiennent à un autre monde, un réseau qui relie les ghettos entre eux jusque dans les moindres détails. Circuler dans ce réseau implique de mettre en œuvre une communication stéréotypée fondée sur le partage du préjugé de couleur comme mode de reconnaissance : puisqu'il est noir, il connaît le ghetto. Ce type de relations entre l'Afrique imaginée et la figure de l'homme noir transparaissent continuellement, à fleur de peau, dans certaines des observations exposées précédemment. Les martyrs de la mémoire africaine incarnent des figures de la condition de l'homme noir, victimes du racisme ou de l'exclusion des pays occidentaux, qui sont inversement représentés à travers la figure idéale et malicieuse de la condition de l'homme blanc. Les ghettos sont perçus à travers des schémas d'exclusion " mono-raciaux " qui représentent l'homme noir à l'aide d'attributs liés au monde de la marginalité et de la violence. Les toponymes affectés aux ghettos des saisonniers témoignent enfin d'une culture " endogène " de la migration qui, en dernière instance, fonctionne sur le " préjugé de couleur " : circuler d'un ghetto à l'autre implique de demander sa route aux " frères de couleur " ; les autres sont des " cousins " ou des " blancs ". Nombres de situations observées ramènent toujours à une déclinaison unidimensionnelle de l'Afrique contemporaine qui met en scène la condition de l'homme noir à travers l'emblématique de la couleur de peau. Le code de reconnaissance imprimé à la peau définit très souvent un horizon indépassable de la communication quotidienne des migrants. En situation de clandestinité, elle est une clef permettant d'accéder à un univers culturel composé de référents communs (règles, normes, savoirs) qui, partagés entre un nombre limité d'individu, forme un " entre soi ". En somme, la peau engage dans des sphères de communication, plus ou moins larges, qui, à leur tour, délimitent le jeu des interactions quotidiennes. Que la couleur de la peau puisse servir de référent dans la construction des identités semble si profondément enfoui dans les dispositifs cognitifs des individus que s'interroger sur le sens de cette évidence du quotidien serait devenu un truisme. A la suite des réflexions de J. P. Sartre sur les constructions de l'altérité, notamment en situation de face à face, et mettant en cause le regard porté sur autrui, R. Bastide fut l'un des premiers à s'interroger sur la construction de polarité autour des couleurs de la peau et à envisager que celle-ci puisse être le véhicule de messages. Pour l'auteur, la couleur de la peau devient une différence physique réelle dès lors qu'elle est désignée en tant que signifiant par une culture (Bastide, 1967). De sorte que la peau peut être

le lieu d'un propos plus général sur le sens d'une culture. Aussi, cette réduction de la culture à un signifiant à la fois, le plus apparent de la singularité humaine et le plus proche des différences, présumées biologiques, n'est-elle pas une gageure d'un durcissement de l'identité, au sens où celle-ci tiendrait un discours d'exclusion fondée sur l'apparence. Pour comprendre comment les apparences permettent une représentation de l'identité des migrants qui fait sens, il faut interroger sur la construction des catégories cognitives en prenant en compte des considérations tout autant pragmatiques de la communication que les constructions plus élaborées mettant en scène ce caractère apparent : la couleur de la peau.

Si le regard et le monde des apparences semblent organiser les modes de la socialité contemporaine [Le Breton, 1990 : 105], le préjugé de couleur ne se fonde cependant pas sur l'unique fait des apparences : inscrite dans le corps, la couleur de la peau est une réalité. A la différence du préjugé de couleur tel qu'il a été observé par J-L. Bonniol (1992) dans les Caraïbes, lequel est visible à travers un discours assignant des différences biologiques, la couleur ne semble faire l'objet d'aucune assignation particulière à une identité qui serait tenue par l'ensemble de la société dans le sud de l'Italie. Sur ce point, il est besoin de préciser que le terme italien " marocchino " qui désignent le plus souvent les migrants, ne fait pas explicitement référence à la couleur et peut être appliqué à toute personne provenant du bassin Méditerranéen, du Moyen Orient, de l'Afrique [Schmidt di Friedberg, O. 1995 : 79]. Pourtant, elle constitue le référent à travers lequel les communautés africaines organisent les ghettos, notamment ceux de Foggia et de Palazzo. De sorte que les modalités de désignation des groupes qui impliquent un jeu de miroir entre ces deux mondes réfèrent, moins à la couleur, qu'au corps et à ses symptômes, supposés ou réels. La couleur de la peau ne serait pas une donnée immédiate à travers laquelle l'identité d'un individu est perçue ; elle relèverait d'une gestion de la différence culturellement construite à l'aide d'attributs affectés au corps (couleur, objets, caractéristiques phénotypiques) qui sont réactivés dans le quotidien. Aussi, après avoir cerner quelques contours historiques de la représentation négative de l'Africain, j'essayerai de cerner " l'économie corporelle du quotidien" [Le Breton, 1990 : 2000] des ghettos, cela afin de souligner que le migrant est confronté à une image de son " moi " qui emprunte un discours au sein duquel le biologique constitue une sphère séparée de la connaissance.

La place du corps dans la construction d'un imaginaire négatif de l'Afrique et de la représentation de l'homme noir en occident est l'épiderme d'une histoire de l'élaboration de ce savoir. La ré appropriation d'une identité " black " passe par l'emprunt du stéréotype de l'homme noir et sa reconstruction " positive " par les acteurs eux même. Soulignant les glissements du langage et la succession des stéréotypes appliqués aux populations, présumées d'origine africaine, Ph. Dewitte a montré que la construction d'une catégorie de population aujourd'hui désignée sous le terme de " clandestin " résultait d'une continuité des attitudes mentales sous jacentes à notre perception de l'Afrique, laquelle trouve ses sources dans l'image du bon sauvage et du cannibale de la littérature " négrophobe " du dix-neuvième siècle. Mais, plus avant, la construction d'un imaginaire négatif s'appuyant principalement sur l'iconographie montre que la mise en scène du corps de l'Africain fut un mode privilégié de la représentation de l'Afrique dans toute l'Europe. L'exemple de la Vénus Hottentote, maintes fois étudiées, est le parangon le plus aberrant de l'invention de ce corps [Fauvelle-Aymart, 1999 : 539], dans le même temps qu'il témoigne du caractère imaginaire de cette construction. Inspiré d'une iconographie intitulée " *In Allago* ", l'homme noir fut représenté jusqu'au XVIIème siècle sous les traits d'un corps européen peint en noir et paré d'attributs matériels permettant de marquer la différence [*ibid.*, 1999 : 543]. Seule la couleur et les attributs des personnages étaient en mesure de figurer le sens de différences ayant une signification sociale ce qui indique que les particularités imputées au corps sont des expressions culturelles, voir esthétiques, propres à un moment de l'histoire. Néanmoins, ces traits ne sont pas le fait

d'individus isolés et illustrent combien " la couleur de la peau ", l'odeur et les caractéristiques sexuelles sont des marqueurs identitaires profondément enfouis dans l'imaginaire occidental [Bonniol, 1992 : 35]. Cet assemblage de la différence circulait au long des réseaux européens d'un savoir sur l'Afrique, lesquels passaient par Venise, Florence, Gênes où existait une littérature de curiosité et une imagerie focalisée sur un langage des corps (posture, attributs etc.) qui appartenait à la culture générale de l'honnête homme [*ibid.*, 1999 : 545-549]. Bien qu'il soit aujourd'hui difficile, en raison de l'absence de travaux, d'avancer des exemples spécifiques de cette iconographie dans l'héritage culturel du Mezzogiorno, ces réseaux montrent que l'Italie n'est pas restée à l'écart de la production d'une Afrique imaginée à travers le corps. Contre l'argument qui impute le racisme et l'exclusion à la nouveauté du phénomène migratoire, il convient de rappeler que l'Afrique n'est pas absente de l'histoire italienne et que le corps forme l'une des trames à travers laquelle les immigrés sont représentés et perçus. Au demeurant, l'aspect contemporain le plus tangible de cette construction réside dans le sort réservé à nombre de femmes africaines qui alimentent très largement le " peuple des trottoirs ". Si la prostitution africaine est une manipulation des candidates à l'immigration qui trouve sa source dans le remboursement d'une dette migratoire, elle s'insère dans un système qui a " des liens profonds avec l'organisation de la société, son histoire, ses institutions " [Ambrosini, M. 1999 : 106]. Véhiculant des stéréotypes à partir desquels l'Afrique est connue, les prostituées africaines des ghettos sont une réalisation concrète des fantasmes qui, projetés à travers le corps de l'Africaine, font du continent noir le lieu des civilisations du corps et de l'éros. Les prostituées sont la partie visible d'un imaginaire fournit par les fantasmes de la littérature, de l'iconographie coloniale ; elles sont aussi la surface visible des thèses naturalistes de " l'école italienne " d'anthropologie criminelle qui furent popularisées par la littérature réaliste du XIXème. Pour Cesare Lombroso, la prostitution, perceptible à travers des attributs physiques transmis héréditairement, était considérée une " pratique sociale " naturelle des femmes indigènes [Boëtch et Savarese, 1999 : 128]. Relégué sur le plan du déterminisme biologique, le corps de l'Africaine est soumis à une représentation essentialiste de la prostitution qui résulterait d'un fatalisme lié à ses formes corporelles et d'une prédestination à reproduire l'état de sauvagerie. L'efficacité symbolique de cette image doit être relier aux réflexions exprimées par les quelques femmes commerçantes des ghettos qui affirment être victimes de l'image des prostituées : nombres d'entre elles soulignent la difficulté, étant femme africaine, à se faire embaucher comme ouvrière agricole et pointent le sentiment d'être livrée à l'image de la prostituée en raison de leurs sexes et de la couleur de peau. Dans le même temps, au-delà des réseaux criminels qui organisent la prostitution africaine dans les Pouilles, quelques migrants insérés dans des ghettos annuels de la plaine du Tavoliere jouent sur cette image pour assurer quelques revenus ou pour tirer quelques profits relationnels sur la base d'un service rendu à un italien qui seul n'oserait s'aventurer au " grand ghetto ". Enfin, lorsque les gens du ghetto affirment que : " les prostituées, ce sont nos femmes ", ils s'identifient au destin de ces femmes qui seules, ont tenté l'aventure, et assumenten conséquence, cette représentation négative. Dans ce contexte, les représentations du ghetto, véhiculées par la prostitution, contribuent à faire de ces espaces, des lieux où se forgent une identité négative au sens où les procédures d'identification à un référent commun résultent d'une assignation négative imposée par le regard de l'autre. Contre cette image du ghetto, les saisonniers burkinabé essayent de marquer l'espace en multipliant les mosquées aux abords des " chambres noires " (" *camera oscura* ") dans l'espoir que la présence d'un lieu de culte aura un effet dissuasif sur la présence des prostituées. De la même façon, certains tentent de s'emparer des maisons louées par des propriétaires locaux avant que les proxénètes—souvent des femmes d'origines camerounaises plus âgées— s'emparent du ghetto, le vident de ses occupants et le transforment en bar résonnant de musique. Ces actions affirmant la volonté de construire une

identité positive suggèrent que l'identité des migrants burkinabé se forge " en creux, en négatif, dans le regard de l'autre " [Dewitte, 1990 : 12-13] à travers des valeurs qui s'inspirent d'un autre imaginaire de l'Afrique. En ce sens, la contestation de l'organisation des ghettos, soit la remise en cause de ses normes et de ses règles, passe par un changement du référent culturel et non par conflit axé sur les rapports sociaux propres aux Mezzogiorno.

L'Afrique imaginée dans le négatif se reconstruit dans le ghetto autour de la perte d'identité et de la présence du corps. La prostitution, aspect le plus caricatural de la présence des corps, n'est cependant pas le seul trait apparent d'une " économie corporelle du quotidien " [Le Breton, 1990 : 96] des ghettos qui emprunte aux stéréotypes négatifs censés représenter l'homme noir. Pour reprendre les termes de D. Le Breton, la vie quotidienne provoque une forme d'oubli de soi qui s'illustre dans la capacité qu'a notre corps à se rendre invisible à notre conscience. Cet enracinement corporel resurgit dans les phases de tensions : alors que la contingence du corps appelle l'oubli, le sentiment de perte rappelle sa présence et le surcharge de sens [*ibid*.,1990 : 96-97]. Lieux de perte et de recomposition de l'identité, les ghettos fournissent une illustration de cette visibilité des corps. L'indicible omniprésence des corps fait partie des observations qui heurtent violemment l'ethnologue travaillant sur cet univers. Appartenant au monde des apparences, cette ubiquité devient d'autant plus sensible que la vie quotidienne du lieu implique le renoncement à toute intimité, y compris corporelle. Quelques exemples peuvent éclaircir cet état de fait. Clandestin, les saisonniers burkinabé vivent dans l'obsession de se rendre invisible aux yeux des autorités. Cette hantise passe par la dissimulation de leurs propres identités, et s'appuie sur l'idée que devant des italiens, peu habitués aux africains, la couleur de la peau rend les identités individuelles indiscernables. Vivant à la manière des hobos des Etats-Unis du XIXème, les *braccianti* se défont de tout les attributs susceptibles de gêner la mobilité : ils n'ont généralement rien d'autre qu'un sac à dos d'écoliers pourvus d'un vêtement de rechanges et d'ustensiles de toilettes. La perte des attributs tels que les objets de valeur ou de prestiges qui pourraient " figurer les identités sociales " [Ouédraogo, J.B. : 1996] rejaillit sur le corps et la couleur de la peau. L'*héxis* corporelle, c'est-à-dire le sens que les individus ont de leur propre valeur sociale [*ibid.*, 1996 : 33], devient alors le lieu d'un discours sur le ghetto. L'ordre social y est figuré dans les moindres détails. Les *caponero* se tiennent à l'écart des *operai* discutant sur la " Piazza " pour marquer la hiérarchie. Les commerçants enfilent leurs beaux atours en pagne pour la nuit qui commence tandis que les prostituées changent de face en revêtant des costumes de travail, puis rejoignent l'espace qui leur est affecté derrière chaque baraque. Des *disocupati*, récemment arrivés, victimes de cette illusion censée représenter l'Afrique, se livrent à la danse, sous le regard d'anciens, piégés en leur temps par le décor et affichant désormais une attitude de retenue. Dans les situations de travail, les corps se manifestent dans la nécessité d'oublier l'épuisement des capacités physiques —notons que dans la récolte des tomates, la durée du travail oscille entre onze et quatorze heures par jour sans interruption pour le repas. Exister dans la tomate implique d'accepter la relégation de son corps à une simple force de travail. Revenant des récoltes, ces " *operai* " d'un jour exhibent des corps exténués, souffrant de douleurs musculaires, sales d'une poussière que le Siroco a rabattu sur leurs visages et qu'ils ne pourront pas laver. L'absence d'eau sur le ghetto vient encore leur rappeler que leur corps est aliéné au travail. Jusque dans le repos, la promiscuité pèse sur les corps " systèmés ", selon l'expression burkinabé, c'est-à-dire alignés par deux ou trois sur un même matelas. Pendant que les *braccianti* du jour cherchent le repos, les activités nocturnes viennent animer le ghetto et procurent un peu de répit à l'ennui des *disoccupati* : dans un univers devenu surréaliste, des corps ivres, livrés à la transe des musiques reggae, du *dombolo* et de la *sound,* transforment la désolation quotidienne du " grand ghetto " en une parodie de villages africains destinés aux touristes ; les prostituées s'installent sur le devant des " chambres d'abattages ", utilisent un langage du corps expressif sur sa signification obscène,

et si nécessaire, rabattent les clients en circulant à moitié nues dans les allées du ghetto. Ces différentes images du ghetto centrées sur la présence ostensible des corps renseignent sur les maux qui affectent les trajectoires des individus lors de leurs passages dans les ghettos. L'illusion de pouvoir dissimuler son identité individuelle en considérant tout migrant comme un homologue de couleur se fonde explicitement sur une analogie apparente. Elle substitue une identité de peau à la perte de l'identité individuelle. En outre, cette perte est renforcée par l'abandon des attributs symboliques qui assurent le prestige, le statut social. Elle l'est encore à travers l'aliénation du corps des saisonniers dans le travail comme dans le repos. Cette relégation de la relation au travail à un exercice physique est clairement exprimée tout comme le risque d'une aliénation durable des capacités physiques : *" Si tu fais trop longtemps la tomate, après tu rentres et tu ne peux plus rien faire ; tes reins sont cassés ".* Tout concoure à une perte de " soi " qui s'exprime dans une ensomatose des corps, le sentiment d'exiguïté des corps résultant de la promiscuité du ghetto, la perte de la conscience de soi dans l'ivresse, la négation de l'identité sexuelle et affective livrée aux agents de la prostitution. Et parfois, cette perte du corps conduit à la folie :
" " *Un vendredi soir, je suis sortis aller chez mon ami pour causer. J'ai quitté chez lui à une heure du matin. Je dormais […] Quelque chose est venu dans mon oreille. Il a dit : " Voilà, il faut laisser. Moi, je vais prendre ton arme et je vais faire d'autres choses de toi. Moi, j'ai crié : " non ! Je ne peux pas accepter. Mes frères qui sont mort ; ils ont des enfants. Qui va s'occuper d'eux ? ". Et la personne n'a plus parlé encore. Quand je me suis levé, le dimanche matin, je parlais tout seul. Et j'ai enlevé mes habits pour arrêter. Je n'étais plus moi-même. C'était la folie* ". Comme le conclut un autre informateur se souvenant de sa vie à Villa Literno : " *Le ghetto, c'est la dernière fatigue de l'âme* ". Le ghetto ressemble à une épreuve prométhéenne qui mène vers les jours plus radieux du travail officiel du Nord de l'Italie ou provoque le retour vers les marabouts du village qui soigneront la casse.

Pour revenir en conclusion à notre interrogation sur la relation entre les ghettos du Mezzogiorno et les recompositions identitaires affichant un imaginaire de l'Afrique, soulignons que le ghetto des burkinabé ne peut être vu comme sous l'angle unique d'un prototype d'insertion au sein d'une Europe qui s'est fermée à l'Afrique dans le même temps qu'elle enfermait la représentation du continent dans un imaginaire désuet. Cette volonté d'isoler le continent par la rupture de la communication hérite de l'incapacité de notre imaginaire à penser d'une part, l'Afrique comme un continent terrifiant par sa mobilité et son dynamisme, d'autre part, déconcertant par sa capacité à avancer en oblique— par exemple en contournant les lois, en cherchant les lignes médianes ou en négociant— alors que les idéaux de la globalisation affichent des objectifs rectilignes—la loi est vécue comme une règle et une sanction du passé. En ce sens, les migrants nous renvoient à notre propre image et aux fondements historiques de nos cultures, notamment le droit. " La culture du ghetto " n'est donc pas seulement d'un côté, le produit des contraintes juridico-administratives, ou de l'autre d'une mémoire de la migration. Elle s'inscrit dans une déclinaison possible de l'Afrique qui réfère au monde de la débrouillardise et du sens oblique des relations sociales, traits dont il faut bien admettre qu'ils ne tiennent pas à la nature des Africains, mais à une contingence historique et une organisation des rapports sociaux sans doute très ancienne. Dès lors, la rencontre avec l'autre rive d'une méditerranée, proche, en apparence, des règles et systèmes de normes d'un pays " où l'on se cherche au quotidien ", définie un nouvel éventail des sociabilités possibles.

Hazard Benoit
IIAC (UMR 81 77 CNRS EHESS)
22 rue d'athènes 75009 Paris
e-mail : bhazard@ehess.fr

Bibliographie

Ambrosini, M., " Travailler dans l'ombre. Les immigrés dans l'économie informelle ", Revue européenne des migrations internationales, 15, 2, 1999 : 95-121.

Amselle, J.-L., *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Bibliothèque scientifique Payot, 1999 (1ère éd. 1990).

Amselle, J-L., *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, 2001.

Anderson, B., *L'imaginaire national*, Paris, La découverte, 1996.

Cognet, M.," Trajectoire de la différence " des groupes ethnicisés ", in Revue européenne des migrations internationales, 1999 : 167-187.

Bastide, R., " Coulour, racism and christianity ", in Daedalus, 96, 2, 1967 : 312-327.

Ben Jelloun, T., *L'ange aveugle*, Seuil, 1992.

Blion, R. "Les Burkinabés de Côte d'Ivoire entre "intégration" et circulation migratoire", in Mondes en développement, 23(91), 1995 : 81-93.

Blion, R. "De la Côte d'Ivoire à l'Italie. Pratiques migratoires des Burkinabés et logiques d'Etats" in Studi Emigrazione, XXXIII, n°121, 1996 : 47-67.

Blok, A., " Les ambiguïtés de l'amitié. A propos de quelques proverbes siciliens ", in Ravis-Giodanni G. (ed.), *Amitiés : anthropologie et histoire*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1999 : 305-310.

Blok, A., " La mafia d'un village sicilien ", Ethnologie française, XXXI, 1, 2001 : 59-67.

Boëtch,G. & Savarese, E. " Le corps de l'Africaine. Erotisation et inversion ", Cahiers d'études africaines, 153, 1999 : 123-144.

Bonniol J.-L. La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des " blancs " et des " noirs ", Paris, Albin Michel, 1992.

Body-Gendrot, S., " Ghetto, mythes et réalités ", in Dewitte, Ph (ed.), *Immigration et intégration. L'état des savoirs.*, Paris, La découverte, 1999 : 279-284.

De Martino, E., *La terre du remords*, Les empêcheurs de penser en rond, 1999. [1ère éd. française : 1966]

Dewitte, Ph (ed.)., *Immigration et intégration. L'état des savoirs.*, Paris, La découverte, 1999.

Fauvelle – Aymart, F.-X., " Des murs d'Augsbourg aux vitrines du Cap. Cinq siècles d'histoire du regard sur le corps des Khoisan ", in Cahiers d'études africaines, XXXIX (3-4), 155-156, 1999 : 539-562.

Green , N., *Et ils peuplèrent l'Amérique : L'odyssée des émigrants*, Paris, Découvertes/Gallimard, 1994.

Lévi, C., *Le christ s'est arrêté à Eboli*, Gallimard (coll. Folio), 1998 (1ère éd. italienne : 1945).

Mingione, E. Mottura, G. Pugliese, E. " Il caso italiano e la questione meridionale ", in Inchiesta, XXI , 94, 1991 : 36-42.

Mudimbe, V., *The invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Ouédraogo, J.B., " La figuration photographique des identités sociales : valeurs et apparences au Burkina-Faso ", XXXVI (1-2), (141-142), 1996 : 25-50.

Rey, H., " La peur des banlieues ", in Dewitte, Ph (ed.), *Immigration et intégration. L'état des savoirs.*, Paris, La découverte, 1999 : 274-278.

Schmidt di Friedberg, O., " Les Burkinabé et les Sénégalais dans le contexte de l'immigration ouest africaine en Italie " in Mondes en développement, 91, 1995 : 67-80.

Vaillant, R., *La Loi*, Gallimard (coll. NRF), 1957.

Vallat, C., “ Des immigrés en Campanie ! ” in Revue Européenne des migrations internationales, 9,1, 1993 : 47-58
Wirth, L., *Le ghetto*, Chicago, The university of Chicago Press, 1980 (1ère éd. en anglais : 1928).