

Swiss Journal of Sociocultural Anthropology
Revue suisse d'anthropologie sociale et culturelle
Schweizerische Zeitschrift für Sozial- und Kulturanthropologie



29 / 2023

The Law of the Outlaw: Law and Order In, With,
and Beyond Criminal Groups

L'ordre et la loi au sein, avec, et au-delà des
groupes criminels

Recht und Ordnung in, mit und jenseits von
kriminellen Gruppen

SJSCA

**The Law of the Outlaw: Law and Order In, With,
and Beyond Criminal Groups
L'ordre et la loi au sein, avec, et au-delà
des groupes criminels
Recht und Ordnung in, mit und jenseits von
kriminellen Gruppen**

**Journal Editors/Responsables d'édition/
Herausgeber-innen**

Matthieu Bolay, Universität Bern & Haute école
spécialisée de Suisse occidentale (HES-SO),
Genève

Filipe Calvão, The Graduate Institute Geneva

Joanna Menet, Université de Neuchâtel

Special Issue/Dossier/Dossier

Martin Lamotte, CNRS-CITERES, Tours,
France

Dennis Rodgers, Graduate Institute of
International and Development Studies, Geneva,
Switzerland

Editorial Team/Comité éditorial/Redaktion

**Research Articles/Articles de recherche/
Artikel**

Anahy Gajardo, Université de Neuchâtel

Leïla Baracchini, Museum National d'Histoire
Naturelle, MNHN Paris

Yann Cerf, University of Geneva

Sibylle Lustenberger, Universität Fribourg

Barbara Waldis, Université de Neuchâtel &

Haute école spécialisée de Suisse occidentale
(HES-SO), Valais

**Current Research/Recherches en cours/
Laufende Forschung**

Juliane Neuhaus, University of Zürich

Frédérique Leresche, University of Applied
Science and Art Fribourg

Arnaud Frauenfelder, Haute école spécialisée de
Suisse occidentale (HES-SO), Genève

Tobias Schwörer, Universität Luzern

**Contributions in Audio-Visual Anthro-
pology/Contributions en anthropologie
audio-visuelle/Beiträge in audio-visueller
Anthropologie**

Darcy Alexandra, Universität Bern

Cornelia Hummel, Université de Genève

Anne Lavanchy, Haute école spécialisée de
Suisse occidentale (HES-SO), Genève

Valerio Simoni, The Graduate Institute Geneva

Book Reviews/Comptes rendus/Rezensionen

Sylvain Besençon, Université de Fribourg

Anne Kukuczka, Universität Zürich

**Editorial Assistant/Secrétaire de
rédaction/Redaktionsassistentz**

Jennifer Bentley

The Swiss Journal of Sociocultural Anthropology is the peer-reviewed, open-access journal of the Swiss Anthropological Association (SAA), dedicated to current issues and debates in anthropology. It was established in 1979, and was previously published under the name of *Ethnologica Helvetica* (1979–1995) and *Tsantsa* (1996–2022). The online edition is published by Bern Open Publishing, the print issue is published by Seismo Press.

La Revue suisse d'anthropologie sociale et culturelle est la revue évaluée par des pairs ("peer-review") et en libre accès de la Société Suisse d'Ethnologie (SSE), dédiée aux questions d'actualités et aux débats en anthropologie. Elle a été fondée en 1979, et a été publiée auparavant sous le nom *Ethnologica Helvetica* (1979–1995) et *Tsantsa* (1996–2022). L'édition digitale est publiée par Bern Open Publishing, l'édition imprimée est publiée par les Éditions Seismo.

Die Schweizerische Zeitschrift für Sozial- und Kulturanthropologie ist die Open-Access-Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Ethnologie (SEG). Die Beiträge unterliegen dem Peer-Review-Verfahren und beleuchten aktuelle Themen und Debatten der Anthropologie. Die Zeitschrift wurde 1979 gegründet und wurde zuvor als *Ethnologica Helvetica* (1979–1995) und *Tsantsa* (1996–2022) veröffentlicht. Die digitale Ausgabe wird von Bern Open Publishing herausgegeben, die Druckversion erscheint im Seismo Verlag.

ISBN 978-3-03777-887-6 (Online)
 ISBN 978-3-03777-229-4 (Print)
 ISSN 2813-5237 (Online)
 ISSN 2813-5229 (Print)
 DOI <https://doi.org/10.33058/seismo.30887>

Layout / Mise en page / Satz

Seismo Verlag / Éditions Seismo / Seismo Press

Cover / Couverture / Umschlag

Reto Cotting, macmac

Circulation / Tirage / Auflage

500 Ex.

Kontakt / Contact / Contact

SJSCA – Swiss Journal of Sociocultural Anthropology
c/o Matthieu Bolay

Institut für Sozialanthropologie

Universität Bern

Lerchenweg 36

CH-3012 Bern

info@journal-sa.ch

www.journal-sa.ch

Facebook / Twitter: @journal-sa

CONTENT/SOMMAIRE / INHALT

SPECIAL ISSUE/DOSSIER/DOSSIER

LA LOI DES HORS-LA-LOI

L'ordre et la loi au sein, avec, et au-delà des groupes criminels

Martin Lamotte et Dennis Rodgers..... 4

THE LAW OF THE OUTLAW

Law and Order With, Within, and Beyond Criminal Groups

Martin Lamotte and Dennis Rodgers..... 21

REGARDS FÉMININS SUR L'ORDRE LÉGAL DES « VOLEURS DANS LA LOI » EN GÉORGIE POSTSOVIÉTIQUE

Concurrer les lois de l'État, entre morale partisane et formalisme juridique

Maroussia Ferry..... 38

NOT BOWING DOWN

Gang Resistance to Prison Co-governance in Southern California

Randol Contreras..... 55

LOS ÑETAS EN QUÊTE DE TRANSFORMATION ?

Droit et règles de vie en milieu criminel

Martin Lamotte..... 69

IN THE SHADOW OF THE STATE

The Making of Garage Laws in Lagos

Laurent Fourchard..... 85

SANS FOI NI LOI ?

Paris 1900 sous la menace des Apaches

Jérôme Beauchez..... 102

THE SHIFTING CONTOURS OF THE OUTLAW IN URBAN HAITI

Chelsey L. Kivland..... 124

RESEARCH ARTICLES/ARTICLES DE RECHERCHE/ARTIKEL

CITIZENS WITH A MIGRATION BACKGROUND INVOLVED IN A RADICAL-RIGHT WING PARTY RESTRICTING IMMIGRATION

Leonie Mugglin and Simon Mastrangelo..... 131

LA LOI DES HORS-LA-LOI

L'ordre et la loi au sein, avec, et au-delà des groupes criminels

Martin Lamotte et Dennis Rodgers

Résumé

Cet article présente le numéro spécial en passant en revue les traditions francophones et anglo-saxonnes d'anthropologie juridique, avant de situer le droit des hors-la-loi au sein de ces traditions et de souligner sa contribution potentielle au développement d'une approche pragmatique du droit.

Mots-clés : *droit, hors-la-loi, anthropologie juridique*

Les textes réunis dans ce numéro spécial explorent tous la manière dont le phénomène que nous appelons communément « la loi » peut prendre de multiples et complexes formes, que ce soit au niveau de son élaboration, son imposition, ou bien de sa conservation. De manière contre-intuitive, ils le font en prenant comme point de départ des groupes généralement qualifiés de « hors-la-loi ». Des femmes de kurdebis – les soi-disant « voleurs dans la loi » – en Géorgie qui discutent sur les bienfaits, les manquements, et les « services juridiques » des voleurs et leur rapport à la Loi étatique (Ferry) ; des membres du gang des Maravillas qui s'opposent à la loi de la Eme, la mafia mexicaine qui contrôle le système pénitentiaire en Californie et dont l'autorité déborde le cadre de la prison pour s'appliquer dans les rues de Los Angeles (Contreras) ; des membres du gang des Ñetas qui se transforment en érudits des textes de leurs lois, élaborées selon le récit de vie mythifié de leur fondateur, et codifiées dans un livre quasi-sacré (Lamotte) ; un syndicat de transporteurs au Nigéria, le National Union of Road Transport Workers, qui applique ses règles à ses agents mais collecte aussi, de manière illégal, des taxes au nom et pour l'État (Fourchard) ; les Apaches dans le Paris de 1900, altérisés et criminalisés comme des « néo-sauvages » (Beauchez) ; ou encore, les *baz* haïtiens (des groupes de rue) cherchant à maintenir un ordre communautaire face aux désastres naturels, la migration, et une violence de plus en plus généralisée (Kivland).

Malgré le fait que ces groupes soient ordinairement considérés « hors-la-loi » – ou que, tout du moins, leurs pratiques soient considérées comme telles – nous soutenons qu'ils peuvent en fait constituer une optique privilégiée sur ce qu'est la loi. Ils le sont de deux manières, premièrement en nous poussant à regarder au-delà de l'État comme vecteur institutionnel privilégié du droit, et deuxièmement, comme miroir épistémologique à travers lequel penser la notion de ce qu'est la loi et son déroulement de façon plus élargie. Ce faisant, les textes présentés dans ce numéro spécial étendent des débats qui font rage de longue date en anthropologie dite « juridique », et proposent de nouvelles pistes de réflexion concernant les manières d'appréhender et de comprendre la loi. Ce numéro spécial est aussi un numéro explicitement bilingue, réunissant un nombre égal de contributions écrites en anglais et en français, par des chercheur·e·s issu·e·s tant des mondes universitaires fran-

cophone qu'anglo-saxon. Ces deux mondes se parlent peu généralement, et ceci est particulièrement vrai dans le domaine de l'anthropologie juridique, au sein duquel il existe des traditions à la fois distinctes mais qui se chevauchent aussi. Or, ces anthropologies francophones et anglo-saxonnes se sont enfermées dans des débats internes sur la nature de « la loi »/“the law”, et de ses différences – sémantiques ou pratiques – entre cette dernière et « les règles »/“the rules”, « les normes »/“norms”, en s'adossant souvent aux particularités de leurs propres systèmes juridiques (common Law ou Droit civil, par exemple). De ce fait, les possibilités de dialogues entre ces dernières ont été réduites. Ce numéro spécial espère donc modestement contribuer à établir quelques passerelles en ces deux sphères linguistiques et traditions épistémologiques distinctes, afin de promouvoir un début de dialogue plus soutenu entre elles. Pour cela, nous mettons en avant les terrains présentés par chaque article et privilégions une comparaison des processus et pratiques qui dépasse une comparaison termes à termes. Il s'agit de construire une problématique à une échelle plus générale que celle de la monographie, faisant usage de la transversalité, plus que de procéder à une comparaison entre cas (de lois, règles, ou normes), qui peut être limitée dans ses finalités (Mayer et Boudreau 2012).

L'anthropologie juridique francophone et anglo-saxonne

L'anthropologie a produit une importante et solide réflexion sur les catégories de droit, de loi, ou de règle. On peut même dire à bien des égards que la discipline a été fondée à l'origine sur l'exploration de la manière dont les sociétés non occidentales maintenaient « l'ordre » en l'absence de systèmes juridiques formels. Si les premiers travaux anglo-saxons de Henry Sumner Maine (1861) et Lewis Henry Morgan (1877) se sont surtout basés sur des textes secondaires ou des rapports d'administrateurs coloniaux, tout comme les premiers écrits d'anthropologie juridique francophones de Marcel Mauss (1896; 1897), les recherches dans le domaine ont très rapidement su mobiliser l'ethnographie pour faire sens de la diversité de la loi dans les sociétés étudiées. Ainsi, dans le monde anglo-saxon, Bronislaw Malinowski (1922), ou René Maunier (1931) dans le monde francophone, s'intéressèrent à l'étude de la loi en mobilisant l'approche empirique pour faire sens de la relation entre les normes, les règles, et la complexité des pratiques sociales qu'elles déterminent dans divers contextes. Surtout, ils indiquaient déjà que la question fondamentale n'était pas de savoir comment les individus se soumettent aux règles, mais comment celles-ci s'adaptent à la vie humaine.

Dans la lignée de ces premiers travaux, Isaac Schapera (1938) a aussi mobilisé l'ethnographie pour montrer la diversité et la prévalence de la loi en dehors des sociétés dites « modernes » ou « à État », en partie du fait de l'association étroite de l'anthropologie avec le projet colonial et les besoins de comprendre la gestions interne des sociétés colonisées afin de mieux les dominer (voir aussi Radcliffe-Brown 1933; Fortes et Evans-Pritchard 1940). L'étude de la loi s'est ensuite rapidement concentrée sur l'étude des *trouble cases* – c'est-à-dire les cas litigieux et conflictuels, ainsi que les disputes – comme l'ont mis en avant les chercheurs Karl Llewellyn et E. Adamson Hoebel (1941) à propos de la loi des Cheyennes

d'Amérique du Nord. Des anthropologues telles que Max Gluckman (1955) dans le monde anglo-saxon, ou Raymond Verdier (1980) dans le monde francophone, ont par la suite renouvelé cette approche en portant une attention particulière aux conflits et à l'étude du droit comme processus. Il s'agit alors de faire l'ethnographie du déroulement des litiges et de leurs règlements, dans une approche situationnelle qui vise à la fois l'étude processuelle et procédurale du droit et de la légalité (y compris en l'absence de règles codifiées et d'institutions juridiques formelles). Aussi féconde soit-elle, cette démarche, uniquement focalisée sur le conflit, réduit le droit à son application ; c'est-à-dire aux procédures et processus. Or, le droit – et la loi pourrait-on ajouter – apparaît dans bien d'autres occasions. L'étude processuelle et procédurale ne permet pas de prendre en compte une série de pratiques qui sont liées au droit et qui en disent tout autant sur la nature de celui-ci, ses principes fondateurs et sa place dans la société étudiée.

Malgré ces premières années fécondes pour l'anthropologie de la loi, il faut ensuite attendre les années 1970 pour qu'un nouvel élan en anthropologie anglo-saxonne s'intéresse à la loi, analysée à travers la question du changement social et de l'ordre social, d'une part, et du pluralisme juridique, d'autre part. Ainsi, Laura Nader et Harry Todd (1978), et le *Berkeley Village Law Project* mènent des recherches collectives sur les processus de disputes en laissant de côté la question des règles et de leur juridicité. Mais, comme l'indique Mark Goodale (2017) qui en fait l'histoire, l'étude de la loi en anthropologie s'est rapidement vue enfermée dans des débats internes, autour de la définition de la catégorie de loi. Ainsi, Simon Roberts publie en 1978 un article intitulé "Do we need an anthropology of Law ?", dans lequel il exhorte les anthropologues à laisser de côté la loi comme catégorie analytique et de se concentrer sur une étude ethnographique plus large, dépassant celle de « la loi ». Faisant écho à des débats disciplinaires plus larges autour de la catégorie de pouvoir, à la fin des années 1980, les chercheurs June Starr et Jane Collier qui publient *History and Power in the Study of Law* (1989), renouvellent l'agenda scientifique autour de plusieurs questions, dont notamment la place des relations de pouvoir encodées dans les systèmes légaux. Ces préoccupations seront par la suite explorées plus en profondeur par Laura Nader (2002), qui décrit la manière dont le droit peut donner lieu au changement social et construire des structures sociales particulières.

Cette dernière question a aussi été au centre des écrits juridiques de l'anthropologue français Maurice Godelier (1982), qui les développa à travers une approche marxiste. Mais l'anthropologie juridique francophone s'est initialement beaucoup plus cristallisée autour de la notion du « pluralisme juridique » dans les années 1970. Les travaux de Jacques Vanderlinden (1972), Michel Alliot (1988), ou bien Norbert Rouland (1988), en particulier, cherchent à mettre en avant la pluralité des expériences culturelles du droit, en partie afin de justifier la promotion de systèmes juridiques locaux dans un contexte de décolonisation. Ceci étant dit, les tenants de cette première vague du pluralisme juridique avaient néanmoins tendance à rapporter le pluralisme à un cadre de référence implicitement étatique, dans la mesure où les systèmes alternatifs qui étaient mis en avant étaient fonctionnellement équivalents à l'État. Une deuxième vague de chercheurs, tels Jacques Poumarède et Jean-Pierre Royer (1987), ont plutôt mis l'accent sur la dimension culturelle du droit, passant d'une approche centrée sur les institutions juridiques à une approche centrée sur les dimensions culturelles du droit, y compris la manière dont le droit est ancré dans les relations sociales et les pratiques cultu-

relles (faisant ainsi écho aux débats des années 1940 au sein de l'anthropologie juridique anglo-saxonne...). Cette approche ouvrira un terrain fertile d'analyse intersectionnelle, et en particulier la manière dont le droit et les lois interagissent avec les relations et les catégories de genre, dont Françoise Héritier et Élisabeth Copet-Rougier (1990) furent des figures de proue, ainsi que des études ethnographiques minutieuses de la « fabrication » du droit, par exemple au sein du Conseil d'État français par Bruno Latour (2002).

Le pluralisme juridique devient un sujet de recherche central dans le monde de l'anthropologie anglo-saxonne une décennie plus tard (voir Merry 1988; Fuller 1994), mais le XXI^e siècle voit une convergence des anthropologues juridiques anglo-saxons et francophones autour des questions relatives aux droits humains, et notamment à la manière dont ces droits sont compris et mis en œuvre dans différents contextes culturels. En démêlant les compréhensions culturelles spécifiques dans un contexte local, des anthropologues tels Jane Cowen, Marie-Bénédicte Dembour et Richard Wilson (2001), ou bien Mark Goodale (2017) cherchent à explorer les processus qui rendent les droits humains « réels » dans le monde et à comprendre les différences que les droits peuvent faire dans la pratique. Parmi les études les plus influentes, nous pouvons citer dans le domaine anglo-saxon les recherches de Harri Englund (2006) ou Sally Engle Merry (2006), ou bien, dans le monde francophone, celles de Francine Saillant et Karoline Truchon (2012) ou Christoph Eberhard (2009).

Les études anthropologiques traitant de la loi sont donc nombreuses et il serait vain d'en faire une recension exhaustive ici. Plusieurs thèmes ont traversé les études sur la loi, que ce soit la question des résolutions de conflits, d'ordre social, de médiation, d'arbitrage ou des rapports de pouvoirs. Cependant, la brève revue des traditions francophones et anglo-saxonnes d'anthropologie juridique que nous venons d'effectuer montre à quel point celles-ci peuvent se recouper sans se parler nécessairement. Ainsi, des approches et courants similaires ont eu cours à différentes époques – par exemple le pluralisme juridique acquiert de l'importance en France dans les années 1970, alors que le concept devient central dans le monde anglo-saxon vers la fin des années 1980 – ou peuvent émerger simultanément sans dialogue, comme c'est le cas pour l'intérêt envers les droits humains au XXI^e siècle. Ceci étant dit, d'une manière générale, comme le note l'anthropologue Fernanda Pirie (2013, 217), les anthropologues travaillant sur la loi ont généralement évité de classer de manière trop fermée leur objet d'étude, voire d'utiliser le terme même de « loi », préférant se concentrer sur les processus, les normes sociales ou le pluralisme juridique. Mais le sujet reste néanmoins important, car la définition de la loi est centrale pour la question de la diversité de la loi comme concept analytique et pratique sociale.

Qu'est-ce que la loi ?

Il y a tout d'abord une question de nature épistémologique quant à l'usage des catégories d'analyse pour traiter de la loi. Ce débat sur la définition de la loi est particulièrement saillant dans le monde anglo-saxon avec l'opposition qu'il y a eu entre Max Gluckman et Paul Bohannan. En 1955, alors que Max Gluckman définissait la méthode des *case studies*, il utilise dans *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, le terme de « loi » pour toutes

les règles sur lesquelles les juges Barotse s'appuient pour prendre leur décision, y compris les règlements, ordres, coutumes, usages traditionnels et habitudes. La plus forte critique vis-à-vis des travaux de Gluckman est alors formulée par Paul Bohannan (1957) dans son œuvre *Justice and Judgment among the Tiv*. Selon ce dernier, Gluckman aurait imposé une conception anglo-américaine de la loi sur les Barotse en utilisant des catégories juridiques issues du monde Occidental. Bohannan fait une distinction épistémologique entre les conceptions des Tiv de leur loi ("Folk system") du travail de l'anthropologue ("analytic system") de la loi. Selon lui, les Tiv ont des règles de conduite, mais ces règles ne sont pas pensées par ces derniers comme un corpus juris ("body of rules"). Vu ainsi, les Tivs, indique-t-il, ont des lois mais pas de Loi (conçu comme étatique). Dans le mode francophone, Etienne Le Roy (1972, 98–99) distingue entre, d'une part, « des normes de première génération (politiques, parentales, religieuses ou techniques) ... [qui] n'ont, en aucun cas un caractère juridique », et d'autre part, « le Droit », argumentant qu'il « est possible de déduire de l'analyse comparée des statuts, puis des procédures de conjugaison des actes socio-politiques et techniques, un ensemble de récurrence significatives que nous pouvons définir comme les modalités spécifiques d'actualisation des normes et considérer comme les « règles » juridiques. Ces règles n'ont pas nécessairement d'existence en soi ».

Une autre manière de poser la question de la nature des normes est de s'interroger sur le caractère obligatoire de ces règles. S'agit-il de normes directives imposant des obligations aux membres, ou des préceptes déclaratifs rappelant aux membres leur engagement ? Dans une étude des règles franciscaines, le philosophe Giorgio Agamben (2011) indique qu'une façon de poser le problème du caractère obligatoire de la règle serait non pas d'étudier la relation entre règles et préceptes, mais de s'intéresser à la nature même de l'obligation. Est-elle *ad culpam*, la transgression impliquant alors un péché mortel, ou *ad poenam*, la transgression impliquant une peine et non un péché mortel ? Selon le philosophe, l'existence d'une loi pénale dépend de la capacité des membres à transgresser des préceptes sans commettre un péché, pourvu qu'une peine à purger soit établie pour leur transgression. Ce n'est que s'il y a possibilité de transgresser la règle, à savoir s'il y a définition de peines ou de sanctions, que la règle est pénale. D'autres définitions de la loi, proposées par l'anthropologie, peuvent être utiles ici. Leopold Pospisil (1958, 272) par exemple, définit la loi comme « des règles ou des modes de conduite rendus obligatoires sous peine de sanction, appliquée par une autorité de contrôle ». Dans cette définition l'élément de force et le contexte institutionnel est mis en avant.

D'autres auteurs ont plutôt insisté sur l'importance de la régulation sociale, de l'ordre ou du contrôle social. Ainsi, Malinowski (1926, 15), dans *Crime and Custom in Savage Society*, établit un lien fort entre la loi et l'ordre social. Selon lui, la loi « consiste en toute les règles conçues et mises en place comme des obligations contraignantes ». Plus d'un demi-siècle plus tard, Maurice Godelier (1982) en fait de même dans *La Production des Grands Hommes*, qui explore les relations de pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée, et la manière dont celles-ci régissent des règles d'interaction plus larges. Comme le souligne Fernanda Pirie (2013), cet intérêt pour l'ordre n'est pas nouveau, il est lié aux travaux d'Émile Durkheim, et notamment son *De la Division du Travail Social* publié en 1893, dans lequel la loi est décrite comme le miroir de la vie sociale (Durkheim 2007). Le rôle de la loi

est d'assurer le respect des croyances, des traditions et des activités collectives. Mais Marilyn Strathern (1985) critiquera l'idée que la loi est essentiellement une question de contrôle social. La loi n'est pas uniquement, selon elle, liée à la résolution de conflit et à la réimposition de l'ordre et du contrôle. Pour échapper à ce débat qui, comme Mark Goodale l'indique, a eu pour effet d'enfermer l'anthropologie de la loi dans un débat plutôt stérile, peut-être faut-il utiliser une approche non-essentialiste, du type de celle que propose Brian Tamanaha (2001, 155) pour qui la loi est « ce que les gens identifient et traitent au travers de leur pratique sociales comme de la loi, ou du droit ».

À côté de ce débat définitionnel, la question de la superposition de différentes lois soulève des interrogations. Bien qu'il soit souvent associé dans le monde anglo-saxon aux travaux de l'anthropologue Sally Falk Moore (1973), et avec Jacques Vanderlinden (1972) dans le monde francophone, le terme de pluralisme légal – «*Rechtspluralismus*» – est en fait utilisé pour la première fois par l'allemand Franz von Benda-Beckmann (1970), qui l'a employé pour désigner la coexistence de deux ou plus systèmes légaux dans une société. Ce concept semble bien s'appliquer à la réalité décrite dans les articles composant ce numéro, où coexistent, dans la vie de tous les jours des individus, un ou plusieurs droits internes aux gangs, voleurs ou autres, et le droit étatique. En même temps, plusieurs critiques se sont dressées à l'égard du terme et du projet de recherche. John Griffiths (1986, 14), par exemple, critique ainsi Vanderlinden, à qui il reproche d'être restés au niveau de « la typification, l'explication et la justification de la non-uniformité à l'intérieur des systèmes juridiques étatiques ». Pour Griffiths, le droit est l'autorégulation de tout champ social – le droit n'est donc rien d'autre que le contrôle social – tandis que le pluralisme juridique correspond à l'organisation sociale de la société. Ceci étant dit, Sally Engle Merry (1988, 878–879), tout en poursuivant le projet de recherche d'identifier les divers lieux d'intersection et de superposition des droits, se demande où dresser la limite entre la loi et la vie sociale alors que le concept de loi semble se dissoudre dans la notion d'ordre social et de norme. Simon Roberts (1998, 2005) souligne par ailleurs qu'à force de regarder ces lieux de négociations de plusieurs ordres, et de les identifier comme le cœur du pluralisme légal, il y a un risque de faire perdre au concept de loi sa force analytique. Caractériser les pratiques des sociétés sans-État comme des ordres juridiques et embrasser tous les univers normatifs comme des équivalents, ne nous dit pas grand-chose de ce que nous pourrions vouloir savoir à leur sujet.

Vers une approche pragmatique de la loi

De manière générale, les anthropologues ont eu tendance à mettre l'accent sur la diversité du droit, comparant la façon dont différentes sociétés traitent la question de l'ordre et décrivant les diverses manières dont des régimes distincts peuvent coexister dans une forme de pluralisme juridique. Afin de ne pas tomber dans un relativisme complet qui risquerait de réduire génériquement le droit à l'existence d'un ordre social, ce numéro spécial considère le « droit » et la « loi » comme des catégories heuristiquement poreuses de phénomènes (Pirie 2013). Par conséquent, nous intégrons à la réflexion les normes informelles, les codes non écrits, en plus des lois et règles plus formelles, et proposons une compréhension du droit et du juridique qui

englobe de multiples domaines de la vie et remplit différentes fonctions. Le droit est ainsi compris comme une technique de connaissance, créant un récit de groupe, un système intellectuel, produisant une manière de penser et d'habiter le monde, ou un processus de contrôle, encodant le rapport de force et « triant la société » (Melhuus 2012). Surtout, nous souhaitons mettre en avant des travaux qui approchent la loi à travers l'expérience de ceux qui la construisent ou la subissent, ce qui nécessite de mobiliser une approche ethnographique réflexive et holiste.

Si l'anthropologie a produit un important corpus de travaux sur le droit sous diverses formes, peu de recherches ont été menées sur les relations entre le droit en tant que catégorie heuristique et les groupes criminels tels que les gangs, les mafias, ou les triades, par exemple. La plupart des représentations de ces groupes tendent à les considérer comme hors-la-loi, voire en opposition active à l'ordre établi, et donc sans rapport actif dans la construction des systèmes juridiques ou des ordres sociaux plus larges. Même si ceci était vrai, ontologiquement parlant, de tels groupes constitueraient inévitablement des points d'optique potentiellement intéressants pour explorer la question de la loi, dans la mesure ou la réaction à l'action d'un phénomène est toujours révélateur. Mais au-delà de ceci, il existe aussi une tradition de recherches anthropologiques sur les gangs et les mafias qui explorent la présence d'un ensemble de règles – systématisées ou non – au sein de ces groupes (par exemple, Contreras 2013 ; Feltran 2018 ; Gambetta 2009 ; Lamotte 2022 ; Rodgers 2006 ; Varese 2018). Plus largement, une vaste littérature s'est aussi attachée à la façon dont les gangs, mafias, et autres groupes criminels peuvent constituer des institutions de gestion de conflits et d'imposition de règles et de normes sociales, dont en particulier les recherches contemporaines autour des gangs en Amérique Latine, par exemple, qui se cristallisent autour de ce qui est dénommée la « gouvernance criminelle » (Mantilla et Feldmann 2021).

Rivke Jaffe (2013), par exemple, décrit la présence des gangs comme facilitant des formes localisées de « citoyenneté hybride » dans les quartiers défavorisés de Kingston, en Jamaïque, à travers leur assomption de fonctions gouvernementales que l'État jamaïcain ne parvient plus à assurer, y compris la fourniture de services infrastructurels, d'emplois, de prêts financiers, et même des soins de santé. Enrique Desmond Arias (2006) décrit une situation similaire à Rio de Janeiro, au Brésil, où les gangs de trafiquants de drogue règlent les conflits locaux, offrent des services de protection, et maintiennent une justice « approximative » dans les *favelas* de la ville négligées par l'État. En même temps, Arias souligne aussi qu'il peut exister des liens étroits entre l'État brésilien et les gangs, et que souvent ce n'est pas tant que l'État est absent des *favelas*, mais plutôt qu'il a choisi de se retirer et a « externalisé » la fourniture de services publics aux gangs. Les gangs peuvent également émerger en opposition à l'État, comme le décrit Jon Horn Carter (2022) dans le contexte hondurien, où il suggère que ces derniers imposent une forme de souveraineté alternative « gothique ».

Les déterminants de ce que l'on pourrait appeler plus précisément la « gouvernance des gangs » (Rodgers 2021) ne sont toutefois pas très bien compris, d'autant plus que les gangs sont des institutions sociales très volatiles et que « le gang d'aujourd'hui peut devenir un cartel de trafiquants de drogue demain, voire se transformer en milice ethnique ou en groupe d'auto-défense le jour suivant », comme l'a souligné John Hagedorn (2008, xxv). Cette volatilité signifie que toute exploration de la nature de la gouvernance des gangs doit inévitablement aborder le phénomène de manière fondamentalement dynamique et longitudinale. A cet

égard, une lacune majeure de la littérature sur les gangs latino-américains est que l'écrasante majorité des études ont été réalisées de manière ponctuelle, ce qui signifie qu'elles n'offrent que des aperçus « instantanés » des gangs, tels qu'ils existent à un moment spécifique. Cela peut être attribué en partie aux difficultés méthodologiques intrinsèques évidentes liées à la réalisation d'une recherche primaire sur les gangs (voir Rodgers 2018), mais les quelques exemples de recherches longitudinales ont mis en évidence la façon dont certains facteurs clés peuvent affecter de manière critique la gouvernance des gangs. L'un de ceux-ci est le trafic de drogue, par exemple, et plus particulièrement la « pénétration » de la drogue dans les quartiers pauvres au sein desquels opèrent les gangs. Ceci peut avoir un effet transformateur et même institutionnalisant sur les gangs, du fait des flux économiques plus importants et des guerres de territoire pour la vente de drogue au détail, et aussi en renforçant les liens entre les gangs et la criminalité organisée. Au Nicaragua, par exemple, la pénétration de la drogue a détourné les activités des gangs locaux de tout sens de service communautaire, d'aide sociale ou d'autodéfense pour les orienter vers des formes plus prédatrices d'interaction avec leurs communautés locales (voir Rodgers 2021 ; Rocha 2019). En termes juridiques, cela implique l'équivalent d'un changement du régime légal, pourrait-on dire.

Notre propos s'inscrit ici dans une démarche d'anthropologie politique pragmatique (ou une pragmatique *du* politique – voir Naepels 2011) de la loi dans les sociétés criminelles. Il ne s'agit pas de proposer une théorie générale de « la loi » dans ces univers mais de déplacer l'examen de la question de la loi – de la définition de ce que la loi est, de la description des typologies de la loi ou de ses formes – vers le domaine de l'action et de la pratique – soit vers la description de ce que la loi fait et la façon dont les individus s'en emparent comme discours et pratiques. Il s'agit de se demander comment la loi s'exerce, se pense et se construit en décrivant par exemple les *systèmes de différenciation* mis en place par les individus, leurs objectifs dans l'usage de la loi ou les moyens d'exercer le pouvoir à travers ou par elle. Ainsi, comme l'indique Fernanda Pirie (2013, 23), si le concept de loi est large et indéterminé, si les exemples collectés par les anthropologues n'ont guère plus qu'un air de famille les uns avec les autres, il reste important en tant que concept. Une anthropologie qui s'intéresse à la loi doit s'y intéresser en tant que forme sociale, ainsi qu'aux idées qu'elle véhicule et qui lui donnent sens. Il s'agit alors de décrire, plus que de prescrire. Pour cela, nous avons réunis une série de six ethnographies qui décrivent, dans leur contexte, la vie sociale de la loi dans autant de sociétés criminelles.

Ce que nous apprennent les hors-la-loi

La loi des hors-la-loi présentée dans les six articles de ce numéro spécial recoupe ainsi une grande variété de situations et de processus dont nous tenterons maintenant de clarifier certains contours autour de quatre axes conceptuels, formulés et illustrés à partir des articles composant ce numéro. Ceux-ci sont la loi comme régulation, la loi comme production de sens, la loi comme processus historique, et finalement, la relation entre la loi et l'État.

1) La loi comme régulation

Comme a pu le montrer la littérature classique en anthropologie, une des fonctions essentielles de la Loi étatique est de réguler les conflits. C'est aussi le cas dans le contexte de la loi des hors-la-loi, comme le montre Randol Contreras à propos de la loi de la *Eme*, la mafia mexicaine qui a pris contrôle du système pénitentiaire californien. C'est en effet ce groupe qui régit, contrôle mais aussi règle la vie des prisonniers, du moins latinos, des prisons en Californie, à travers son code de loi. Celui-ci est associé à l'usage de la force et de la violence, mais la présence de la *Eme* est accompagnée d'une réduction des violences meurtrières entre détenus au point de rendre les prisons californiennes plus sûres pour ses prisonniers. Selon Contreras, le gang a su imposer une organisation hiérarchique et des règles à l'ensemble des prisonniers, afin d'ordonner la vie courante. De la même façon, des règles internes à l'organisation sont utilisées par le National Union of Road Transport Workers (NURTW), le syndicat des transports nigériens, pour contrôler mais aussi organiser le trafic routier et ses acteurs, qu'a étudié Laurent Fourchard. Celui-ci montre comment ces règles internes servent à discipliner les conducteurs et *agbero* – le personnel employé dans les gares routières – mais aussi les membres du syndicat. Dans ce sens, la loi a en effet ce premier rôle de régulation des conflits et d'organisation de la vie courante, qu'il s'agisse d'un espace aussi restreint que l'espace confiné d'une cellule de prison, ou d'une gare.

Mais la loi a aussi une fonction de tri social, puisqu'elle permet de définir qui est pris comme objet de régulation. C'est ce que Marit Melhuus (2012) souligne à travers son concept de "sorting society", soit l'utilisation de la loi pour classer les personnes dans des catégories d'appartenance. Ce point est particulièrement saillant chez Maroussia Ferry à propos des *kurdebis* de Géorgie et de leur «loi des voleurs». En effet, le groupe semble alors définir par l'existence de cette loi interne, un corpus d'une vingtaine d'obligations et d'interdits non écrits mais relativement stable datant des goulags staliniens des années 1930. Dès lors, il existe un en-dehors et un en-dedans de la loi des voleurs qui permet de tracer des frontières (morales en partie dans le cas des voleurs). Cette fonction de tri social est aussi présente chez Martin Lamotte, dans une version plus exclusive, où une partie des *Ñetas*, le gang new yorkais qu'il étudie, fait usage de sa loi interne afin d'exclure une faction opposée et de le déclarer, à la suite d'un «procès», persona non grata. C'est enfin aussi le cas dans le Paris de 1900 que nous décrit Jérôme Beauchez, mais d'une manière différente des trois exemples précédents, dans la mesure où il est dit des «Apaches» – des groupes urbains indéterminés mais d'origine ouvrière – qu'ils sont «sans foi ni loi», donc altérisés par rapport à la Loi étatique, et rejetés à ce titre en-dehors ou à la marge d'une société Parisienne en pleine mutation socio-économique.

Enfin, la loi a pour usage de réguler les subjectivités. En effet, la loi peut fonctionner comme logique de régulation intime, contrôlant et façonnant les identités. C'est ce que montre Martin Lamotte à propos des *Ñetas* qui, à travers un processus d'initiation et un travail d'herméneutique sur la loi, sont amenés à faire de la règle leur forme de vie, c'est-à-dire à calquer leur vie sur la règle. Tout ce travail intime vise à modifier leur subjectivité. Dans un tout autre exemple, c'est aussi le cas du cas amené par Randol Contreras, en miroir cette fois-ci, puisque que l'opposition à la loi de la *Eme* amène les membres du gang des *Maravil-*

las à définir de nouvelles valeurs morales et des subjectivités, en résistance. Ainsi, comme le note Thomas Biolsi (1995), la loi est un mode central par lequel les structures de pouvoir peuvent atteindre le niveau le plus intime de l'individu, et définir la façon dont les gens se voient eux-mêmes et leurs possibilités de vie. En ce sens, il peut être dit de la loi qu'elle est restrictive. Cependant, les textes de Fourchard ou de Contreras décrivent aussi des formes d'agentivité vis-à-vis des lois appliquées sur les individus, ce qui permet de nuancer le caractère trop écrasant de ces analyses sur la loi. C'est aussi ce qui ressort aussi dans la recherche de Chelsey Kivland, et en particulier sur la relation entre les *baz* et les *gangs* à Haïti, et la manière dont les premiers Haïti. En effet, les *baz*, organisations informelles plus communautaires que criminelles, reprennent certaines pratiques des deuxièmes gangs afin de les démystifier et les neutraliser.

2) La loi comme production de sens

Mais la loi est aussi un discours et une technique qui produit du sens. C'est un système de significations et d'interprétations qui façonne le monde et la communauté. Ce trait est particulièrement saillant pour les *kurdebis*, les soi-disant « voleurs dans la loi » de Géorgie qui se sont organisés selon un code et une certaine éthique pour faire face aux transformations drastiques qu'ils ont subi dans la période entre l'avènement et la chute de l'URSS. À ce titre, les « voleurs dans la loi » ont mis en place une « culture juridique », pour reprendre les termes de Ferry, qui donne sens à leur existence, même lorsque la loi de l'État Georgien s'attaque directement à eux et leurs codes. À ce titre, il est intéressant de noter que si la loi des « voleurs dans la loi » ne s'applique pas directement à leur épouse ou fille, ces dernières y sont intrinsèquement liées (qu'elles la défendent ou la critiquent). Mais, si elles le sont, elles restent en position de marginalité vis-à-vis de cette caste élitaire que sont les *kurdebis*, renvoyées au statut qu'impose leur genre dans une société géorgienne fragmentée par cette ligne de fracture. Ainsi, dans ce cas précis, le droit reproduit et renforce des distinctions sociales qui existent dans la société plus générale. Ce rôle de signifiant de la loi est aussi visible chez les *Ñetas*, dont l'acte d'écriture ou plutôt la collecte des règles fait communauté et est, en partie, constituante de leur association. De la même façon, appartenir à la *Eme* c'est en observer les règles, comme ont pu en faire l'expérience tragique les membres des *Maravillas* qui s'y sont opposés. À la nature excluante de la loi s'ajoute donc celle inclusive, c'est-à-dire formatrice de la communauté.

À ce propos, Mark Goodale (2017) note le lien crucial entre la loi et le mythe. À bien des égards, les *Ñetas* réécrivent leur mythe d'origine, celui de leur père fondateur emprisonné à Porto Rico, d'où seraient tirées leurs 25 règles, quand ils inscrivent, mobilisent et font usage de la loi. De la même façon, les *kurdebis* Géorgiens font référence à leur passé dans les goulags staliniens et à la préexistence de leurs règles à celles de l'État auquel ils s'opposent. Il y a quelque chose de l'ordre de la construction de la communauté, au travers du mythe des origines, de la tradition et des ancêtres, qui est réifiée et mobilisée dans la loi. D'une autre manière, la loi est aussi un discours sur la vérité, qu'elle soit morale, sociale ou politique. C'est en ce sens qu'est mobilisée la loi chez les *Ñetas*, mais aussi au sein de la société bourgeoise

française du début du XX^e siècle quand il s'agit de dire qui sont les Apaches. Elle peut aussi produire une « distorsion de réalité » (De Sousa Santos 1987), quand elle est utilisée par la NURTW au Nigéria afin de donner une impression de légalité dans un contexte de suspension de la loi étatique. Ainsi, comme l'indique Merry (2006), la loi est alors productrice de technologies de savoir produisant une vérité. Ou, comme le met en avant Barkun (1968), la loi fournit une sorte de grammaire symbolique à partir de laquelle la réalité peut être construite. La loi, suggérait Clifford Geertz (1983), propose une manière distincte d'imaginer le réel et une vision de la communauté. Elle permet à une communauté de créer du sens, et n'est pas simplement la réflexion de normes sociales partagées. De ce fait, la loi fournit bien plus que des modes de régulation de conflit. Il peut être dit qu'elle est générative de sens.

3) Historiciser la loi

Si la loi est un discours et une forme d'histoire, il convient d'en historiciser l'usage par les groupes sociaux étudiés ici. C'est particulièrement crucial lorsqu'il s'agit de contextes où l'analyse rapide viserait à opposer un État absent ou déliquéscent à des groupes criminels exerçant une forme de gouvernance informelle, comme dans les prisons d'Amérique du Sud ou dans certains pays africains. Ainsi, comme le montre le cas développé par Fourchard, le risque de ces analyses, au-delà de la question factuelle, est de transformer un processus historique ou des situations spécifiques en une essence ontologique, et d'aplatir la réalité du pouvoir. En effet, tous les articles de ce numéro montrent la centralité du pouvoir dans la loi et l'importance d'en décrire les multiples traces par l'ethnographie. À ce titre, une approche de la loi en termes de production de sens ne doit pas nous faire oublier la centralité du pouvoir dans ce processus. La loi a autant à voir avec la répression qu'avec l'imagination. Ainsi, l'histoire qu'en font les *kurdebis*, et de manière plus général les Géorgiens qui gravitent autour, doit être critiquée ou du moins contextualisée pour comprendre sur quel ressort mythifiant repose la loi des « voleurs dans la loi » et comment cette construction historique procure autorité. La loi est un système puissant d'auto-validation. La loi est donc assurément liée aux relations de pouvoir à bien des égards : que ce soit parce qu'elle est le produit de classes (Beauchez) ou de hiérarchies sociales (Fourchard) ; que ce soit parce que son application ou son invocation est affectée par le contexte social (Lamotte, Ferry, Kivland) ; ou parce que la loi elle-même et la façon dont elle est appliquée représente une forme de pouvoir (Contreras).

4) La loi contre l'État

Les articles de ce numéro présentent des agencements particuliers entre les hors la loi et l'État, ce qui a des impacts sur la façon dont la loi criminelle est prise en compte, négociée ou en compétition avec celle des États. Cependant, pour la plupart, la loi des hors-la-loi se construit contre l'État, dans les deux sens du terme. Elle peut se construire ou exister dans un conflit de légitimité avec l'État, comme la loi des voleurs géorgien qui entre en compétition avec l'État géorgien. Dans ce cas, tous les discours autour de la loi des *kurdebis* visent à

créditer ou discréditer cette dernière en référence aux manquements ou non de l'État. Mais exister contre c'est aussi exister en relation avec l'État, en co-construction, lorsque la loi criminelle s'appuie contre celle des États ou en négociation avec celle-ci. C'est le cas de la loi de la NURTW qui s'appuie et encadre la corruption policière et le besoin de l'État, tout en suspendant la Loi étatique pour exister. Ainsi, comme l'indique Fourchard, la loi des hors-la-loi est, dans ce cas, co-produite quotidiennement par la NURTW et les institutions étatiques. Elle sert alors autant à réguler les acteurs de la route qu'elle tente de les protéger de la corruption policière en l'encadrant.

C'est aussi le cas de la loi de la *Eme* qui s'inscrit dans un cadre de co-gouvernance et de co-construction avec le système pénitentiaire (voir Weegels 2018). À ce titre, Contre-ras décrit la façon dont l'État californien accepte d'une certaine manière une situation de co-gouvernance de ses prisons. Mais, la négociation peut se faire multipartite puisque l'opposition du gang des *Maravillas* à la loi de la *Eme* montre comment la négociation au sein du système carcéral repose aussi sur l'acceptation du suivi des codes de la *Eme* par les prisonniers qui n'en sont pas membres. Ainsi, ici aussi, il s'agit de multiples négociations qui ont lieu quotidiennement, impliquant deux institutions, la *Eme* et l'administration carcérale, et les prisonniers. Ces derniers ne sont alors plus uniquement les *clients* d'un système légal pluriel, ils en sont aussi les coproducteurs.

À ce titre, un des éléments qui ressort de ces articles est la perméabilité et la transversalité de la loi, puisque dans plusieurs des cas présentés ici, la loi déborde de son cadre d'origine, le groupe criminel, pour s'appliquer à d'autres contextes. C'est le cas précisément dans la façon dont la loi de la *Eme* est appliquée et exercée en dehors de la prison, dans les rues californiennes pour contenir et contrôler entre autres le commerce de drogue. C'est le cas aussi dans l'exemple géorgien dans la mesure où elle s'applique à des non-*kurdebis* ou qu'elle est discutée par des femmes de *kurdebis*. Mais c'est aussi spectaculairement le cas au Nigéria où la loi de la NURTW en vient à être appliqué de connivence avec l'État, dans une forme de co-production et qu'elle s'exerce par le travail policier. De manière similaire, c'est aussi le cas en Haïti, où les baz, les gangs, l'État haïtien, mais aussi l'État américain, et plus spécifiquement son régime de déportation, s'impactent les uns les autres, forçant des changements constants – d'ordre, de relations, de compréhension, de pratiques sociales. Il est possible de lire dans les articles de ce numéro spécial comment la loi des hors-la-loi se construit contre, influence ou s'impose à la Loi étatique par exemple. Plus encore, dans le cadre nigérien, il n'y a pas de nette séparation entre l'une ou l'autre. Vu ainsi, l'idée de systèmes juridiques existant de manière indépendante dans un pluralisme juridique est clairement à nuancer.

Réflexions finales

Penser la question de la loi, de l'ordre, de la coexistence et des superpositions entre lois criminelles et Loi étatique permet de décentrer l'approche anthropologique de la loi, en produisant tout une série de nuances. Celles-ci sont souvent très différentes en fonction des traditions d'anthropologie juridique au sein desquelles opèrent les chercheur·e·s; les traditions anglo-saxonne et francophone se basent sur différentes références, et offrent des perspectives

épistémo-ontologique distinctes. C'est justement ce qu'illustrent les articles de ce numéro, qui montrent comment la production de sens peut s'accompagner de techniques de régulation des conflits variées et de renouvellement constant des positions de pouvoir au sein d'un contexte spécifique. Les contributions décrivent aussi les diverses formes de négociations, de compétition et de concurrence entre les différentes lois et situations qui sont, en parallèle ou en même temps, marquées par des dynamiques de co-production de sens, d'ordre et de légalité. Les articles de ce numéro montrent ainsi la façon dont des lois, élaborées dans le cadre particulier et restreint de groupes criminels, peuvent être à la fois perméables et adaptées aux communautés qui entourent ces derniers, voir mobilisées par les États eux-mêmes. Ceci étant dit, alors qu'on pourrait se dire que la loi vu de ce point de vue est un phénomène qui apporte une certaine forme de stabilité – quelque chose qui semble être une perspective partagée des traditions d'anthropologie juridique anglo-saxonne et francophone – les articles de ce numéro, quelle que soit leur origine intellectuelle, montrent tous qu'au contraire qu'il peut aussi exister en même temps une certaine fébrilité, une instabilité, et une continuité de formes de violence, de pouvoir et de domination qui sont souvent indépendante des systèmes juridiques et des lois qu'elles contribuent à mettre en place. Ceci est le cas que ce soit par rapport à des groupes « hors-la-loi » que des structures étatiques, suggérant que l'optique de « la loi du hors-la-loi » mis en avant dans ce numéro spécial constitue une piste potentiellement fructueuse de collaboration franco-anglo-saxonne afin de repenser plus largement ce qu'est la loi.

Remerciements

Nous remercions les éditeur-e-s de la Revue Suisse d'Anthropologie Sociale et Culturelle pour leurs commentaires et relectures attentives des versions préliminaires de cette Introduction. Une partie de la recherche pour cet article ainsi que l'édition de ce numéro spécial ont été soutenues par le Conseil européen de la recherche dans le cadre du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union européenne (convention de subvention n° 787935)

Références


- Agamben, Giorgio.** 2011. *De la très haute pauvreté: règles et forme de vie*. Paris: Payot & Rivages.
- Alliot, Michel.** 1988. *Les systèmes juridiques africains*. Paris: Les presses universitaires de France.
- Arias, Enrique Desmond.** 2006. *Drugs and Democracy in Rio de Janeiro: Trafficking, Social Networks and Public Security*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Barkun, Michael.** 1968. *Law Without Sanctions: Order in Primitive Societies and the World Community*. New Haven: Yale University Press.
- Biolsi, Thomas.** 1995. "Bringing the Law Back In: Legal Rights and the Regulation of Indian-White relations on Rosebud Reservation." *Current Anthropology* 36 (4): 543–571. <https://www.jstor.org/stable/2744245>.
- Bohannon, Paul J.** 1957. *Justice and Judgment among the Tiv*. Oxford: Oxford University Press.


- Carter, Jon Horne.** 2022. *Gothic Sovereignty: Street Gangs and Statecraft in Honduras*. Austin: University of Texas Press.
- Contreras, Randol.** 2013. *The Stickup Kids: Race, Drugs, Violence, and the American Dream*. Berkeley: University of California Press.
- Cowen, Jane, Marie-Bénédicte Dembour, et Richard Wilson (éd.).** 2001. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile.** 2007. *De la division du travail social*. Paris: Les presses universitaires de France.
- Eberhard, Christoph.** 2009. « Au-delà de l'universalisme et du relativisme : L'horizon d'un pluralisme responsable. » *Anthropologie et Sociétés* 33 (3) : 79–100. <https://doi.org/10.7202/039682ar>.
- Englund, Harri.** 2006. *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor*. Berkeley: University of California Press.
- Feltran, Gabriel.** 2018. *Irmãos: uma história do PCC*. Sao Paulo: Companhia das Letras.
- Fortes, Meyer, et Edward Evan Evans-Pritchard.** 1940. *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Fuller, Chris.** 1994. “Legal Anthropology. Legal Pluralism and Legal Thought.” *Anthropology Today* 10 (3): 9–12. <https://doi.org/10.2307/2783478>.
- Gambetta, Diego.** 2009. *Codes of the Underworld: How Criminals Communicate*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford.** 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gluckman, Max.** 1955. *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Glencoe: The Free Press.
- Godelier, Maurice.** 1982. *La production des Grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Fayard.
- Goodale, Mark.** 2017. *Anthropology of Law: A Critical Introduction*. New York: New York University Press.
- Griffiths, John.** 1986. “What is Legal Pluralism?” *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 18 (24): 1–55. <https://doi.org/10.1080/07329113.1986.10756387>.
- Hagedorn, John M.** 2008. *A World of Gangs: Armed Young Men and Gangsta Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Héritier, Françoise, et Élisabeth Copet-Rougier (éd.).** 1990. *Les complexités de l'alliance: Vol. I – Les systèmes semi-complexes*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- Jaffe, Rivke.** 2013. “The hybrid State: Crime and Citizenship in Urban Jamaica.” *American Ethnologist* 40 (4): 734–748. <https://doi.org/10.1111/amet.12051>.
- Lamotte, Martin.** 2022. *Au-delà du crime: ethnographie d'un gang transnational*. Paris: CNRS éditions.
- Latour, Bruno.** 2002. *La Fabrique du Droit: Une Ethnographie du Conseil d'État*. Paris: La Découverte.
- Le Roy, Etienne.** 1972. « Réflexions sur une interprétation anthropologique du droit africain: Le Laboratoire d'Anthropologie Juridique ». *Revue Juridique et Politique: Indépendance et Coopération* 26 (3) : 427–448.
- Llewellyn, Karl N., et Edward Adamson Hoebel.** 1941. *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Norman: University of Oklahoma Press.

- Maine, Henry Sumner.** 1861. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. London: John Murray.
- Malinowski, Bronisław.** 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: G. Routledge & Sons.
- Malinowski, Bronisław.** 1926. *Crime and Custom in Savage Society*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Mantilla, Jorge, et Andreas E. Feldmann.** 2021. Criminal Governance in Latin America, in *The Oxford Encyclopedia of International Criminology*, édité par Edna Erez, et Peter Ibarra, édition en ligne, PAGENUMBERS. Oxford: Oxford University Press. <https://oxfordre.com/criminology/view/10.1093/acrefore/9780190264079.001.0001/acrefore-9780190264079-e-697>.
- Maunier, René (éd.).** 1931. *Études de Sociologie et d'Ethnologie Juridiques*. Paris: Domat-Montchrestien.
- Mauss, Marcel.** 1896. «La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent – M. R. Steinmetz. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe.» *Revue de l'Histoire des Religions* 34: 269–295. <https://www.jstor.org/stable/23660498>.
- Mauss, Marcel.** 1897. «La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent – M. R. Steinmetz. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe – 2^e et dernier article.» *Revue de l'Histoire des Religions* 35: 31–60 & 428. <https://www.jstor.org/stable/23661147>.
- Mayer, Margit, et Julie-Anne Boudreau.** 2012. Social Movements in Urban politics: Trends in Research and Practice, in *The Oxford Handbook of Urban Politics*, édité par Peter John, Karen Mossberger, et Susan E. Clarke, 273–291. Oxford: Oxford University Press.
- Melhuus, Marit.** 2012. *Problems of Conception: Issues of Law, Biotechnology, Individuals and Kinship*. New York: Berghahn.
- Merry, Sally Engle.** 1988. “Legal pluralism.” *Law and Society Review* 22 (5): 869–896. <https://doi.org/10.2307/3053638>.
- Merry, Sally Engle.** 2006. “Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle.” *American Anthropologist* 108 (1): 38–51. <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.38>.
- Moore, Sally Falk.** 1973. “Law and Social Change: The Semi-autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study.” *Law and Society Review* 7 (4): 719–746. <https://doi.org/10.2307/3052967>.
- Morgan, Lewis Henry.** 1877. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt & Co.
- Nader, Laura.** 2002. *The Life of the Law: Anthropological Projects*. Berkeley: University of California Press.
- Nader, Laura, et Harry F. Todd Jr. (éd.).** 1978. *The Disputing Process-law in Ten Societies*. New York: Columbia University Press.
- Naepels, Michel.** 2011. *Ethnographie, pragmatique, histoire : un parcours de recherche à Houaïlou, Nouvelle-Calédonie*. Paris: Editions de la Sorbonne. <http://books.openedition.org/psorbonne/94420>.
- Pirie, Fernanda.** 2013. *The Anthropology of the Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Poumarède, Jacques, et Jean-Pierre Royer (éd.).** 1987. *Droit, histoire et sexualité*. Lille: L'Espace Juridique.
- Pospisil, Leopold.** 1958. *Kapauku Papuans and their Law*. New Haven: Yale University.
- Radcliffe-Brown, A. R.** 1933. Primitive Law, in *Structure and Function in Primitive Society*, A. R. Radcliffe Brown, 1952, 212–219. Glencoe: The Free Press.
- Roberts, Simon.** 1978. “Do We Need an Anthropology of Law?” *RAIN*, April 25: 4 & 6–7. <https://doi.org/10.2307/3032325>.

- Roberts, Simon.** 1998. "Against Legal Pluralism: Some Reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain." *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 30 (42): 95–106. <https://doi.org/10.1080/07329113.1998.10756517>.
- Roberts, Simon.** 2005. "After Government? On Representing Law Without the State." *Modern Law Review* 68 (1): 1–24. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2230.2005.00526.x>.
- Rocha, José-Luis.** 2019. En el barrio está el método: Reflexiones sobre la investigación de las pandillas juveniles, in *Rostros de la violencia en Centroamérica: abordajes y experiencias desde la Investigación social*, édité par Daniel Núñez, 245–66. Ciudad de Guatemala: FLACSO.
- Rodgers, Dennis.** 2006. "Living in the Shadow of Death: Gangs, Violence and Social Order in Urban Nicaragua, 1996–2002." *Journal of Latin American Studies* 38 (2): 267–292. <https://doi.org/10.1017/S0022216X0600071X>.
- Rodgers, Dennis.** 2018. «Pour une <ethnographie délinquante>: vingt ans avec les gangs au Nicaragua.» *Cultures et Conflits* 110/111(2–3): 59–76. <https://doi.org/10.4000/conflits.20235>.
- Rodgers, Dennis.** 2021. Gang Governance in the Tropics: The Political Economy of Violence and Social Order in Contemporary Nicaragua, in *Routledge International Handbook of Critical Gang Studies*, édité par David C. Brotherton et Rafael Gude, 399–411. New York: Routledge.
- Rouland, Norbert.** 1988. *Anthropologie juridique*. Paris: Les presses universitaires de France.
- Saillant, Francine, et Karoline Truchon (éd.).** 2012. *Droits et cultures en mouvements*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Santos, Boaventura de Sousa.** 1987. "Law: A map of Misreading – Toward a Post-Modern Conception of Law." *Journal of Law and Society* 14 (3): 279–302.
- Schapera, Isaac.** 1938. *A Handbook of Tswana Law and Custom: Compiled for the Bechuanaland Protectorate Administration*. Oxford: Oxford University Press.
- Starr, June, et Jane Collier (éd.).** 1989. *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Strathern, Marilyn.** 1985. "Discovering 'Social Control'." *Journal of Law and Society* 12 (2): 111–134. <https://doi.org/10.2307/1409963>.
- Tamanaha, Brian.** 2001. *A General Jurisprudence of Law and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Vanderlinden, Jacques.** 1972. Le pluralisme juridique: Essai de synthèse, in *Le Pluralisme juridique*, édité par John Gilissen, 19–56. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- Varese, Federico.** 2018. *Mafia Life: Love, Death, and Money at the Heart of Organized Crime*. Oxford: Oxford University Press.
- Verdier, Raymond.** 1980. *La Vengeance: la Vengeance dans les sociétés extraoccidentales*. Paris: Editions Cujas.
- von Benda-Beckmann, Franz.** 1970. *Rechtspluralismus in Malawi. Geschichtliche Entwicklung und heutige Problematik eines ehemals britischen Kolonialgebiets*. München: Weltforum Verlag.
- Weegels, Julianne.** 2018. "Performing Prison: Power, Agency and Co-Governance in Nicaraguan Prisons." PhD diss., Department of Anthropology, University of Amsterdam, the Netherlands.

Auteurs

Martin Lamotte  est anthropologue, chargé de recherche au CNRS et attaché au laboratoire Cités, Territoires, Environnement, Sociétés (CITERES-UMR 7324), à Tours, France. Ses travaux portent sur les circulations globales d'un gang, les *Ñetas*, entre les États-Unis, l'Amérique du Sud et l'Europe.
martin.lamotte@cnrs.fr

Dennis Rodgers  est professeur de recherche en anthropologie et sociologie dans le Centre sur le conflit, le développement et le maintien de la paix (CCDP) à l'Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID) de Genève, Suisse. Ses recherches portent sur les questions liées à la violence urbaine en Amérique Latine (Nicaragua, Argentine), en Asie (Inde), et en Europe (France), dont principalement le phénomène des gangs.
dennis.rodgers@graduateinstitute.ch

THE LAW OF THE OUTLAW

Law and Order With, Within, and Beyond Criminal Groups

Martin Lamotte and Dennis Rodgers

Abstract

This article introduces the special issue through a review of Francophone and Anglo-Saxon legal anthropology traditions, before situating the law of the outlaw within these and outlining its potential contribution towards the development of a pragmatic approach to law.

Keywords: *law, outlaws, legal anthropology*

L'ORDRE ET LA LOI AU SEIN, AVEC, ET AU-DELÀ DES GROUPES CRIMINELS

Résumé

Cet article présente le numéro spécial en passant en revue les traditions francophones et anglo-saxonnes d'anthropologie juridique, avant de situer le droit des hors-la-loi au sein de ces traditions et de souligner sa contribution potentielle au développement d'une approche pragmatique du droit.

Mots-clés: *droit, hors-la-loi, anthropologie juridique*

The articles in this special issue explore the way the phenomenon that we commonly call “the law” can take multiple and complex forms, whether from the perspective of its emergence, its imposition, or its preservation. Counter-intuitively, our contributors do so by taking as their primary reference point groups that are generally described as “outlaw”: Georgian *kurdebis*, the so-called “thieves in the law”, as seen through the eyes of their wives and daughters’ discussions about the benefits and shortcomings of the “legal services” that they provide (Ferry); the *Maravillas* gang, and its opposition to the law laid down by the *Eme*, the Mexican mafia that controls the prison system in California, and whose authority extends beyond the prison to the streets of Los Angeles (Contreras); the *Ñetas* gang, whose members have compiled laws derived from the mythical life story of their founder, codified in a quasi-sacred book (Lamotte); a transport union in Nigeria, the National Union of Road Transport Workers (NURTW), that illegally collects traffic taxes, both in its name, but also for the Nigerian State (Fourchard); working class youth groups in 1900s Paris, othered and criminalised as neo-savage “Apaches” (Beauchez); and Haitian *baz* (crew), seeking to establish and maintain community order in the face of natural disasters, migration, and increasingly widespread violence (Kivland).

Despite the fact that all these groups are usually considered outlaw – or at the very least their practices are considered as such – we contend that they can provide a privileged lens through which to consider what the law is. They do so in two ways. Firstly, by encouraging us to look beyond the State as an institutional vector for the law, and secondly, as epistemological mirrors through which to rethink how the law operates. In so doing, the articles in this special issue extend long-standing debates in legal anthropology, and propose new avenues for reflection on the ways in which the law might be apprehended and understood.

In addition, this special issue is explicitly bilingual, bringing together an equal number of contributions written in English and French, by researchers from both the French-speaking and Anglo-Saxon academic worlds. These two worlds generally do not dialogue very much, something that is perhaps especially true in the field of legal anthropology. This is partly because both traditions have tended to take their own very different legal systems – common law vs. civil law – as implicit comparative reference points when thinking about the nature of the law or the differences – whether semantic or practical – between “laws,” “rules,” or “norms,” for example. Despite the existence of such epistemological differences between the Francophone and Anglo-Saxon traditions of legal anthropology, there is nevertheless significant overlap and complementarity, and certainly scope for greater dialogue than currently exists.

This special issue therefore modestly hopes to contribute to building bridges between these two academic traditions. It does so by privileging the juxtaposition of different cases not to seek any definitional consistency or even less establish a common framework, but rather, to simply suggest some of the contours of a general *problématique* through transversality, connection, and analogy. In other words, this special issue aims to raise questions and new avenues for further investigation rather than trying to determine which of the cases presented are “more or less” forms of law than others (all the more so as the latter intellectual endeavour is inevitably always limited in scope and ultimately rather sterile – see Mayer and Boudreau 2012).

The Francophone and Anglo-Saxon Legal Anthropology Traditions

There exists a long-standing body of work within anthropology on rules, laws, norms, and customs. Indeed, in many ways, it can even be argued that the discipline was originally founded on an exploration of how non-Western societies maintained “order” in the absence of formal legal systems. While the first Anglo-Saxon works on the topic by Henry Sumner Maine (1861) and Lewis Henry Morgan (1877) were based primarily on secondary texts or reports by colonial administrators, as were the first French-language legal anthropology writings by Marcel Mauss (1896; 1897), scholarship very quickly began to draw on primary research in order to catalogue diverse systems of order in different societies around the world. Bronislaw Malinowski (1922), in the English-speaking world, and René Maunier (1931), in the French-speaking world, for example took a contemporaneous interest in explicitly studying what they both referred to as “the law.” They drew respectively on ethnography in Papua New Guinea and North Africa to try to make sense of the relationship between different types of laws, norms, and rules, as well as the complexity of the social practices that these

variably determined. In both cases, they suggested that the fundamental question regarding understanding the law was not how individuals submitted to specific laws, but rather how these laws adapted to the particularities of human sociability.

Following on from this early work, Isaac Schapera (1938) also drew on primary research to explore the diversity of legal systems beyond so-called “modern” or “state” societies. This was partly linked to anthropology’s close association with the colonial project, and the need to understand how colonised societies managed themselves in order to better dominate them (see also Fortes and Evans-Pritchard 1940; Radcliffe-Brown 1952 [1933]). The study of legal processes rapidly focused on the study of “trouble cases” – i. e., contentious conflicts and disputes – that revealed how order was constituted and maintained. Karl Llewellyn and E. Adamson Hoebel’s (1941) study of North American Cheyenne law is a good illustration of this approach. Anthropologists such as Max Gluckman (1955) in the English-speaking world, and Raymond Verdier (1980) in the French-speaking world, subsequently paid particular attention to conflicts and legal systems as processes rather than systems *per se*. Their aim was to study how disputes unfolded and how they were settled, using a situational approach that sought to consider the processual and procedural aspects of law and legality simultaneously. While insightful, such an approach focusing solely on conflict arguably reduces the law solely to its application. The law – and laws, we might add – also come to the fore in other contexts and circumstances. Moreover, studying them solely through process and procedure obscures a whole series of other practices and understandings that can say much about the nature of the law, its founding principles, and the place it occupies in society.

This is something that Anglo-Saxon anthropology in the 1970s and 1980s began to explore firstly through questions of social change and social order, and then secondly, the concept of legal pluralism. Laura Nader and Harry Todd (1978), and the Berkeley Village Law Project for example conducted collective research on dispute processes that focused more on their symbolic dimensions than the actual nature of laws or their legality. As Mark Goodale (2017) points out, this led to legal anthropology rapidly becoming embroiled in an internal debate around how to define the law. In 1978, Simon Roberts published an article entitled “Do we need an anthropology of law?,” in which he urged anthropologists to set aside the law as an analytical category and adopt a broader ethnographic focus on ordering. Echoing wider disciplinary debates around the issue of power, in the late 1980s June Starr and Jane Collier published *History and Power in the Study of Law* (1989), renewing the scholarly agenda by focusing on the way legal systems could be seen as encoded power relations. These concerns were subsequently explored in greater depth by Laura Nader (2002), who described the way that the law could give rise to forms of social change and lead to the emergence of particular kinds of social structures.

The latter question was also central to the legal writings of the French anthropologist Maurice Godelier (1982), who sought to develop a Marxist legal anthropological perspective. He was very much reacting to French legal anthropological debates in the 1970s around the notion of “legal pluralism.” The work of Jacques Vanderlinden (1972), Michel Alliot (1988), or Norbert Rouland (1988), in particular, sought to highlight the plurality of legal experiences, partly in order to promote local legal systems in a broader context of decoloni-

sation. The proponents of this first wave of thinking about legal pluralism, however, tended to relate the idea to an implicitly State-centric frame of reference, insofar as the alternative legal systems put forward were generally those of newly independent states versus those of their former colonisers. A second wave of researchers, such as Jacques Poumarède and Jean-Pierre Royer (1987), moved from an approach focused on legal institutions to one very much centred on the cultural dimensions of law, including the way it is embedded in social relations and cultural practices (thus very much echoing the debates of the 1940s within Anglo-Saxon legal anthropology). This approach opened up fertile ground for intersectional analysis, and in particular with regard to the way the law interacts with gender relations and categories – something that Françoise Héritier and Élisabeth Copet-Rougier (1990) explored in a pioneering study – as well as meticulous ethnographic studies of how the law is “made” – for example within the French State Council by Bruno Latour (2002).

Legal pluralism did not become a central research issue in Anglo-Saxon anthropology until a decade after the above debates in France (see Merry 1988; Fuller 1994), and somewhat typically, repeated many of the discussions and disputes that had taken place in the Francophone sphere. The 21st century, however, has seen a convergence of Anglo-Saxon and Francophone legal anthropologies around questions of human rights, and in particular how these rights are understood and implemented in different cultural contexts. By unravelling specific cultural understandings of rights, anthropologists such as Jane Cowen, Marie-Bénédictte Dembour, and Richard Wilson (2001) – a multi-lingual team – or Mark Goodale (2017) – an anglophone working in a francophone context –, among others, have sought to explore the processes that make human rights “real” around the world, and to understand the impact that such rights can have in practice. Some of the most influential studies within this area of scholarship include those by Harri Englund (2006) or Sally Engle Merry (2006) in the English-speaking world, and Francine Saillant and Karoline Truchon (2012) or Christoph Eberhard (2009) in the French-speaking world.

There exists a large body of studies of the law within both the Francophone and Anglo-Saxon anthropological traditions. We make no claim to have exhaustively reviewed them here. Rather what we wanted to highlight was the way that a number of similar themes have run through both traditions, including in relation to conflicts and conflict resolution, the constitution of social order, power relations, and legal pluralism. Similar approaches and currents have emerged at different times – legal pluralism gained prominence in France in the 1970s, while the concept became central in the Anglo-Saxon world towards the end of the 1980s, for example – or sometimes emerged simultaneously – such as the move towards an ethnographic cataloguing of different legal experiences in the 1930s – yet despite such overlaps, the two traditions rarely dialogue with each other. Having said this, as Fernanda Pirie (2013, 217) has noted, one thing that legal anthropologists within both traditions share is that they have generally avoided categorising their object of study too narrowly, rarely defining the term “law” and preferring instead to focus holistically on a range of processes and social norms that might or might not be strictly legal in nature. Yet how one defines the law is obviously critical to being able to adopt a perspective that privileges legal diversity both as an analytical approach and an epistemological practice.

What Is Law?

There exists a long-standing epistemological debate about the use of analytical categories to describe what the law is. This has been particularly salient in the Anglo-Saxon world, and first came to the fore in the 1950s in the form of an exchange between Max Gluckman and Paul Bohannan. In his work on *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Gluckman (1955) used the term “law” to refer to all the rules that Barotse judges drew on to make decisions, including regulations, norms, orders, customs, traditional usages, and habits. Bohannan (1957), on the other hand, argued in his research on *Justice and Judgment among the Tiv* that Gluckman had imposed an Anglo-American conception of the law on the Barotse. He drew an epistemological distinction between the Tiv’s conception of the law, which he termed a “folk system”, and his own, which he labelled an “analytical system”. In his view, the Tiv had general rules of conduct, but they do not consider these rules to constitute a *corpus juris*, or a specific, identifiable, and discrete body of rules. Seen from this perspective, Bohannan argued, the Tiv had “laws” but no notion of “the law.” Similarly, in the French-speaking world, Etienne Le Roy (1972, 98–99) distinguished between, on the one hand, “first-generation norms (political, parental, religious or technical) that have not, in their entirety, become a coherent juridical corpus” and “the law,” arguing that “it is possible to deduce from a comparative analysis of their respective statuses, as well as the procedures for combining socio-political and technical acts, a set of significant recurrences that we can define as the specific ways in which norms are actualised and come to be considered as “legal”. But these rules do not necessarily exist in themselves.”

Another way of considering the question of what the law is, is to consider whether rules and norms are mandatory or not. Are they directives imposing obligations on members, or declarative principles reminding members of their commitment? In his study of the rules of the Franciscan order, the philosopher Giorgio Agamben (2011) pointed out that one way of posing the problem of the obligatory nature of a rule would be to study the nature of the obligation implied by this rule rather than the relationship between the rule and the principles underlying it. Is it *ad culpam*, with transgression implying mortal sin, or *ad poenam*, with transgression implying punishment but not mortal sin? According to Agamben, the existence of a rule depends on the ability of members to transgress precepts without committing a sin, provided that a penalty is established for their transgression. Only if there is a possibility of transgressing the rule, i. e., if there is a definition of penalties or sanctions, is the rule “penal.” In other words, a rule has to be divested from a moral framework and associated with a sanction to become a law. A similar logic imbues the definition of the law proposed by Leopold Pospisil (1958, 272), who argued that laws are “rules or modes of conduct made compulsory on pain of penalty, enforced by a controlling authority.”

Such a definition of the law emphasises the element of force and the institutional context within which compulsion is enforced and tends to promote a very monolithic notion of the law. Certainly, this is something that can be seen in anthropology’s long association of the law with forms of social regulation, order, and control. For example, Malinowski (1926, 15), in *Crime and Custom in Savage Society*, established a strong link between law and social order. According to him, the law “consists of all the rules conceived and put in place as binding

obligations” – with a stress on the binding element of this definition. More than half a century later, Maurice Godelier (1982) made the same point in *La Production des Grands Hommes*, which explored relations of power and male domination among the Baruya of New Guinea, to highlight how the law constitutes a system through which to govern social interactions, that reflects broader power relations in society. As Fernanda Pirie (2013) has pointed out, this interest in order and regulation is by no means new, and can be linked to the work of Émile Durkheim, and in particular his *De la Division du Travail Social* published in 1893, in which he describes the law as a mirror of social life, with the role of ensuring respect for hegemonic beliefs, traditions, and collective activities (Durkheim 2007). Marilyn Strathern (1985), however, has criticised the idea that the law is essentially a matter of social control. In her view, the law cannot be linked only to conflict resolution and the imposition of order and control but has other, more symbolic functions.

As Mark Goodale (2017) has pointed out, this epistemological debate is ultimately rather sterile, as the law clearly does not have to be conceived as a monolithic phenomenon. More interesting from a definitional perspective are approaches that have adopted a non-essentialist perspective on the law, such as that proposed by Brian Tamanaha (2001, 155), for whom law is “what people identify and treat through their social practice as legal or judicial.” Despite the risks of promoting a general relativism, such an approach opens up the possibility that there can be different forms of law, and a key issue in relation to this situation is how they relate to each other. In particular, the co-existence of different legal systems within a given context raises a number of questions. One answer within both Francophone and Anglo-Saxon legal anthropology has been to develop the notion of legal pluralism. Although it is often associated in the Anglo-Saxon world with the work of the anthropologist Sally Falk Moore (1973), and with Jacques Vanderlinden (1972) in the French-speaking world, the term was in fact coined by the German scholar Franz von Benda-Beckmann (1970) – as «Rechtspluralismus» – who used it to refer to the coexistence of two or more legal systems in a society. The notion corresponds to the different situations described in the articles in this special issue, where one or more legal systems – those associated with a gang, a group of thieves, or some other group – coexist with state law in the everyday lives of individuals. This suggests that in the final analysis the law is perhaps best seen as a bounded system of rules that does not necessarily have to be hegemonic.

At the same time, the notion of “legal pluralism” has also been challenged. John Griffiths (1986, 14), for example, famously criticised Jacques Vanderlinden for remaining at the level of “typification, explanation and justification of non-uniformity within state legal systems.” For Griffiths, the law is simply the mode of self-regulation of any social field, and legal pluralism therefore just describes the way any multi-field society is organised. Sally Engle Merry (1988, 878–79), on the other hand, argues that it is important to draw a line between the law and social life, and to identify where rights intersect and overlap, as otherwise the notion of the law would simply dissolve into a generic notion of social order. At the same time, Simon Roberts (1998; 2005) points out that if we make the spaces of negotiation between different legal orders our central focus, there is a risk that the idea of the law will lose its analytical force, since embracing all normative universes as equivalents, tells us little about what we might want to know about them.

Towards a Pragmatic Approach to Law

Generally speaking, then, it can be said that anthropologists have tended to emphasise the diversity of the law, comparing the ways in which different societies deal with the question of order – including at a symbolic level – and describing the various ways distinct regimes can coexist. This has led to both the Francophone and Anglo-Saxon traditions of legal anthropology effectively adopting a heuristically porous definition of what constitutes the law (Pirie 2013). This can include informal norms, unwritten codes, customs, and habits in addition to formal laws and codified rules, that articulate together variably to encompass multiple areas of life and fulfil different functions. The law is thus understood as a technique of knowledge, that creates a group narrative, an intellectual system, and produces a way of thinking and inhabiting the world, as well as a form of social control, encoding power and social distinction, and “sorting society” (Melhuus 2012). The contributions to this special issue very much embrace such a holistic and general approach to the law, but do so explicitly through the experience of those who construct or suffer from the law, and more specifically through the lens of groups that are not usually considered through a legal anthropological perspective, namely groups considered “outlaw.”

While anthropology has produced a large body of work on the law in its various forms, little research has been carried out on the relationship between the law as a heuristic category and outlaw groups such as gangs, mafias, or triads, among others. Most representations of such groups see them as outside the law, or in active opposition to the (State’s) law, and therefore not actively contributing positively to anything approximating a legal system. However, even if this perception were true – and as we shall see, it is not – such groups would inevitably constitute potentially interesting vantage points from which to explore the question of the law, insofar as the reaction to a phenomenon is always revealing. But beyond this, there in fact exists a tradition of anthropological research on gangs and mafias that has actively associated them with the imposition of rules and norms – systematised or not – both within and without these groups (see for example, Contreras 2013; Feltran 2018; Gambetta 2009; Lamotte 2022; Rodgers 2006; Varese 2018).

Indeed, much contemporary research on gangs in Latin America in fact explicitly explores how gangs and other criminal groups manage conflict, impose specific rules and norms, and generally promote a form of “criminal governance” (Mantilla and Feldmann 2021). Rivke Jaffe (2013), for example, has described gangs as facilitating localised forms of “hybrid citizenship” in deprived neighbourhoods of Kingston, Jamaica, through their assumption of governance functions that the Jamaican state does not provide, including the provision of infrastructural services, jobs, financial loans, and even healthcare. Enrique Desmond Arias (2006) describes a similar situation in Rio de Janeiro, Brazil, where drug gangs settle local disputes, provide protection services, and maintain “rough” justice in the city’s *favelas* neglected by the state. At the same time, however, Arias also points out that there can be close links between the Brazilian state and the gangs, and that often it is not so much that the state is absent from the *favelas*, but rather that it has chosen to withdraw and “outsource” the provision of public services to the gangs. Having said that, gangs can obviously also emerge in direct opposition to the state, as described by Jon Horne Carter (2022) in the Hon-

duran context, where he suggests that they impose an alternative “gothic” form of sovereignty compared to state sovereignty.

The determinants of this kind of “gang governance” (Rodgers 2021) are not well understood, partly because gangs are highly volatile social institutions, and “today’s gang may become a drug cartel tomorrow, or even an ethnic militia or vigilante group the next day”, as John Hagedorn (2008, xxv) has pointed out. This volatility means that any exploration of the nature of gang governance must inevitably approach the phenomenon in a dynamic and longitudinal way. In this regard, a major shortcoming of the literature on Latin American gangs is that the overwhelming majority of studies only offers synchronic, “snapshot” visions of gangs, as they exist at a specific point in time. This can be partly attributed to the intrinsic methodological difficulties associated with conducting primary research on gangs (see Rodgers 2018), but the few examples of longitudinal research that do exist have highlighted how certain key factors can critically affect gang governance. One of these is drug trafficking, for example, and specifically the “penetration” of drugs into the poor neighbourhoods within which gangs operate. This can have a transformative and even institutionalising effect on gangs, through the generation of greater and more sustained economic flows from drug dealing, as well as a result of turf wars over sales points and markets, and also by strengthening links between gangs and organised crime. In Nicaragua, for example, drug penetration shifted the activities of local gangs away from any sense of community service, social welfare, or self-defence towards more predatory and self-interested forms of interaction with their local communities (see Rocha 2019; Rodgers 2021). From a legal perspective, this can be seen as equivalent to a change in the legal regime associated with the gang, one might say.

What this brief discussion about gang governance highlights is the need to adopt a pragmatic anthropology of the law – in a manner analogous to Michel Naepels’ (2011) notion of “a pragmatics of the political,” which aims to consider the political as a practice rather than as a phenomenon. Very much in line with the latter, the aim of this special issue is not to propose a general theory of “the law” in the world of gangs and mafias, but rather to shift the normative focus on the law from its definition or a typology of its forms to the domain of action and practice – that is, to the description of what the law does and the ways individuals seize upon it, use it, are impacted by it as discourse and practice. This involves asking how the law is exercised, thought out, and constructed, by describing, for example, the systems of differentiation put in place by individuals, their objectives in using the law, or how they exercise power through it. Thus, as Fernanda Pirie (2013, 23) has pointed out, if the anthropological concept of the law is broad and indeterminate, the various examples put forward by anthropologists nevertheless clearly have more than a passing family resemblance to one another, and an anthropology that is interested in the law must be interested in it as a social form, and not just in the ideas, imaginaries, and cosmologies that it conveys and that give it meaning. To this end, this special issue brings together six cases that describe, in contexts usually deemed “criminal,” the social life of laws that are usually seen as “outlaw.”

What We Learn From Outlaws

The “laws of the outlaw” presented in the six articles in this special issue encompass a wide variety of situations and processes, which we will now discuss along four conceptual axes, formulated and illustrated on the basis of the articles themselves. These are law as regulation, law as a source of meaning, law as a historical process, and finally, the relationship between law and the State.

1) Law as regulation

One of the essential functions of State law is to regulate and manage social conflict, as many studies have shown. This is also the case of the law of outlaws, as Randol Contreras for example describes in relation to the law of the *Eme*, the Mexican mafia that controls the Californian prison system. It is this group that governs, controls, and regulates the lives of prisoners in Californian prisons, through the promulgation of a formal code. This code is associated with the use of force and violence, but its implementation has arguably also led to a reduction in murderous violence between inmates, to the point that Californian prisons can be said to be safer for the majority of inmates now than before the *Eme* came to dominate. In other words, the gang was able to impose a hierarchical organisation and make its rules apply to all prisoners, and thus bring order to everyday carceral life. Similarly, as Laurent Fourchard describes, the National Union of Road Transport Workers (NURTW), a Nigerian transport union, promotes a set of rules to control and organise urban public transport and road traffic. In particular, Fourchard shows how the NURTW’s rules are used to discipline drivers and *agbero* – bus stations touts – whether they are union members or not. In this sense, the NURTW’s law becomes a primary vector for regulating conflicts and organising everyday life, whether individuals belong to the organisation or not.

At the same time, the law also has a social sorting function, insofar as it makes it possible to define who is subject to regulation. This is what Marit Melhuus (2012) referred to with her concept of “sorting society,” the use of the law to classify people into categories of belonging. This point is particularly salient in Maroussia Ferry’s work on the Georgian *kurdebis* and their “law of thieves.” The group is defined by the existence of an internal corpus of around twenty unwritten but relatively stable rules outlining a series of obligations and prohibitions originating in the Stalinist gulags and dating from the 1930s. Upholding these laws is what fundamentally distinguishes the *kurdebis* from other social groups in Georgian society. This kind of sorting function can also work internally, as Martin Lamotte describes in relation to the *Ñetas* gang in New York, where one faction of the gang used the codified internal laws of the gang to exclude an opposing faction and declare them *persona non grata*, following a “trial.” A similar process can be seen in a more general way in early twentieth century Paris, where the “Apaches” – unspecified urban groups of working-class youth – were described by the authorities and the mainstream media as being “without faith or law”, and thus “othered” in relation to State law and rejected or pushed to the margins of a Parisian society then in the throes of large-scale socio-economic change, as Jérôme Beauchez explains.

Finally, the law is also used to regulate subjectivities. The law can function as an intimate regulatory logic, controlling and shaping identities and moralities. This is what Martin Lamotte shows in relation to the *Ñetas* who, through a process of initiation and constant reflexive hermeneutic work on their laws, are led to make the rules their way of life, or in other words to model their lives on the rule. Randol Contreras describes the mirror image of this process when he highlights how opposition to the law of the *Eme* leads the members of the *Maravillas* gang to establish new moral values and subjectivities “in resistance.” Thus, as Thomas Biolsi (1995) noted, the law becomes a central means through which power structures can reach the most intimate level of the individual and define the way people see themselves and their life possibilities.

The law of the outlaw could thus be said to be highly restrictive, but as both Fourchard and Contreras highlight, there also exist multiple forms of agency in relation to the way that the law is applied, both generally and in relation to specific individuals, which nuances such top-down perspectives. This is even more apparent in Chelsey Kivland’s research on the relationship between *baz* and gangs in Haiti, and the way in which the former – informal organisations that are more community-based vigilante groups than criminal associations – take over certain practices of the latter in order to demystify and neutralise them.

2) The law as a source of meaning

The law is also a discourse and a practice that produces meaning. It is a system of meanings and interpretations that shapes the world, moralities, and communities. This feature is particularly clear in relation to the Georgian *kurdebis*, who organised themselves according to a definite code and morality in order to cope with the dramatic transformations during the period between the advent and fall of the USSR. They thus established a “legal culture,” to use Ferry’s term, which gives meaning to their existence, even when the law of the Georgian state directly attacks them and their codes. While the law of the *kurdebis* does not apply directly to their wives or daughters who were Ferry’s interlocutors, they are intrinsically linked to it, and their lives shaped by it. This highlights how the law of the outlaw can reproduce and reinforce social distinctions not just within the group from which it originates but also the wider society. This role of signifier of the law can also be seen among the *Ñetas*, whose act of compiling their rules into a quasi-sacred book has directly promoted a sense of community within the group; indeed, the *Ñetas* explicitly and frequently refer to their laws and their codification, to the extent that it is without question one of the central pillars of their collective identity. At the same time, a form of community-building can also result from being excluded or opposing the law, as the *Maravillas* who opposed the *Eme* and refused to follow its rules tragically experienced.

Linked to this, Mark Goodale (2017) notes the crucial link between law and myth. In many ways, the *Ñetas* are constantly rewriting their origin myth, that of their founding father imprisoned in Puerto Rico from whom’s life they derive their 25 laws, when they inscribe, mobilise, and make use of their law. Similarly, the Georgian *kurdebis* refer to their past in the Stalinist gulags and to the pre-existence of their rules to those of the contemporary Georgian

state that they are in conflict with to establish their legitimacy, as well as construct some of their social practices. Such myths of origins, traditions, histories, and ancestors are effectively reified and mobilised through the law to construct a moral community. In another sense, however, the law is also a discourse about truth – whether moral, social, or political. This is how the law is mobilised among the Ñetas, but also within French bourgeois society at the beginning of the turn of the 19th century, in relation to labelling who were the “Apaches.” At the same time, the law can also produce a “distortion of reality” (De Sousa Santos 1987), for example when the NURTW in Nigeria during the 1970s referred to the fact that it had a system of internal laws to project the impression of the organisation’s legality in a context of where state law was suspended following a coup and the organisation banned. Seen in this way, as Merry (2006) points out, the law produces technologies of knowledge that seek to produce “truth.” Or, as Barkun (1968) put it, the law provides a kind of symbolic grammar on the basis of which reality can be constructed or promoted. The law, thus, offers a distinct way of imagining reality and a particular vision of community. It enables a community to create meaning and is not simply the reflection of shared social norms. As a result, the law provides much more than just a means of regulating conflict; it can be said to generate meaning (Geertz 1983).

3) Historicising law

If the law is a discourse, it is also a form of history, and its use by the outlaw groups studied here needs to be historicised. This is particularly crucial in contexts where the actions of the latter are seen through the prism of an absent or failing state, and outlaw groups provide a form of informal, alternative governance. As Fourchard highlights in relation to the NURTW in Nigeria, the risk of such analyses is to transform a historical process or specific situations into an ontological essence, and to flatten the reality of power. An approach to the law in terms of the production of meaning should not blind us to the centrality of power in this process. All the articles in this special issue show the centrality of power in thinking about the law, and the importance of describing its many facets and cumulative accretion. In particular, they highlight how the law has as much to do with repression as it does with imagination. So the story told by the Georgian *kurdebis* needs to be criticised, or at least contextualised, in order to understand the mythologising upon which the morally-charged notion of “thieves in law” is based, and how this historical construction provides them with authority and legitimacy. In this sense, the law can be a powerful system of self-validation. The law is thus linked to many different types of power relations, whether because it is the product of classes (Beauchez) or social hierarchies (Fourchard), whether because its application or invocation reflects a particular social context (Lamotte, Ferry, Kivland), or simply because the law itself and the way it is applied represent a form of power (Contreras).

4) The law against the State

The articles in this special issue all highlight that there often exist particular arrangements between outlaws and the State, which have an impact on the way the laws of the former are taken into account, negotiated, or compete with State law. For the most part, the law of the outlaw is constructed in opposition to the State. It can be constructed or exist in a conflict of legitimacy with the State, as is the case of the Georgian *kurdebis*' "law of thieves," which they present as competing with Georgian State law, and more specifically by highlighting the failings of the latter in order to discredit it. At the same time, to exist in opposition to the State is also to exist in relation to it, and there are other situations when the law of the outlaw is based on or co-constructed in negotiation with that of the State. This is the case of the NURTW in Nigeria, which frequently seeks to suspend State law in order to apply its own laws instead, while at the same time justifying some of their practices in terms of State laws – around taxation, for example – and at other times seeking to integrate transgressions of State laws – e. g. police corruption – into a general framework of legality. Thus, the law of the outlaw is, in this case, co-produced on a daily basis and in multiple ways by both the NURTW and State institutions and officials.

This is also the case with the law laid down by the *Eme*, which can be seen as part of a system of "co-governance" (see Weegels 2018) with the State of the Californian prison system. Certainly, Contreras describes how the State effectively accepts the *Eme*'s control of its prisons, partly because of the reduced levels of carceral violence it has led to. At the same time, Contreras also shows how the negotiations for such forms of co-governance almost inevitably become multi-party. The *Maravillas* gang's opposition to the *Eme*'s law highlights how a co-constructed system of prison governance needs to be followed by all prisoners, not just members of the *Eme*. To this extent, a plural legal system is co-produced by a multitude of different actors, both directly and indirectly.

In this respect, one of the key elements that emerges from the articles in this special issue is the permeability and transversality of the law, since in several of the cases presented, the law extends beyond the criminal group and comes to be applied in other contexts. This is the case of the law of the *Eme*, which is not only applied and enforced within prisons in relation to all prisoners, but also has an impact outside prison, on the streets of Californian cities, as a means of containing and controlling the drug trade, among other things. Similarly, Georgian *kurdebi* law also applies to certain non-*kurdebis*, including in particular their wives and daughters, as Ferry highlights. In Nigeria, NURTW law comes to be applied in collusion with the State, in a form of co-production, and is often exercised through the police, while in Haiti, the *baz*, the gangs, the Haitian state, but also the American state, and more specifically its deportation regime, impact on each other, forcing constant changes – of order, of relationships, of understanding, of social practices. Seen from this perspective, what the articles in this special issue all show is how the law of the outlaw is always constructed against, influences, or imposes itself on State law – and other laws, but never exists in isolation. Indeed, in the Nigerian context, Fourchard even goes so far as to suggest that there is no clear separation between one legal system and the other, suggesting that the idea of legal systems existing plurally and independently needs to be nuanced.

Concluding Thoughts

Thinking about the relationship between law, order, coexistence, and the superimposition of the law of the outlaw and State law makes it possible to decentre our approach to the law and brings to light a whole series of nuances. These are often very different depending on the legal anthropology traditions within which researchers operate, however. The Anglo-Saxon and Francophone traditions draw on different references, and offer distinct epistemological perspectives, for example, as the articles in this special issue illustrate well. At the same time, the latter also share a number of commonalities and insights. In different ways, they all show how the law as a form of production of meaning is accompanied by a variety of techniques for regulating conflicts and constantly renewing positions of power within specific contexts. They also describe various forms of negotiation, competition, and rivalry between different bodies of law and the groups they are associated with in situations that are simultaneously marked by dynamics of co-production and competition of meaning, order, and legality. As such they highlight how laws developed in the specific and restricted context of outlaw groups can be both permeable and adapted to the context within which these groups operate, opposed and connected, and sometimes even invoked and mobilised by other groups – including the State. Seen from this perspective, the law can be said to be a practice that promotes a certain form of social stability, but is also simultaneously traversed by a certain ambiguity, an instability, as well as multiple forms of violence, power, and domination that are often independent of the legal systems and laws that they help to put in place. The contributions also make it clear that this is the case in relation to both outlaw groups and state structures, suggesting that the “law of the outlaw” perspective that we have put forward here – and which is shared by both the Francophone and Anglo-Saxon legal anthropological traditions – could potentially be a uniquely fruitful shared focus through which to collaboratively rethink what the law is more broadly.

Acknowledgements

We thank the editors of the *Swiss Journal of Social and Cultural Anthropology* for their comments and careful proofreading of draft versions of this Introduction. Part of the research for this article as well as the editing of this special issue was supported by the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement no. 787935).

References


- Agamben, Giorgio.** 2011. *De la Très Haute Pauvreté: Règles et Forme de Vie*. Paris: Payot & Rivages.
- Alliot, Michel.** 1988. *Les Systèmes Juridiques Africains*. Paris: Les presses universitaires de France.
- Arias, Enrique Desmond.** 2006. *Drugs and Democracy in Rio de Janeiro: Trafficking, Social Networks and Public Security*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Barkun, Michael.** 1968. *Law Without Sanctions: Order in Primitive Societies and the World Community*. New Haven: Yale University Press.
- Biolsi, Thomas.** 1995. "Bringing the Law Back In: Legal Rights and the Regulation of Indian-White Relations on Rosebud Reservation." *Current Anthropology* 36 (4): 543–571. <https://www.jstor.org/stable/2744245>.
- Bohannon, Paul J.** 1957. *Justice and Judgment among the Tiv*. Oxford: Oxford University Press.
- Carter, Jon Horne.** 2022. *Gothic Sovereignty: Street Gangs and Statecraft in Honduras*. Austin: University of Texas Press.
- Contreras, Randol.** 2013. *The Stickup Kids: Race, Drugs, Violence, and the American Dream*. Berkeley: University of California Press.
- Cowen, Jane, Marie-Bénédicte Dembour, and Richard Wilson (eds.).** 2001. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile.** 2007. *De la Division du Travail Social*. Paris: Les presses universitaires de France.
- Eberhard, Christoph.** 2009. «Au-delà de l'universalisme et du relativisme: L'horizon d'un pluralisme responsable.» *Anthropologie et Sociétés* 33 (3): 79–100. <https://doi.org/10.7202/039682ar>.
- Englund, Harri.** 2006. *Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor*. Berkeley: University of California Press.
- Feltran, Gabriel.** 2018. *Irmãos: Uma História do PCC*. Sao Paulo: Companhia das Letras.
- Fortes, Meyer, and Edward Evan Evans-Pritchard.** 1940. *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Fuller, Chris.** 1994. "Legal Anthropology. Legal Pluralism and Legal Thought." *Anthropology Today* 10 (3): 9–12. <https://doi.org/10.2307/2783478>.
- Gambetta, Diego.** 2009. *Codes of the Underworld: How Criminals Communicate*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford.** 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gluckman, Max.** 1955. *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Glencoe: The Free Press.
- Godelier, Maurice.** 1982. *La Production des Grands Hommes: Pouvoir et Domination Masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Fayard.
- Goodale, Mark.** 2017. *Anthropology of Law: A Critical Introduction*. New York: New York University Press.
- Griffiths, John.** 1986. "What is Legal Pluralism?" *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 18 (24): 1–55. <https://doi.org/10.1080/07329113.1986.10756387>.
- Hagedorn, John M.** 2008. *A World of Gangs: Armed Young Men and Gangsta Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Héritier, Françoise, and Élisabeth Copet-Rougier (ed.).** 1990. *Les Complexités de l'Alliance: Vol. I – Les Systèmes Semi-Complexes*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- Jaffe, Rivke.** 2013. "The Hybrid State: Crime and Citizenship in Urban Jamaica." *American Ethnologist* 40 (4): 734–748. <https://doi.org/10.1111/amet.12051>.
- Lamotte, Martin.** 2022. *Au-delà du Crime: Ethnographie d'un Gang Transnational*. Paris: CNRS éditions.
- Latour, Bruno.** 2002. *La Fabrique du Droit: Une Ethnographie du Conseil d'État*. Paris: La Découverte.


- Le Roy, Etienne.** 1972. «Réflexions sur une interprétation anthropologique du droit africain : Le Laboratoire d'Anthropologie Juridique». *Revue Juridique et Politique: Indépendance et Coopération* 26 (3) : 427–448.
- Llewellyn, Karl N., and Edward Adamson Hoebel.** 1941. *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Maine, Henry Sumner.** 1861. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. London: John Murray.
- Malinowski, Bronisław.** 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: G. Routledge & Sons.
- Malinowski, Bronislaw.** 1926. *Crime and Custom in Savage Society*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Mantilla, Jorge, and Andreas E. Feldmann.** 2021. Criminal Governance in Latin America, in *The Oxford Encyclopedia of International Criminology*, edited by Edna Erez, and Peter Ibarra, online. Oxford: Oxford University Press. <https://oxfordre.com/criminology/view/10.1093/acrefore/9780190264079.001.0001/acrefore-9780190264079-e-697>.
- Maunier, René (ed.).** 1931. *Études de Sociologie et d'Ethnologie Juridiques*. Paris: Domat-Montchrestien.
- Mauss, Marcel.** 1896. «La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent – M. R. Steinmetz. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe.» *Revue de l'Histoire des Religions* 34: 269–295. <https://www.jstor.org/stable/23660498>.
- Mauss, Marcel.** 1897. «La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent – M. R. Steinmetz. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe – 2^e et dernier article.» *Revue de l'Histoire des Religions* 35: 31–60 & 428. <https://www.jstor.org/stable/23661147>.
- Mayer, Margit, and Julie-Anne Boudreau.** 2012. Social Movements in Urban Politics: Trends in Research and Practice, in *The Oxford Handbook of Urban Politics*, edited by Peter John, Karen Mossberger, and Susan E. Clarke, 273–291. Oxford: Oxford University Press.
- Melhuus, Marit.** 2012. *Problems of Conception: Issues of Law, Biotechnology, Individuals and Kinship*. New York: Berghahn.
- Merry, Sally Engle.** 1988. “Legal Pluralism.” *Law and Society Review* 22 (5): 869–896. <https://doi.org/10.2307/3053638>.
- Merry, Sally Engle.** 2006. “Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle.” *American Anthropologist* 108 (1): 38–51. <https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.38>.
- Moore, Sally Falk.** 1973. “Law and Social Change: The Semi-autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study.” *Law and Society Review* 7 (4): 719–746. <https://doi.org/10.2307/3052967>.
- Morgan, Lewis Henry.** 1877. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt & Co.
- Nader, Laura.** 2002. *The Life of the Law: Anthropological Projects*. Berkeley: University of California Press.
- Nader, Laura, and Harry F. Todd Jr. (ed.).** 1978. *The Disputing Process-law in Ten Societies*. New York: Columbia University Press.
- Naepels, Michel.** 2011. *Ethnographie, Pragmatique, Histoire: Un Parcours de Recherche à Houaïlou, Nouvelle-Calédonie*. Paris: Editions de la Sorbonne. <http://books.openedition.org/psorbonne/94420>.
- Pirie, Fernanda.** 2013. *The Anthropology of the Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Poumarède, Jacques, and Jean-Pierre Royer (ed).** 1987. *Droit, Histoire et Sexualité*. Lille: L'Espace Juridique.

- Pospisil, Leopold.** 1958. *Kapauku Papuans and their Law*. New Haven: Yale University.
- Radcliffe-Brown, A. R.** 1952 [1933]. Primitive Law, in *Structure and Function in Primitive Society*, A. R. Radcliffe Brown, 212–219. Glencoe: The Free Press.
- Roberts, Simon.** 1978. “Do We Need an Anthropology of Law?” *RAIN*, April 25: 4 & 6–7. <https://doi.org/10.2307/3032325>.
- Roberts, Simon.** 1998. “Against Legal Pluralism: Some Reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain.” *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 30 (42): 95–106. <https://doi.org/10.1080/07329113.1998.10756517>.
- Roberts, Simon.** 2005. “After Government? On Representing Law Without the State.” *Modern Law Review* 68 (1): 1–24. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2230.2005.00526.x>.
- Rocha, José-Luis.** 2019. En el barrio está el método: Reflexiones sobre la investigación de las pandillas juveniles, in *Rostrros de la Violencia en Centroamérica: Abordajes y Experiencias desde la Investigación Social*, edited by Daniel Núñez, 245–66. Ciudad de Guatemala: FLACSO.
- Rodgers, Dennis.** 2006. “Living in the Shadow of Death: Gangs. Violence and Social Order in Urban Nicaragua. 1996–2002.” *Journal of Latin American Studies* 38 (2): 267–292. <https://doi.org/10.1017/S0022216X0600071X>.
- Rodgers, Dennis.** 2018. «Pour une «ethnographie délinquante»: Vingt ans avec les gangs au Nicaragua.» *Cultures et Conflits* 110/111(2–3): 59–76. <https://doi.org/10.4000/conflits.20235>.
- Rodgers, Dennis.** 2021. Gang Governance in the Tropics: The Political Economy of Violence and Social Order in Contemporary Nicaragua, in *Routledge International Handbook of Critical Gang Studies*, edited by David C. Brotherton et Rafael Gude, 399–411. New York: Routledge.
- Rouland, Norbert.** 1988. *Anthropologie Juridique*. Paris: Les presses universitaires de France.
- Saillant, Francine, and Karoline Truchon (eds.).** 2012. *Droits et Cultures en Mouvements*. Québec: Presses de l’Université Laval.
- Santos, Boaventura de Sousa.** 1987. “Law: A Map of Misreading – Toward a Post-Modern Conception of Law.” *Journal of Law and Society* 14 (3): 279–302.
- Schapera, Isaac.** 1938. *A Handbook of Tswana Law and Custom: Compiled for the Bechuanaland Protectorate Administration*. Oxford: Oxford University Press.
- Starr, June, and Jane Collier (eds.).** 1989. *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Strathern, Marilyn.** 1985. “Discovering ‘Social Control’.” *Journal of Law and Society* 12 (2): 111–134. <https://doi.org/10.2307/1409963>.
- Tamanaha, Brian.** 2001. *A General Jurisprudence of Law and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Vanderlinden, Jacques.** 1972. Le pluralisme juridique: Essai de synthèse, in *Le Pluralisme juridique*, edited by John Gilissen, 19–56. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- Varese, Federico.** 2018. *Mafia Life: Love, Death, and Money at the Heart of Organized Crime*. Oxford: Oxford University Press.
- Verdier, Raymond.** 1980. *La Vengeance: La Vengeance dans les Sociétés Extraoccidentales*. Paris: Editions Cujas.
- von Benda-Beckmann, Franz.** 1970. *Rechtspluralismus in Malawi Geschichtliche Entwicklung und heutige Problematik eines ehemals Britischen Kolonialgebiets*. München: Weltforum Verlag.
- Weegels, Julienne.** 2018. “Performing Prison: Power, Agency and Co-Governance in Nicaraguan Prisons.” PhD diss., Department of Anthropology, University of Amsterdam, the Netherlands.

Authors

Martin Lamotte  is an anthropologist and CNRS researcher in the Cities, Territory, Environment, and Society laboratory in Tours, France (CITERE-UMR 7324). His work focuses on the global circulation of the Ñetas gang between the United States, South America and Europe.

martin.lamotte@cirs.fr

Dennis Rodgers  is Research Professor in the Centre on Conflict, Development and Peacekeeping (CCDP) at the Graduate Institute of International and Development Studies in Geneva, Switzerland, and director of the ERC GANGS project. His research focuses on issues relating to urban violence in Latin America (Nicaragua, Argentina), Asia (India), and Europe (France), with a particular emphasis on gangs.

dennis.rodgers@graduateinstitute.ch

REGARDS FÉMININS SUR L'ORDRE LÉGAL DES « VOLEURS DANS LA LOI » EN GÉORGIE POSTSOVIÉTIQUE

Concurrencer les lois de l'État, entre morale partisane et formalisme juridique

Maroussia Ferry

Résumé

Alors que s'affaiblissait le pouvoir et l'influence des « voleurs dans la loi » en Géorgie dans le cadre d'une offensive à leur rencontre entamée en 2006, leur système légal parallèle perdait une partie de sa légitimité face au système juridique d'État. Cet article, en se fondant sur un terrain ethnographique mené auprès de femmes liées au « monde des voleurs », explore leurs discours et leurs stratégies rhétoriques concernant la « loi » des « voleurs ». Au-delà de sentiments d'appartenance partisanes qui s'expriment à travers la proclamation de l'existence d'une morale et de qualités personnelles, leur système de pensée révèle des conceptions juridiques en propre qui dialoguent et se présentent en concurrence aux lois de l'État.

Mots-clés : *Criminalité, conceptions juridiques, genre, justice coutumière, morale, espace postsoviétique*

WOMEN'S VIEWS ON THE LEGAL ORDER OF "THIEVES-IN-LAW" IN POST-SOVIET GEORGIA COMPETING WITH STATE LAWS, BETWEEN PARTISAN MORALITY AND LEGAL FORMALISM

Abstract

As the power and influence of the "thieves-in-law" in Georgia weakened in an offensive against them that began in 2006, their parallel legal system lost some of its legitimacy in the face of the state legal system. This article, based on an ethnographic fieldwork conducted with women linked to the "world of thieves", explores their discourses and rhetorical strategies concerning the "law" of "thieves". It shows that beyond the partisan feelings of belonging that are expressed through claims of personal moral and qualities, their frames of reference reveal proper legal conceptions that interact and compete with the laws of the state.

Keywords: *Criminality, legal concepts, gender, customary justice, morality, Postsoviet space*

Introduction

La caste des « voleurs dans la loi » (rus. *Vory v zakonie*; geor. *kanonieri kurdebi*) est une confrérie de criminels née au sein des goulags staliniens dans les années 1930 (Varese 1998). Dépositaire d'une « loi » interne, soit un corpus d'une vingtaine d'obligations et d'interdits non écrits mais relativement stables au cours du temps, la confrérie est alors très respectée pour son opposition au pouvoir soviétique, son refus de collaborer avec les autorités pénitentiaires, sa structure égalitaire et collégiale ainsi que pour l'application d'une certaine forme d'ascétisme (interdiction de s'enrichir, de se marier, de vendre des stupéfiants etc.) (Mühlfried 2018). Affaiblie après la Seconde Guerre Mondiale, objet d'une forme de mythification dans les décennies qui suivirent, elle réapparaît au cours des années 1970 (Varese 1998). Moins respectueux de leur propre « loi » mais bénéficiant toujours du prestige historique que celle-ci leur confère, les nouveaux « voleurs dans la loi » prospèrent économiquement à la faveur de la *perestroïka* (1985–1991) et surtout de l'introduction de l'économie de marché après la chute de l'URSS. La confrérie est significativement sur-représentée en Géorgie notamment en raison de l'importance du commerce informel durant la période soviétique tardive (Slade 2013). Leur pouvoir économique, culturel et en tant que pourvoyeurs d'une forme de justice coutumière était considérable durant cette décennie et au début des années 2000. Le public de ce droit parallèle, dont les femmes ne faisaient pas partie directement, était très large – de l'adolescent en conflit avec un ami de son quartier jusqu'à l'homme d'affaire prospère. Au point qu'en 2006, les chercheurs V. D. Nordin et G. Glonti écrivaient : « La société des voleurs a donné au pays de la Géorgie le seul système judiciaire non corrompu et exécutoire que la Géorgie n'ait jamais connu » (Nordin et Glonti 2006, 9 [traduction]).

Depuis, de profonds changements dans les rapports de force entre les systèmes juridiques de l'État et des « voleurs de la loi » ont eu lieu en Géorgie. Le gouvernement pro-occidental en place entre 2004 et 2012 a mené une guerre aux voleurs destinée à restaurer le monopole étatique sur l'exercice de la justice (Slade 2013) qui a considérablement affaibli le pouvoir des *kurdebi* et amené la plupart d'entre eux à quitter le pays. Le gouvernement qui a succédé, au pouvoir depuis 2012, tout en assouplissant sa politique à l'égard des « voleurs », n'a pas abrogé l'article de loi mis en place en 2006 qui criminalise la simple appartenance au « monde des voleurs ». Cependant, l'influence des *kurdebi* n'a pas entièrement disparue. De nombreux discours, émanant notamment des « perdants du jeu postsoviétique » (Ferry 2021) montrent une grande adhésion au système culturel et moral des *kurdebi*, mais aussi une certaine nostalgie quant à l'efficacité de leur système judiciaire parallèle, tel qu'il est mis en compétition avec la justice et le droit étatique, dont beaucoup se méfient. Selon mes informateur-riche-s, leur influence continue bel et bien de s'exercer notamment dans les prisons et depuis l'étranger, d'où certains ont continué, outre leurs activités criminelles (cambriolages, rackets et extorsions), à administrer des conflits, principalement des litiges commerciaux et immobiliers.

Au tournant des années 2020, les discours affirmant, infirmant, présentant un doute sur le « retour » des voleurs dans la loi en Géorgie, ou encore statuant quelle est la nature de ce retour – matériel ou seulement culturel – sont fréquents. On peut les entendre couramment dans les conversations et les médias, de la part de politiciens ou de militants. Ils trouvent même un écho jusque dans la presse étrangère, comme en témoigne un long article du *Monde*

paru en août 2021 (Follorou 2021). Au-delà de ces débats circonstanciés, plus profondément, ce qui est en jeu ici ce sont les mécanismes sociaux et les évènements historiques qui fondent ou affaiblissent la légitimité du système judiciaire des voleurs dans la loi face à celui de l'État géorgien.

Les deux gouvernements qui se sont succédé entre 2004 et aujourd'hui ont mené des politiques d'application de la justice et du droit pénal bien différentes en termes de punitivité. Tandis que le premier s'est inscrit dans une politique de «tolérance zéro» et a procédé à des incarcérations massives, le second (2012–aujourd'hui) a fait preuve de moins de sévérité (comme en témoigne la forte baisse du nombre d'incarcération) et a même mis en place une amnistie générale. Cependant, les chercheurs G. Slade et A. Kupatadze (2017) ont montré que malgré ces grandes différences concernant la punitivité et les «slogans politiques» généraux, la méfiance de la population géorgienne à l'égard de la justice et de ses institutions est restée très importante. Ils expliquent cela par le manque de procédures fiables, transparentes et respectueuses dont font l'expérience, à un niveau microsocial, les justiciables. Selon eux, il manque à la population l'expérience d'une «justice procédurale»¹, elle-même «définie par des bienfaits tels que la transparence, la neutralité, la capacité de s'exprimer et le respect dans leurs interactions avec la loi», qui serait seule à même d'entretenir «la légitimité de la force coercitive fondamentale» de la loi (Slade et Kupatadze 2017, 884). Cette proposition classique (Thibaut et Walker 1975) qui s'inspire des théories rawlsiennes, soutient que lorsque les personnes expérimentent des «procédures justes», un «sentiment moral d'obligation de respecter la loi» est suscité, indépendamment du résultat de la procédure pour l'individu et indépendamment de la peur de la punition (Slade et Kupatadze 2017, 884). Ces auteurs identifient donc, en se fondant sur différentes enquêtes d'opinion et des focus groupes représentatifs de la population géorgienne générale, une demande de justice concrète légitimée par des interactions respectueuses et des procédures justes.

Dans cet article, je reprends ces propositions au prisme des discours d'épouses et de filles de *kurdebi*. Contrairement à leurs maris et pères, pour celles qui sont revenues d'exil et avec qui j'ai pu m'entretenir, les femmes liées aux *kurdebi* sont les dernières représentantes du «monde des voleurs» (*kurdis samkharo*) résidant sur le sol géorgien et sont donc plus inscrites dans les débats sociétaux généraux qui y ont cours. Surtout, leur position genrée et familiale vis-à-vis des voleurs dans la loi induit une tension entre intériorité et extériorité quant au droit parallèle qui nous occupe et confère ainsi à ces regards féminins l'intérêt heuristique de nous enseigner comment ce droit est tour à tour tu ou justifié de manière détournée. Les hommes, qu'ils soient voleurs dans la loi ou sympathisants, s'expriment «de l'intérieur» de la confrérie et de son système légal. Par contraste, les femmes liées aux voleurs dans la loi, en

¹ Les théories de la justice procédurale ont tout d'abord été élaborées par John Rawls qui soutient l'idée que la forme équitable d'une procédure devrait être privilégiée sur le fond concret et circonstanciel de la décision de justice et de son résultat : «La justice procédurale pure s'exerce quand il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat concret ; au lieu de cela, c'est une procédure correcte ou équitable qui détermine si un résultat est également correct ou équitable, quel qu'en soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée» (2009 [1971], 118). Je mobilise dans ce texte l'un des prolongements de cette théorie telle qu'elle a été empiriquement explorée en relation aux attentes des justiciables par le psychologue social John W. Thibaut et le théoricien du droit Laurens Walker (1975).

tentant de se conformer aux attentes genrées qui leur sont attribuées, se placent à distance de ce droit, et ne peuvent pas le promouvoir de manière frontale. En conséquence de ces détours obligatoires, les discours des femmes reflètent davantage, en définitive, la position de cette caste dans le monde social géorgien global et puisent leurs arguments au sein d'un système de valeur – notamment moral et familial – davantage partagé par la population générale. Tout en étant les intimes de ces acteurs, ces femmes ne se trouvent cependant pas dans une position centrale pour articuler un discours sur ce droit fait par et pour les hommes. L'indignable qui entoure l'ordre légal des voleurs dans la loi à un niveau social est donc doublé, pour elles, par un indigne dû à la position genrée des membres féminins de la caste. Dès lors, je m'intéresserai aux détours employés par ces femmes pour évoquer et justifier l'arsenal juridique des voleurs dans la loi tout en ne transgressant pas de manière trop prononcée leur rôle genré, extérieur à la confrérie et à sa « loi ». Précisons que dans cet article, je ne statuerai pas sur l'application effective de la « loi » des *kurdebi* mais sur le système de pensée et de discours par laquelle celle-ci est présentée et justifiée.

Je me demanderai ainsi comment mes interlocutrices situent ce système judiciaire alternatif en le concevant en contraste à celui de l'État mais aussi en relation aux critiques de celui-ci fondées sur les principes de la justice procédurale et qui émanent de la population générale. Leurs stratégies rhétoriques pour promouvoir la « loi » (*kanoni*) des *kurdebi* révèlent ainsi qu'en tant que femmes donc en tant qu'affiliées extérieures à cette caste élitare « discriminée », selon leurs termes, elles tentent d'asseoir une position de supériorité éclairée par rapport au reste de la population géorgienne. Je montrerai qu'elles expriment des positions partisans par la mise en valeur d'une morale culturelle qui se veut intrinsèque aux voleurs dans la loi. Mais, pour re-légitimer un droit perçu comme bafoué, les femmes de voleurs dans la loi adjoignent à ces affirmations morales, des critiques alternatives à l'État par rapport à celles de la population générale, tout en y puisant une partie de leurs arguments.

Je me fonde ici sur un terrain ethnographique mené entre juin et septembre 2022 auprès de six épouses, trois filles et une mère de voleurs dans la loi en Géorgie ainsi que, dans un souci de comparaison genrée, sur des entretiens réalisés avec des hommes cambrioleurs liés aux *kurdebi* en région parisienne qui font suite à un terrain ethnographique mené auprès de cambrioleurs en 2012 et dont j'ai rendu compte ailleurs (Ferry 2021). Ces enquêtes s'inscrivent dans la suite d'un travail doctoral plus large qui a donné lieu à une enquête ethnographique menée entre 2011 et 2015 auprès de femmes migrantes de retour en Géorgie. Je m'interrogerai ainsi sur le rôle et le vécu des femmes liées aux *kurdebi* quant à la déconstruction et la reconstruction de la légitimité juridique et morale des voleurs dans la loi tout en montrant que celle-ci, en sus d'exprimer la position genrée de mes interlocutrices, s'inscrit dans un dialogue constant avec la légitimité juridique de l'État c'est-à-dire avec les manques et les évaluations de celle-ci. Ce faisant, cet article s'inscrit dans les débats qui existent quant au lien entre droit et société dont Edward P. Thompson (1978) a été l'un des précurseurs et souhaite apporter des éléments permettant de contribuer à un ré-encastrement des conceptions juridiques criminelles dans celles de la justice légale ou d'État.

La loi des « voleurs » contre la justice d'État : vingt ans d'affrontements

En 2006, le président Mikhaïl Saakachvili (2004–2013), récemment élu suite à la Révolution des roses (2003), met en place une série de lois et de politiques visant à éradiquer les voleurs dans la loi du territoire géorgien et à saper leur légitimité sociale. Pour cela, en s'inspirant d'outils juridiques mis en place aux États-Unis et en Italie, son gouvernement promulgue une loi (article 223(1) du Code Criminel) qui sanctionne l'appartenance à la criminalité organisée en dehors de toute preuve substantielle qu'un crime ou un délit a été commis. Il met également en place une stratégie visant à isoler les *kurdebi* au sein de prisons spécialement construites pour eux et y introduit des caméras cachées. Celles-ci filment les querelles et les bagarres entre membres de cette élite criminelle. Or, les voleurs dans la « loi » étaient célèbres et admirés précisément en raison de leur prétendu respect d'une loi interne, soit un corpus d'une vingtaine d'interdits et de prescriptions, mais aussi pour leur propension à administrer une forme de justice locale et ritualisée (Zakharova 2015). Les règles originelles de la caste des « voleurs » étaient, pour les plus spécifiques (mode de recrutement, interdiction de fonder une famille, de s'enrichir, obligation de participer aux réunions etc.), respectées par les « voleurs » eux-mêmes, même si la seconde génération de *kurdebi* en avait abandonné certaines. Les plus générales (interdiction de travailler, de collaborer avec les autorités pénitentiaires, de s'adonner au commerce de la drogue et des services sexuels des femmes, obligation de solidarité avec ses pairs) constituaient également une forme de code moral plus ou moins respecté effectivement mais guidant les actions et les représentations des hommes liés au monde de l'illégalité et de l'informalité (Zakharova 2015). De manière encore plus générale, au cours des années 1990 et jusqu'au milieu des années 2000, ces règles étaient connues de tous et une grande partie de la population urbaine avait recours aux « services juridiques » des *kurdebi* pour la résolution de conflits commerciaux ou de voisinage et pour le recouvrement des dettes interpersonnelles (Ferry 2021). Malgré certaines critiques selon lesquelles le pouvoir des *kurdebi* était imposé par la violence et la peur, ils représentaient, globalement, un filet de sécurité et même une présence réconfortante dont l'exercice des moyens de coercition étaient perçus comme moins arbitraires et moins violents que ceux de l'État (Frederiksen 2015, 161). Leur pratique d'une justice parallèle et coutumière a ainsi été particulièrement active et légitime durant les années 1990, alors que, suite à la chute de l'URSS et à l'appauvrissement vertigineux de la Géorgie sur fond de conflits civils et séparatistes, les fonctions tant régaliennes que sociales de l'État ne sont plus assurées et perdent tout crédit auprès de la population. Ces errements, associés à l'ouverture à l'économie de marché, ont constitué un terreau d'opportunités économiques important pour les voleurs dans la loi et leur a permis d'exercer une influence et une autorité significatives sur la population.

Toutes les règles originelles de la « loi » des « voleurs » ne sont donc plus respectées et appliquées au début des années 2000. Par exemple, l'interdiction de s'enrichir personnellement ou bien de fonder une famille ont été écartées depuis longtemps déjà (Ferry 2021). Mais la règle qui interdit formellement de dénier son appartenance à la caste des « voleurs » est toujours en vigueur lorsque Mikhaïl Saakachvili arrive au pouvoir, ce qui a bien entendu facilité l'arrestation et la condamnation des « voleurs » pour simple appartenance à la caste. Une autre règle

qui est toujours respectée à cette époque est celle qui interdit d'utiliser la violence, *a fortiori* entre membres de la caste, sans en référer à l'assemblée des *kurdebi* (*skhodka*). C'est pourquoi une grande partie de la population géorgienne a été profondément déçue et choquée de voir, non seulement leurs héros, mais surtout des figures incarnant ordre et justice, ainsi déroger à leur propre « loi ». Les deux stratégies du gouvernement Saakachvili mentionnées utilisent donc à leur profit et contre eux, la « loi » de ces criminels et ce de manière victorieuse : en un an, la plupart des *kurdebi* ont quitté le pays ou sont incarcérés. Surtout, leur légitimité sociale auprès de la population, y compris en matière d'administration d'une justice parallèle, s'est effondrée durablement. Au-delà d'une déviance quant à leur code moral, qui avait déjà cours depuis l'introduction de l'économie de marché (Slade 2013 ; Ferry 2021), ce qui a été mis en tension ici, c'est surtout la capacité et la légitimité des « voleurs » à administrer la justice. Il n'est pas anodin, en effet, que l'effondrement de l'admiration qui leur est vouée se soit cristallisée sur des moments de conflits et de violences réciproques filmés à leur insu. C'est donc la transgression objectivable d'une « loi », reconnue par tous, qui signe leur déclin. À partir de 2006, les « voleurs » ne semblent plus en capacité d'être source de droit et semblent avoir perdu la bataille de légitimité juridique avec l'État. Après le départ de l'administration de M. Saakachvili en 2012 et l'arrivée au pouvoir du parti concurrent *Georgian Dream*, la guerre aux *kurdebi*, déjà consommée, a connu une accalmie. Cependant, la loi mise en place par le précédent gouvernement étant toujours en vigueur, les « voleurs » géorgiens n'ont pas pu regagner leur pays.

Si la guerre pour le monopole de l'administration de la justice du pays semble avoir été remportée par le gouvernement, ce n'est pas pour autant que la population géorgienne a adhéré sans mesure aux lois étatiques. Après une période d'affaiblissement de l'État et d'importantes pratiques de corruption (Jones 2015), à partir de 2003, M. Saakachvili a entrepris de vastes réformes de restructuration de l'État et visant à combattre la corruption, ce qui a eu pour effet d'accroître la confiance de la population envers certaines institutions telles que la police (Di Puppò 2019). Cependant, la politique de « zéro tolérance » mise en place a entraîné une forme croissante de défiance envers le système judiciaire et particulièrement le système pénal, comme le montrent plusieurs enquêtes quantitatives menées successivement (Slade et Kupatadze 2017). Le gouvernement qui lui a succédé, issu de la coalition *Georgian Dream*, répondant à un fort mécontentement social, a pris le contrepied de ses prédécesseurs et procédé à une amnistie générale ainsi qu'à un relâchement des politiques pénales et carcérales visant la petite délinquance (Slade et Kupatadze 2017, 887). Si la confiance de la population envers la justice, les juges et les procureurs a légèrement augmenté entre 2011 (période Saakachvili) et 2014 (post-amnistie), elle est restée extrêmement faible.

Cette persistance de la défiance envers la justice étatique en Géorgie, quel que soit le « style » judiciaire adopté – punitif ou plus laxiste – confine, selon G. Slade et A. Kupatadze, à ce qu'ils appellent un « nihilisme juridique » (2017, 880). Ce dernier s'expliquerait par le défaut, dans les deux cas, de l'expérience d'une forme de « justice procédurale » au niveau microsocial des interactions entre la loi et le citoyen. En somme, les Géorgiens constatent pas suffisamment l'application de procédures neutres et transparentes et n'éprouveraient pas le sentiment d'être respecté individuellement lors des différents moments où les justiciables sont en présence de l'institution. À partir de ce double postulat, premièrement que les Géorgiens

n'ont qu'une très faible confiance en leur système judiciaire et deuxièmement que cela provient de leur expérience concrète de procédures injustes, je me suis demandé comment des membres proches – mais extérieurs de par leur appartenance genrée – de l'autre source d'ordre et de droit majeure du pays, mais elle aussi en grande partie délégitimée (bien que des pratiques judiciaires perdurent), se positionnaient. Pour cela, j'ai examiné comment les femmes traduisaient, en termes vernaculaires, les notions associées à la « justice procédurale » (équité, expression, respect, neutralité) et avec quelles autres conceptions, plus culturelles et partisanses mais aussi d'autres types de culture juridique liées à l'honneur et à la morale expérientielle, celles-ci coexistaient et s'articulaient. Plus largement, quelle a été la réaction de l'entourage féminin des *kurdebi* face à la suppression de leur propension à faire droit et donc à faire société ? Confrontés au déclin de ce rôle, les membres féminins de la caste se sont-ils réfugiés dans une conception strictement morale, culturelle et économique – donc interne et privée – de leur légitimité ou continuent-elles à considérer la « loi » des *kurdebi* comme opérante ?

Appartenance culturelle et morale personnelle : des femmes dans le camp des *kurdebi*

C'est avec ces interrogations à l'esprit que je rencontrai, pour la première fois, des épouses, ex-épouses et filles de voleurs dans la loi durant l'été 2022, alors que la guerre en Ukraine bat son plein et que les rumeurs du retour des *kurdebi* sont sur toutes les lèvres. Je me trouve dans une petite station balnéaire de la Mer Noire, j'ai rendez-vous avec Aka², l'ancienne conjointe d'un *kurdi* puissant avec qui elle a eu deux enfants, jeunes adultes maintenant. Son ex-mari réside à l'étranger depuis l'offensive de M. Saakachvili. Aka a la cinquantaine, son brushing est impeccable et sa tunique d'été de couleur claire est particulièrement seyante. Elle m'accueille à la terrasse d'un petit hôtel, face à la mer, sur fond de musique électronique, et insiste pour m'offrir café turc, salade et *khatchapuri*, le pain au fromage typiquement géorgien. Aka est une ancienne danseuse devenue chorégraphe, elle affirme que, n'étant plus en lien avec son ex-mari, elle me parlera « franchement », ce qui, dit-elle, est aussi dans son caractère : « Moi, je suis une personne qui dit sa vérité, avec tout le monde, je montre mon point de vue ». Au cours de cet entretien, qui se poursuivra tard dans la soirée, elle me narre la rencontre avec son futur conjoint, leur vie en exil, leurs problèmes de couple ainsi que la difficulté d'élever des « enfants de criminels » dans le cadre de la « discrimination qu'ils subissent ». C'est ici qu'elle assoit tout particulièrement sa position genrée quant à la situation des *kurdebi* et qu'elle développe le thème des enfants, qui lui permet, comme on le verra, de se montrer le plus légitimement critique envers l'État géorgien. Cependant, c'est également pour grande part en vertu de sa position genrée et donc, extérieure à la « loi » des *kurdebi*, qu'Aka nie quasiment l'existence de celle-ci lorsque je lui pose une question frontale à ce sujet. Dès le début de notre conversation, elle me soutient que les voleurs dans la loi n'ont pas de loi, ce sont des histoires que l'on raconte. Tout de suite, elle oppose cette supposée loi aux qualités morales et intellectuelles

² Les villes d'origine de mes interlocuteur-trice-s ne sont pas précisées, les prénoms sont des pseudonymes et certains détails ont été modifiés.

des *kurdebi*, très réelles celles-là : « Il n'y a pas de loi, seulement des êtres bons et intelligents ».

Avec le récit de leur rencontre, apparaissent déjà les motifs qui seront présents dans tous les récits des femmes, à savoir l'intelligence des *kurdebi* et l'exceptionnalité de celui dont elles parlent, deux éléments qui fondent leur supériorité morale et permet, dans un premier temps, de contourner la question de leur « loi » :

La première fois qu'on s'est rencontré [1984], j'étais adolescente, je n'étais pas désagréable à regarder (elle sourit) et assez sûre de moi. Je m'en fichais un peu des garçons. J'étais avec mes amis dans un parc de la ville après nos examens, il est venu me voir et il m'a parlé directement de philosophie et de psychologie. Il avait une pensée très éclairée (nateli gonebi), il avait tout le temps les meilleures notes, surtout en mathématiques et en physique. Alors qu'on devait avoir notre premier rendez-vous, il a été arrêté pour cambriolage et il est resté en prison pendant 5 ans. [...] Quand il est sorti, toute la ville en parlait et tout le monde était heureux, parce qu'il était très intelligent et très bon et que sa place n'était pas en prison. [...] j'aimais son intellect avant tout, son goût, son intelligence.

Ludmila, 55 ans, que j'ai rencontrée peu après Aka, décrit ainsi la famille de son mari, « voleur » renommé, décédé dans des circonstances tragiques :

Son père était un biologiste connu, sa mère était une ingénieure directrice. Son oncle avait une position importante au Parti. C'était une très bonne famille, très bien, qui avait beaucoup de succès, très intellectuelle et éduquée, ils étaient d'une très bonne société. Et lui, avant de devenir kurdi, c'était un des meilleurs comédiens de sa génération.

La thématique de la culture et de l'intelligence, voire de l'intellectualisme, des *kurdebi* en tant qu'elle fonde leur qualité morale, est reprise par toutes les personnes rencontrées au cours de cette enquête. Plus frappant, les trois filles de *kurdebi* dont deux sont pourtant fortement opposées au « monde des voleurs » m'ont tenu à peu près les mêmes discours. Natela, quarante ans, est la fille d'un *kurdi* renommé qui a été assassiné alors qu'elle était adolescente. Contrairement aux épouses citées, Natela n'accorde aucun crédit aux « voleurs » et les considère comme un danger pour l'état de droit en Géorgie. Son discours, bien que plus nuancé, reprend pourtant le thème de l'intelligence et du talent :

[...] La dernière fois que je l'ai vu j'avais 14 ans donc je n'étais pas si petite et je me rappelle bien que c'était un homme très talentueux. Dans tout. Et tout le monde disait que c'est dommage que quelqu'un comme lui, avec ses possibilités intellectuelles, ait pris cette route dans sa vie parce qu'il pouvait faire mieux. Mais il habitait à X., dans cet environnement et à l'époque c'est ce qui l'a poussé à prendre cette décision, cette route criminelle.

On retrouve également ces affirmations dans les nombreux commentaires présents sur les réseaux sociaux, sur YouTube etc. ainsi que dans les conversations courantes lorsque le thème des *kurdebi* est abordé. Il s'agit ici d'une des spécificités importantes, qu'elle soit réelle ou fantasmée, de la caste des « voleurs » en Géorgie : celle-ci, contrairement à nombre d'orga-

nisations criminelles de par le monde, n'est pas intrinsèquement ancrée au sein des couches populaires et peu éduquées de la société (Curro 2017). Jaba Ioseliani, par exemple, un voleur dans la loi de grande renommée, était docteur en droit et écrivain avant de devenir seigneur de la guerre à la faveur des conflits civils et séparatistes et d'accéder brièvement à la tête de l'Etat en 1992. L'intellectualisme, le « goût » et la culture auto-proclamées des « voleurs », de même que le rappel fréquent d'une de leur « loi » leur interdisant formellement le travail salarié, fait référence, de manière quasi-explicite, à une éthique aristocratique impliquant oisiveté, talent et liberté. Celle-ci est bien présente en Géorgie où les qualités attribuées à l'aristocratie ont continué à être valorisées, concurremment à l'*ethos* soviétique, tout au long du XX^e siècle. Surtout, elles ont pu être mobilisées, après l'effondrement, afin de compenser les pertes de statuts et de pouvoir économique, ce qui explique, en partie, le succès culturel des « voleurs ». Au-delà du strict cercle de ces derniers, on constate fréquemment des auto-accusations masculines de « paresse », souvent associées à des auto-proclamation de « talent » (artistique, intellectuel, lié à l'hospitalité, à la générosité, à l'éloquence etc.) et à un dédain affiché pour l'argent et le travail (Ferry 2023).

En fondant ainsi la valeur morale des *kurdebi* sur leurs qualités intellectuelles, les femmes se font tout d'abord les porte-paroles d'une conception de la morale comme système localisé de valeurs et de normes « imposées [...] indirectement via un processus d'enculturation » (Massé 2009, 22). Elles affirment ainsi et valorisent leur communauté morale d'appartenance en se plaçant sur le terrain partisan de la bataille culturelle et de la morale personnelle, qu'il suffit en quelque sorte de proclamer pour faire exister. Cette insistance sur la morale se fonde en grande partie sur la personnalisation de leurs propos que leur permet leur position de genre, c'est-à-dire, ici, la connaissance intime de ces hommes et leurs liens familiaux. Elle se fonde également sur une autre caractéristique de leur position genrée, à savoir leur situation d'extériorité, donc, selon elles, d'objectivité. Car bien qu'étant affiliées familialement et socialement à la caste, les femmes demeurent extérieures à la confrérie. Il s'agit ici de l'une des différences majeures qui existe entre l'organisation des « voleurs dans la loi », lesquels, originellement, ne sont pas autorisés à se marier et constituent une fraternité d'hommes, avec les structures mafieuses, italiennes par exemple. En tant qu'extérieures à la caste mais intimes de ces criminels, mes interlocutrices se placent donc doublement comme garantes de leur moralité intrinsèque.

Peut-être que tu as rencontré d'autres types de femmes de kurdebi... mais moi je suis moi. Je ne fais pas de propagande, c'est juste pour dire qu'il était différent, très intelligent, très cultivé. Moi je sais que je n'aurais pas pu passer 27 ans avec un homme qui n'était pas comme moi. (Aka)

L'insistance sur la morale personnelle et culturelle ainsi que le déni partiel de la loi est lié au contexte plus général de délégitimation de celle-ci. Mes interlocutrices glissent souvent, de manière parfois contradictoire, entre individuation de l'homme dont elles parlent, qui constitue en quelque sorte leur privilège discursif en tant que filles et épouses, et la généralisation à la société des « voleurs ». Ainsi, Salomé, 61 ans, après avoir elle aussi affirmé la « différence » de son mari :

Tous les articles qu'on voit sur les kurdebi... Oui oui, toutes les choses qu'on écrit... On dit qu'ils sont très négatifs, des monstres, des gens qui vivent grâce l'argent des autres, qu'ils ne font rien de bien. Dans chaque profession, dans un premier temps tu es un être humain et si tu es quelqu'un de bien tu utilises ta profession pour faire le bien, peut-être que quelqu'un est docteur mais comme être humain il est mauvais. L'important c'est d'être quelqu'un de bien, tout d'abord, il faut être humain et utiliser son pouvoir, son influence et son statut pour le bien et pas pour faire du mal aux autres êtres humains. Ce qui est sûr, c'est que c'est ce que faisait R. [son mari].

Ici, Salomé fait explicitement référence au travail de sape idéologique mené par le gouvernement de M. Saakachvili et par les journalistes lui étant favorables, puis continué, quoique dans une moindre mesure, par *Georgian Dream*, le parti au gouvernement actuellement. Face à l'évidence que l'argent des *kurdebi* n'a pas été gagné honnêtement et face aux qualificatifs péjoratifs utilisés contre les « voleurs », Salomé oppose « l'humanité » et la pure morale en confrontant, tout simplement, le « bien » et le « mal ». Contrairement à mes interlocuteurs masculins, cambrioleurs et petits délinquants admirateurs des *kurdebi*, ces femmes, et surtout celles qui sont revenues vivre en Géorgie, ont vécu une opprobre morale incessante et en fort contraste avec les privilèges matériels et culturels dont elles jouissaient auparavant. Défendre de but en blanc la « loi » des « voleurs » ainsi que leur « statut » n'est pas possible au sein d'un environnement géorgien qui leur est fortement hostile. En effet, l'arme légale la plus puissante de l'État contre les « voleurs » est précisément le respect de leur « loi » qui interdit de mentir quant à leur « statut ». Il semble donc qu'il ne soit plus possible de se défendre et de se valoriser à la seule aide du « statut », lequel n'est plus autant source de fierté et surtout n'est plus seulement défini de l'intérieur de la « loi » des « voleurs »³ mais définit négativement de l'extérieur, par la loi de l'État. D'où une forte ambivalence concernant, désormais, la « loi » et le « statut » de *kurdi*. Dans certains cas plus conflictuels, les femmes peuvent même opposer le statut ou le « titre » de leur *kurdi* avec leurs qualités morales et viriles. Ainsi, Lika, la mère d'un *kurdi* de moindre renommée par rapport à ceux déjà cités, m'a confié : « Il croit que son titre suffit, mais il ne se comporte pas comme un homme, il boit, il fait n'importe quoi, son statut ne suffit pas ! ».

Il m'a donc semblé, au début de mon enquête et de ma réflexion, que du moins pour les filles et épouses de *kurdebi*, la bataille juridique – notamment pour imposer sa légitimité dans les résolutions de conflit – avait été perdue face à l'État et que tout se passait désormais sur le terrain culturel et moral. Ce droit dont ne peut plus parler, qui a quasiment disparu et dont l'indicible est renforcé par la position genrée de mes interlocutrices, est donc exprimé de manière détournée par ces dernières en mobilisant cette morale partisane et culturelle, en manière de relégitimation défensive. Il s'agit également, surtout par l'insistance sur la valeur intellectuelle de leurs (ex) époux et pères, de réaffirmer une position sociale élitaire qui leur a été déniée, y compris d'un point de vue financier.

³ Pour obtenir ledit « statut », un aspirant « voleur » doit être recommandé par au moins quatre « voleurs » confirmés, doit avoir séjourné en prison et passer par une cérémonie appelée « couronnement » en Russie et « baptême » en Géorgie.

Une légitimité fondée en droit : morale pratique et formalisme juridique

C'est ici, dans l'intrication entre morale et positionnement social, qu'une conception légèrement différente de la morale a émergé au fil de nos discussions. Plus concrète, elle s'appuie, pour être évoquée, sur des exemples tirés d'interactions réelles ainsi que sur des raisonnements plutôt que sur la coutume ou l'habitude. Lorsque les femmes laissent entrevoir leur adhésion à ce second type de moralité, c'est là qu'elles font appel explicitement à la « loi » des « voleurs » et abandonnent leur posture de déni. Étant donné que l'affirmation de l'existence de cette « loi » est difficilement articulée par les femmes dans un premier temps, il est intéressant de prêter attention au truchement rhétorique par lequel celle-ci émerge tout de même, finalement, au sein de leur discours. J'ai pu observer qu'avant la « loi » proprement dite, le « statut » ou le « titre » est souvent le point de pivot, dans les discours, révélant une référence, en creux, à la « loi » puisque c'est en vertu de celle-ci qu'on obtient et qu'on maintient son « statut » de « voleur ». Celui-ci est en effet sanctionné par une procédure d'ordre légal, mimant les statuts officiels et ne présentant aucune porosité entre possession ou non du titre.

Ludmila, parmi les femmes interrogées est celle qui a dénié le plus absolument l'observance de leur « loi » par les *kurdebi* et l'existence-même d'une « loi ». Si l'apparence soignée d'Aka m'avait frappée au premier abord, chez Ludmila, l'attention portée aux vêtements, aux bijoux et à la coiffure était encore plus exacerbée. Ludmila est une très belle femme brune, au port altier, affichant un regard souverain, quasi-hautain, à l'égard de l'anthropologue l'interrogeant. Je remarque qu'elle ne se départit pas de cette attitude fière lorsqu'elle s'adresse au groupe d'amies qui l'entoure ainsi qu'aux serveurs du petit restaurant. Toutes les personnes rencontrées jusqu'ici me l'avait recommandée comme la personne à laquelle je devais parler en priorité et toutes l'évoquaient avec une grande déférence. Selon Aka et Natela, qui m'avaient introduite à elle, Ludmila « connaissait tout du *monde des voleurs* » et elle « était très renommée ». Elle est en effet la veuve de l'un des « voleurs » les plus riches et puissants de la ville de X. Le décès supposé accidentel (ce qu'elle ne croit pas) de son époux après une longue période d'incarcération avait été nationalement médiatisé. Contrairement à Aka, qui exerce son métier de chorégraphe et dont l'ex-époux lui envoie de l'argent depuis l'étranger, Ludmila a tout perdu. Par conséquent, à l'inverse d'Aka, elle ne passe pas ses vacances dans le grand hôtel de luxe à côté de la buvette où nous nous retrouvons mais dans un petit hôtel populaire un peu plus loin. Je n'ai pas compris cela tout de suite car Ludmila a eu quelque peine à « avouer » sa situation financière et tentait de préserver les apparences. Cependant, après avoir abordé ce sujet, elle se confie longuement sur ses difficultés et le sentiment d'injustice qui l'habite. Cette attitude, qui, outre l'ostentation d'un *ethos* de classe supérieure, alterne entre des plaintes quant aux difficultés financières du présent et des remémorations de la grandeur perdue est observable chez une grande partie de l'*intelligentsia* géorgienne déclassée (Ferry 2015). Mais ici, l'appartenance élitaires passée est assise et légitimée par un élément supplémentaire constitué par le « statut » criminel de l'époux. Les premières références à des éléments d'ordre juridique sont donc inscrites dans l'affirmation d'un positionnement social supérieur. Ainsi, peu après avoir affirmé la grande moralité personnelle de son époux décédé et après avoir déploré le contraste entre sa situation passée et ses difficultés présentes, Ludmila avance :

Mon mari utilisait son statut, son influence et son pouvoir pour faire le bien. Par exemple, quand le fils de Khatuna, la vendeuse de légumes, a été renvoyé de son travail dans un cabinet médical, il a organisé une conciliation avec le docteur et il l'a obligé à le reprendre.

Elle légitime ainsi, par le recours à une morale concrète, prouvée *a posteriori*, l'utilisation d'un statut conféré par un système judiciaire parallèle. Cette « loi », telle qu'elle et les autres femmes la présentent, s'avère donc également fondée en morale pratique ou expérientielle et pas seulement en morale arbitraire et culturelle telle qu'exprimée plus haut. Elle peut donc s'apparenter aux notions de « respect dans les interactions » et de confiance sur les motifs (*trustworthiness*), qui sont parmi les éléments constitutifs de la théorie de la « justice procédurale » et parmi ce qui manque, au niveau des micro-interactions, à la population géorgienne pour accorder sa confiance dans les lois de l'État. Cette morale pratique s'écarte cependant des théories de la « justice procédurale » en ce que, le « statut », et donc la « loi », sont également présentés comme intrinsèquement liés à une position sociale perdue. Celle-ci, élitaire mais éclairée, poursuivait selon elles, le bien des administrés, donc des classes populaires. Les conceptions « modernes », individualistes et procédurales du droit, dont G. Slade et A. Kupatadze disent qu'elles sont mobilisées par la population générale pour critiquer les institutions judiciaires étatiques (2017), sont donc subtilement tressées avec une conception du droit justifié par son ancrage social, lié au prestige. Chez les femmes rencontrées, ces deux conceptions, plutôt que d'entrer en contradiction, se renforcent mutuellement pour bâtir un édifice complexe permettant de concurrencer les lois de l'État.

Avec une remarque en apparence anodine, Lika va encore un peu plus loin dans la continuité entre morale et statut juridiquement fondé. En reprochant à son fils ses comportements impulsifs et violents dû à l'excès de boisson, elle fait bien référence à l'une des « lois » internes des *kurdebi* qui interdit de perdre son contrôle lorsque l'on boit. Elle ne souligne donc pas seulement l'écart entre le « titre » de son fils et la morale commune mais également une incohérence légale interne, entre la possession du « titre » et son comportement, interdit par la « lois ». En cela, elle suit la même logique que les voleurs dans la loi eux-mêmes, à qui il arrive fréquemment de démettre de leur titre les « voleurs » qui contreviennent à l'une ou l'autre des lois, parfois pour des motifs comportementaux qui peuvent sembler futiles ou tout du moins d'un grand formalisme. Ce formalisme est ce qui peut garantir, aux yeux de celles et ceux qui défendent le système légal des *kurdebi*, qu'une procédure soit neutre, impersonnelle et transparente puisque les critères sont connus et applicables universellement. Cela bat en brèche l'assise d'un pouvoir sur la coercition ou la puissance économique seule. Or, le clanisme, le clientélisme et la personnalisation de l'exercice du pouvoir est souvent ce que l'on reproche, en sus de la violence, à l'administration de l'ordre par les criminels. Ketevan (50 ans, épouse de *kurdi*) atteste de la puissance d'effectivité de ce formalisme langagier, ou de ce « pouvoir de nomination » (Bourdieu 1986, 13) mobilisé par les *kurdebi* en Géorgie dans les années 1980 et 1990, tout en le doublant d'une fondation morale et rationnelle :

Tout ce qu'ils disaient, chaque mot, devenait une loi, c'était comme ça. Dans la rue s'ils disaient « celui-là ce n'est pas un homme bien », c'était comme ça, c'était fini, plus personne ne

le respectait! Et la plupart du temps ils étaient tout à fait dans le vrai (sul martali iy'vnen), selon moi, ils avaient toujours une raison (sul mizezi hkondat). Jamais sans raison.

Avec les termes «vrai» et «raison», on retrouve ici, de manière détournée, l'idée que les actions des *kurdebi* sont gouvernées par l'intelligence, la recherche de la vérité et du bien. Comme le dit la fille de *kurdi* Natela «Même si je ne les aime pas, il faut reconnaître que pour gérer tout ce qu'ils gèrent, il faut être très intelligent, tu ne peux pas sinon». L'application morale qu'ils font de la «loi» serait donc rationnelle et présenterait un sens plus profond et substantiel que le simple intérêt et serait donc dignes de confiance, «fiable» (*trustworthy*) selon la terminologie de la justice procédurale.

Cette «fiabilité» et la confiance dans la poursuite des intérêts de la population administrée est notamment déniée au système judiciaire étatique dans le cadre des critiques entourant la généralisation des pratiques de négociation de peine (*plea-bargaining*), perçues comme des chantages liés à la volonté de réduire le nombre des procès ou même de remplir les caisses de l'État (Slade et Kupatadze 2017). Aux yeux des femmes, à celui des hors-la-loi participant de la «mentalité voleur» (*kurdis gageba*) mais aussi pour une large partie de la population, c'est bien cette capacité à être juste et impartial qui, par contraste, est déniée à l'État. Dans le camp des partisans des *kurdebi*, on établit constamment un parallèle entre justice d'État et système légal des «voleurs», de même qu'on compare leur moralité et leur indépendance. Premièrement, nombre d'actions immorales qui sont reprochées aux *kurdebi* sont imputées au gouvernement. Les meurtres entre *kurdebi* deviennent des assassinats d'État, opérés par des «snipers» de même que les trafics de drogue et de prostituées (deux commerces interdits par la «loi» des «voleurs») qui seraient régis par le gouvernement, comme l'affirment Levani (40 ans) et Vakhtangi (58 ans), d'anciens cambrioleurs admirateurs des *kurdebi* (Paris, septembre 2022).

À ces accusations circonstanciées, s'ajoutent des critiques plus générales ou proprement juridiques et morales. De même qu'une majorité de Géorgien-ne-s, les femmes liées aux *kurdebi* n'ont qu'une très faible confiance dans les institutions judiciaires. On comprend aisément pourquoi mes interlocutrices sont ardemment opposées aux politiciens du bord de M. Saakachvili et à la manière dont était administrée la justice durant leur mandat. Leurs critiques envers la loi de type anti-mafia et à l'égard des traitements injustes dont elles disent que leurs époux ont été victimes (brutalité, harcèlement mais aussi absence de procès, fabrication de preuves et politisation des sanctions) rejoignent les critiques d'une grande partie de la population ainsi que d'organes de la société civile et de chercheurs. Ces derniers avancent que «les politiques de tolérance zéro concernant les pouvoirs de la police et les condamnations étaient plutôt dictées par l'exécutif [...] Il semble qu'un certain degré d'opportunisme politique et de «punitivité des élites» ait conduit à l'adoption de la tolérance zéro» (Slade et Kupatadze 2017, 886 [traduction]). Concernant la période suivante, on pourrait penser que l'étau se relâchant quelque peu autour des *kurdebi*, ces derniers aient une bien meilleure opinion des pratiques judiciaires en cours. Mais pour mes interlocuteur-trice-s comme pour une majorité de citoyen-ne-s géorgien-ne-s, la justice continue d'être fortement politisée. L'amnistie générale de 2013 a par exemple vu les mêmes juges autoriser la relaxe de détenu-e-s qu'ils avaient préalablement condamnés, ce qui a «renforcé l'idée que les juges sont impuissants et subordonnés aux politiques» (Slade et Kupatadze 2017, 887).

Les femmes liées aux *kurdebi* adressent le même type de reproches à l'État qui serait partial et clanique, depuis leurs positions de mère. Elles accusent ainsi l'État, y compris lors de sorties médiatiques, d'orchestrer la discrimination dont seraient victimes leurs enfants, pointés du doigt et humiliés en tant « qu'enfants de criminels » (Aka) tant dans les discours politiques que dans les institutions scolaires. Les « enfants de criminels » paieraient pour leurs pères, y compris en termes d'accès aux carrières publiques, ce qui serait la preuve ultime de l'iniquité et de l'immoralité de l'État. Avec ces reproches, les femmes rencontrées se positionnent, en creux, dans une conception individualiste de la responsabilité pénale en contraste avec un type de responsabilité collective que l'on retrouve par exemple dans les phénomènes de vendetta, au sein desquels la parentèle paie pour les actions d'un individu (Carey 2022). À cet égard, plusieurs femmes, au sein de ce plaidoyer quant au traitement de leurs enfants, se dégagent du face à face entre système judiciaire étatique et criminel et puisent à la légitimité d'une légalité supranationale en invoquant, de manière quelque peu surprenante, les principes « démocratiques » qui seraient ici bafoués.

Face à des juges et des cours réputés « impuissants » et « subordonnés aux politiques », la puissance de nomination mais aussi de coercition des voleurs dans la loi est mise en exergue, de même que l'ancienne « loi », fondamentale pour leur corpus, d'interdiction absolue de toute collusion avec l'État. Que ces deux aspects soient ou non encore effectifs, ils trouvent une attractivité et une puissance d'évocation nouvelle au sein de ces circonstances politiques et juridiques. De même, alors qu'il est reproché au système judiciaire sa partialité, l'opacité de ses procédures et la quasi-absence de contrôle sur les prises de décision qu'il offre, on pare, toujours dans l'ordre des discours, les mécanismes de résolution de conflit des *kurdebi* de toutes ces vertus. Cependant, de manière quelque peu paradoxale, ces qualités leurs sont conférées en grande partie en vertu des mécanismes sociaux et moraux de la réputation et de la honte. Levani et Vaghtangi m'expliquent :

C'est très rare, mais si un kurdi se trompe sur ton cas et que tu penses qu'il est injuste, tu peux aller voir un autre kurdi et lui expliquer à nouveau ta version. Comme le premier ne veut pas avoir honte et une réputation de quelqu'un d'injuste, il va réexaminer le conflit. (Septembre 2022, Paris)

Ici, on voit l'association d'un principe de transparence procédurale (on peut contester une décision) et d'un mécanisme reposant sur le système d'honneur et de honte.

Pour les épouses de *kurdebi*, qui valorisent significativement leur rôle de mère et se conforment ainsi à l'une des attentes de genre majeure regardant les femmes géorgiennes, le traitement des enfants est un point d'achoppement moral particulièrement saillant permettant de démarquer les deux systèmes en concurrence. Toutes les épouses rencontrées m'ont fait le même récit : dans leur ville, au cours des années 1980, un adolescent en avait tué un autre dans une bagarre au couteau. Les *kurdebi* de la ville s'étaient réunis suite à cela et avaient solennellement décrété l'interdiction du port d'arme, qu'elle soit blanche ou à feu :

Leur logique c'était que si tu portes une arme, quoique tu aies fait, tu seras coupable parce que tu as pris le risque de tuer. (Aka)

À partir de ce jour, selon mes interlocutrices, plus aucune bagarre n'a été mortelle dans la ville de X., contrairement à Tbilissi où cela arriverait fréquemment. Mon étonnement quant à la longévité impressionnante de l'effectivité de ce décret, même après que les *kurdebi* aient quitté le pays, fût accueilli par deux types de réponses. Tout d'abord, on m'a affirmé que même si certains jeunes ne respectent plus cette interdiction, lorsqu'ils se retrouvent en prison, des *kurdebi* ou leurs affiliés et sympathisants sont chargés de la leur rappeler par des sanctions adéquates. Deuxièmement, que ce soit à X. ou à Tbilissi, la multiplication des bagarres mortelles adolescentes serait bien la preuve que le « gouvernement a besoin d'eux », « une lettre ou un mot d'eux et tout ça serait fini, ils le savent bien ! » (Médéa, 57 ans). Ces récits, qui ne concordent pas exactement avec les faits concernant les homicides dans ces deux villes et qui d'ailleurs se contredisent en leur sein-mêmes, s'ils révèlent des conceptions de la « loi » des « voleurs » en alignement avec certaines des attentes de « justice procédurale », montrent également des discours de légitimation des régimes de coercition par la violence des *kurdebi* qui opèrent en mobilisant justement cette thématique. En clair, on justifie leur violence en les présentant comme les remparts justes à d'autres types de violence. Surtout, cela permet aux femmes des *kurdebi* d'ancrer encore un peu plus la représentation de la caste comme garante de l'ordre social et d'une efficacité juridique exécutoire relevant tout à la fois d'une morale familialiste, dont elles renforcent l'affirmation en vertu de leur position de genre, et d'une position sociale surplombante.

Conclusion

Au sein de cet article, j'ai confronté les attentes de la population géorgiennes en termes de justice et notamment de « justice procédurale » avec les discours de femmes liées à un système de justice coutumière porté par une caste criminelle mais, qui, en vertu de leur positionnement de genre, en sont également décalées. Leur perspective originale sur ces questions indique que ces femmes ne sont pas dépositaires d'une « culture juridique » arbitraire et sans rapport avec celle de la population et avec les politiques pénales mises en place par les gouvernements successifs. L'analyse de leurs discours révèle bien un attachement partisan et culturel au monde criminel autrefois florissant en Géorgie. C'est ce qui leur permet, tout d'abord, d'opérer un détour pour parler à demi-mot de cette « loi » largement délégitimée et dont elles commencent presque toutes par nier l'existence. Cependant, les rappels de cette morale fondée sur une position sociale particulière leur permettent, finalement, de se re-positionner en tant qu'élite entretenant un rapport de supériorité, de pouvoir mais aussi de gouvernance sur le reste de la population. Ces femmes articulent donc à ces fondements moraux et sociaux de la légitimité juridique des *kurdebi* des conceptions de la justice fondées sur des attentes d'équité, de procédures neutres et transparentes. Ce retour de la « loi » dans leurs discours, tout en se fondant sur une légitimité morale pratique et concrète garantie par leur position d'épouses et de mère, est également interactionnelle, intrinsèques à l'action (Lambek 2010). Elle tend aussi à s'appuyer, en s'y articulant, sur un formalisme juridique important, soit la « force de la forme » (Bourdieu 1986, 14) et sur une conception moderne de la responsabilité individuelle. Elles opèrent donc, finalement, une forme de synthèse entre une conception

du droit fondée en morale – partisane et pratique – et fondée formellement. Leurs positions d'épouses, de filles et de mères, leur permettent, dans l'ordre des discours, d'être garantes, en termes de morale expérientielle et intrinsèque, de l'authenticité de leurs propositions. Leur position à l'interface avec le reste de la société les amène, en outre, à élargir leurs points de vue en considérant le bien commun des jeunes et des enfants et à puiser dans des univers de références transcendant le face à face entre les deux systèmes légaux qu'elles confrontent. Ces deux sources de droit, du moins du point de vue idéal, interagissent et dialoguent. Les manques de l'une nourrissent les succès de l'autre en tant que demande d'ordre et de morale mais aussi en tant que système légal propre.

Références

- Bourdieu, Pierre.** 1986. « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 64 (1) : 3–19. <https://doi.org/10.3406/arss.1986.2332>.
- Carey, Matthew.** 2022. « Se Jurer Complice ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* 77 : 30–47. <https://doi.org/10.4000/terrain.23764>.
- Curro, Costanza.** 2017. “A Critical Assessment of Informal Practices as Resistance: The Case of birzha in Georgia”. *Caucasus Survey* 5 (1) : 65–84. <https://doi.org/10.1080/23761199.2017.1280949>.
- Di Puppo, Lili.** 2019. *Policing As Spectacle in Georgia: The Creation of Boundaries in a Post-Revolutionary Country*. Rochester, NY: Social Science Research Network. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3321084>.
- Ferry, Maroussia.** 2023. « «Elles triment, ils flambent». Crise et valeur improductive de l'argent féminin en Géorgie postsoviétique ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* 78 : 70–89. <https://doi.org/10.4000/terrain.25061>.
- Ferry, Maroussia.** 2021. « Le «voleur dans la loi» comme horizon. Itinéraire d'une figure morale en Géorgie postsoviétique ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* 74 : 22–41. <https://doi.org/10.4000/terrain.21073>.
- Ferry, Maroussia.** 2015. « Exil temporel chez les migrants de retour en Géorgie post-soviétique ». *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines* 22. <https://temporalites.revues.org/3212>.
- Follorou, Jacques.** 2021, « Géorgie. Le retour des «Voleurs dans la loi» ». *Le Monde*, 9 août 2021.
- Frederiksen, Martin.** 2015. “The Last Honest Bandit – Transparency and Spectres of Illegality in the Republic of Georgia”. In *Ethnographies of Grey Zones in Eastern Europe – Borders, Relations and Invisibilities*, édité par Martin D. Frederiksen, et I. Harboe Knudsen, 157–70. Londres: Anthem Press.
- Jones, Stephen F.** 2015. *Georgia: A Political History since Independence*. London: Tauris.
- Lambek, Michael.** 2010. “Toward an Ethics of the Act.” In *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, édité par Michael Lambek, 39–63. New York: Fordham University Press.
- Massé, Raymond.** 2009. « Anthropologie des moralités et de l'éthique : essai de définitions ». *Anthropologie et Sociétés* 33 (3) : 21–42. <https://doi.org/10.7202/039679ar>.
- Mühlfried, Florian.** 2018. “Don't Trust, Don't Fear, Don't Beg”. In *Mistrust: ethnographic approximations*, édité par Florian Mühlfried, 179–99. Bielefeld: Transcript, Kultur und soziale Praxis.
- Nordin, Virginia D., et Georgi Glonti.** 2006. “Thieves of the Law and the Rule of Law in Georgia”. *Caucasian Review of International Affairs* 1 (1): 49–64.

- Rawls, John.** 2009 [1971]. *Théorie de la justice*. Traduit par Catherine Audard. Points. Essais 354. Paris: Seuil.
- Slade, Gavin.** 2013. *Reorganizing crime: Mafia and anti-Mafia in post-Soviet Georgia*. Oxford: Oxford University Press.
- Slade, Gavin, et Alexander Kupatadze.** 2017. "Popular Punitiveness? Punishment and Attitudes to Law in Post-Soviet Georgia." *Europe-Asia Studies* 69 (6): 879–896. <https://doi.org/10.1080/09668136.2017.1357165>.
- Thibaut, John, et Laurens Walker.** 1975. *Procedural Justice: A Psychological Analysis*. N. J., Lawrence Erlbaum Associates. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Thompson, Edward P.** 1978. *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Varese, Federico.** 1998. "The Society of the vory-v-zakone, 1930s–1950s". *Cahiers Du Monde Russe* 39: 515–38. <https://doi.org/10.3406/cmr.1998.2538>.
- Zakharova, Evgenia.** 2015. "The Tbilisi 'Street' as a Legal and Political Phenomenon in Georgia". In *State and Legal Practice in the Caucasus: Anthropological Perspectives on Law and Politics*, édité par Stéphane Voell, et Iwona Kaliszewska, 69–82. Londres: Ashgate Publishing, Ltd.

Remerciements

Une partie de la recherche pour cet article a été soutenue par le Conseil européen de la recherche dans le cadre du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union européenne (convention de subvention n° 787935 pour le projet GANGS).

Auteure

Maroussia Ferry est anthropologue, maîtresse de conférence en anthropologie à l'École normale supérieure (ENS/CMH). Ses recherches ont porté sur les migrations des femmes géorgiennes, à propos desquelles elle a exploré la recomposition des relations de genre et des économies morales dans un monde postcrise. Elle se consacre désormais à l'étude des réseaux de parenté et des économies morales de la transgression en Géorgie et à Marseille (France).

maroussia.ferry@ens.psl.eu

NOT BOWING DOWN

Gang Resistance to Prison Co-governance in Southern California

Randol Contreras

Abstract

In the United States, some prison gangs control not only inmates, but also what happens on the street. Since most gang members eventually get detained and incarcerated, prison gangs will victimize or kill any resisters in jail and prison. In this paper, I examine such a case between the California prison gang, La Eme, and the rebel Maravilla gangs of East Los Angeles. La Eme controls almost all the Latino gangs in Southern California and enforces prison and street rules that “Southsider” gangs must follow. Between 1993 and 2006, the Maravilla gangs resisted La Eme’s prison co-governance and then experienced a violence and victimization perhaps unrivaled in the gang world. Through field research on the Maravilla gangs, this paper reveals how some gangs defy prison co-governance, which then makes them feel meaningful in the gang world.

Keywords: *gangs, prison, jail, crime, ethnography*

Introduction

Research on prison governance has shown a variety of outcomes (Sozzo 2022). In the past, northern-hemisphere researchers stressed how prisons stripped inmates of their human rights and dignity (Foucault 2012; Goffman 1961; Rhodes 2004; Scraton, Sim, and Skidmore 1991). More recently, southern-hemisphere researchers, especially in Latin America, have countered those perspectives. Since the 1990s, the Latin American inmate population has grown dramatically, creating overcrowded conditions and fewer resources – all prime conditions for inmate disorder. However, inmates have responded by creating their own order. Prison authorities support such efforts since they are unable to micro-manage inmates (Sozzo 2022). Thus, a co-governance situation has emerged in which prison officials collaborate with inmates to maintain safety and provide services (see Sykes [1958] 2007 for an early account of this).

For instance, in Nicaragua, the state authorizes inmate prison councils (elected by fellow inmates) to act as go-betweens. They simultaneously surveil inmates and represent inmate grievances (Weegels 2022). Yet in Brazil, prison gangs not only control inmates, but also illegal street activities (Darke 2014; Dias and Darke 2016). Specifically, the prison gang called PCC, or Primeiro Comando da Capital (First Command of the Capital), formed in São Paulo

prisons in the early 1990s, when violence and disorder were rampant and inmate regulation often collapsed (Dias and Darke 2016; Dias and Salla 2013). The PCC then used its members' organized crime skills to establish order (Dias and Darke 2016).

For example, the PCC implements rules that manage inmate life, deliver goods and services to inmates and their families, and resolve problems through its own inmate court system (Dias and Salla 2013). It also controls drug markets in both prisons and on the streets, determining who can sell or traffic drugs. And if the state fails to provide resources, it can organize riots across prisons and stage attacks on state symbols, such as police stations and banks (Dias and Darke 2016). Lastly, the PCC enforces its regulations by killing non-conforming inmates, which keeps their peers in line (Dias and Salla 2013).

Regardless of the governance approach, inmates and prison authorities endlessly negotiate rule-breaking and punishment to maintain order (Bruce 2022). But only some inmates negotiate the governance. Most inmates do not elect inmate leaders or embrace prison gangs. The most violent inmates force them into compliance. This is even the case outside of the Brazilian example. For instance, in South African prisons, the Numbers gangs terrorize inmates, robbing and killing them, even forcing the weakest inmates into sexual relationships – all while providing order for a neglectful and ineffective prison administration (Lindgaard and Gear 2014; Steinberg 2004). However, research has yet to reveal or analyze inmate resistance to co-governance. To date, it has only made general references to non-conformists as victims of prison gangs. So, the unanswered questions remain:

1. How do inmates organize to refuse governance by prison gangs?
2. How do resistant inmates make meaning of their opposition to governance by prison gangs?

To answer these questions, I will document a case from the California correctional system. In southern California, the Mexican street gangs, even rival ones, unite under one banner: The Southsiders. This unity expresses itself in California jails and prisons, where race-based prison gangs control inmates. Specifically, the Mexican-American prison gang called the Mexican Mafia, or La Eme, controls the Southsiders, not only in prison, but also on the streets. Each distinct *barrio*, or Mexican neighborhood, abides by La Eme's jail and prison rules, and pays it a cut of their street-level drug profits. True, La Eme's regime has reduced Southsider violence in the correctional system (Skarbek 2014; Weide 2022a). But it got that way through terror.

For instance, a few Southern Californian gangs once resisted La Eme. The Maravilla gangs were among them. These Mexican gangs reside in East Los Angeles, which long-time residents affectionately call Maravilla (“marvelous” in English). Close to twenty different gangs make up the Maravillas, each named after an area or street: Lopez-Maravilla, Marianna-Maravilla, El Hoyo Maravilla, Ford-Maravilla, Arizona-Maravilla, and so forth. Though some of these gangs are bitter rivals, they had once organized to oppose La Eme. La Eme then placed a “greenlight” (or target) on them, unleashing a wave of violence and victimization perhaps not rivaled in the U. S. gang world.

Methods

I first met the Maravillas through a French colleague doing gang research in Los Angeles. He introduced me to the director of the Maravilla Historical Society, which was at the Maravilla Handball Court. The handball court was once a community institution, especially for young men between the 1930s and 1970s, who used it to play *rebote*, or handball. During the 1980s, though, the handball court became a drug den, where heroin and crack-cocaine were sold and used, and violence occurred. It then attained a criminal stigma, and locals avoided it. But in 2008, the Maravilla Historical Society formed to restore the handball court to its former glory.

It was there, in 2012, that I met the organization's director, an aging Maravilla *veterana*, or former gang member. She agreed to let me do research at the handball court, where I eventually met other aging Maravillas. Most of them were current or former alcoholics and drug addicts, with lots of health issues. Over time, the Maravillas volunteered stories about their greenlight years, or when the Maravillas warred against La Eme. Despite the violence and victimization, they enjoyed recounting the event. In fact, once they felt comfortable with outsiders, they brought up the greenlight on their own. Reliving the war made them feel important within the gang world.

In all, I digitally recorded the interviews of thirty-eight participants, many of whom I interviewed more than once. I also did intensive field observations on four participants, and accomplished deep immersion as I followed them in their attempts to recover from drug addiction, overcome homelessness and mental health issues, and gain sanctuary in religion. They often spoke about their greenlight experience in everyday conversations with me and among friends. They all recounted similar prison stories, which were often corroborated by their "homies" or friends who spent time with them in prison. And they showed me scars (and I saw the missing teeth) that gave credence to some their stories.

But I must clarify the following: I had no journalistic aims, such as finding out whether a particular fight happened on a particular yard in a particular prison in 1995 or some other year. As an ethnographer, I was interested in how they made meanings of their violence as they reflected on their lives. I was also generally interested in how they understood their marginality in relationship to their drug use, drug rehabilitation, family and friendship relations, political leanings, homelessness, church participation, and street life (Contreras 2024). And I aimed to link all these meanings and their everyday behaviors to shifting social structures and shifting institutions, such as changing prison gang dynamics in California correctional facilities.

I must also clarify the following: I did not interview members of La Eme. I gathered historical information about the prison gang from secondary sources. I present this material in the next section to help readers understand how La Eme came to co-govern Mexican inmates from Southern California. This information also clarifies how and why the Maravillas resisted La Eme.

The Iron Hand of La Eme

Sociologist Rebecca Trammell (2012) and economist David Skarbek (2014) posit that mass incarceration during the 1970s created prison disorder in California (see also Hunt et al. 1993). The lock-up of more minorities also created large-scale Black, Latino, and White divisions (Goodman 2008). Race-based prison gangs then used race identity politics to organize inmate life. They enforced racial segregation and reduced violence against prison staff and rivals. Such measures avoided race wars or fights that harmed their underground profits. Inmates who broke rules faced a range of punishments, from making a public apology, to receiving physical punishment, to getting killed. For Skarbek (2014), prison gangs filled the governance void, or provided the order that prison authorities no longer offered. In fact, sociologist Robert Weide (2022a) credits prison gangs, such as La Eme, for drops in deadly inmate violence, and argues that their removal would create disorder.

Despite their capacity to reduce violence, most prison gangs govern inmates with an iron hand. So even though Skarbek (2014) expertly details prison gang violence, especially of La Eme (Mexican Mafia), he still places their rise within a rational framework. In other words, he makes it seem as though most inmates saw a need for rule by prison gangs. And though Weide (2022a) lauds prison gangs for accomplishing order, he does not delve into the harms of forced compliance. In the U. S., inmates do not democratically elect the prison gang leadership; inmates do not cheer their ascendancy. Prison gangs are comprised of violence-experts, who implement a violent regime.

We can examine the case of the prison gang, La Eme. In the late 1950s, La Eme was started by about a dozen Mexican youths at the Deuel Vocational Institute (DVI), a juvenile detention center in Northern California (Camp and Camp 1985; Enriquez and Mendoza 2021; Hunt et al. 1993; Rafael 2007; Skarbek 2014). The youths, who were from the Los Angeles area, banded together to protect Mexican inmates from the numerically strong Black and White inmates. They also aspired to reach the glorified status of Italian gangsters, so they named themselves the Mexican Mafia. Later, they shortened the name to La Eme, which is the pronunciation of the letter M in Spanish. Like experienced statesmen, they united most Mexican inmates at DVI from Southern California (Camp and Camp 1985). They also did extra-ordinary violence, which made their peers comply to their demands (Enriquez and Mendoza 2021).

As they were transferred to prisons across California, the Mexican Mafia struck fear in every prison yard. They showed ruthlessness by swiftly stabbing or killing inmates who opposed or disrespected them (Mendoza 2012; Morrill 2013; Weide 2020). They also took control of most underground activities, especially the drug market (Enriquez and Mendoza 2021). To gain support of Mexican inmates, La Eme weaponized the Chicano identity (a political and cultural Mexican-American identity that resists white oppression) to emphasize racial and cultural differences – an “us versus them” distinction that not only blocked class consciousness, but also raised ethnic tension among inmates (Enriquez and Mendoza 2021; Weide 2022b). In response, Black inmates formed the Black Guerilla Family and white inmates, the Aryan Brotherhood (AB). These raced prison gangs would ignite the future race wars – or race riots, as inmates called them.

Released members from La Eme also started dealing drugs on the streets (Blatchford 2009; Morill 2005). By the 1980s, La Eme was a street force to be reckoned with, especially since it retaliated against street enemies when the latter were eventually jailed or imprisoned. It also grew more powerful when mass arrests and convictions for drug-related offenses increased the number of Southern Californian Latino inmates (Weide 2020). So, by the early 1990s, it had all lined up for La Eme: it controlled drug dealing in prison and on the streets, and it had numerical ethnic support in correctional facilities. It could now take the final step in securing absolute dominance: solidifying the Southsider, or Sureño, identity.

La Eme forced all Mexican gangs in Southern California – from Bakersfield to San Diego – to pledge allegiance to it (Blatchford 2009; Enrique and Mendoza 2021). In fact, it made these barrios hyphenate their gang name with the number “13” since the letter M is the thirteenth letter of the alphabet. It also enforced its prison-based race rules. Southsider inmates could not interact with Black inmates – could not smoke, eat, or speak with them; could not share or gift items, such as snacks, food, clothes, or drinks; could not enter Black spaces; could not allow Black inmates to enter Mexican spaces – could only keep segregated tables, showers, dormitory areas and cells (Goodman 2008; Lopez-Aguado 2018; Walker 2016, 2022).

La Eme also implemented an organizational hierarchy and regulations to order daily life (Enrique and Mendoza 2021). Problems had to be discussed with superiors, and individuals could not do violence without approval (Weide 2022a). In addition, healthy Southsiders had to participate in military-like physical exercises; street rivalries had to be suspended in prison; and Southsiders had to protect each other.

La Eme also implemented street rules. To reduce police attention on drug deals, Southsiders could no longer do drive-by shootings. This helped avoid the harm of innocent bystanders (Blatchford 2009). The most significant rule required Southsiders to pay a tax on their street-level drug sales (Blatchford 2009; Enriquez and Mendoza 2021). The prison gang had already enforced such a drug tax in jail and prison. Doing so on the street showed how La Eme believed that Southsider identity came before local gang independence and loyalty. In all, La Eme framed its demands as a security measure: the Southsider identity, rules, and taxes were needed for protection against other race-based prison gangs.

True, La Eme has made California jails and prisons safer and more predictable for Southsiders (Weide 2020, 2022a). But La Eme’s main tool for compliance is an iron hand. For rule violators, the punishment ranges from a warning for a minor infraction, to a physical beating for a medium infraction, to being wiped from existence for a major infraction. On the street, released La Eme members or aspiring members attack rebel gangs and kill defiant individuals (Blatchford 2009). Mainly, they victimize rebels when they land in jail or prison (Enriquez and Mendoza 2021). Or they attack the rebel’s homeboys, or fellow gang members, who are already there. It is a clear message to Southsiders: they have no choice. They must comply or exist with a “green light,” or a target on their back.

The Rebellion of Maravilla

Some gangs, though, took offense to La Eme's demands. Demands of recognizing La Eme's leadership. Demands of a Southsider identification. Demands of accepting the new rules, regulations, and disciplinary measures. Demands of giving up autonomy and independence. Demands of bowing down or else experience a tsunami of violence and victimization. Defiance is a characteristic so entrenched in gang members (Sanchez-Jankowski 1991) that some of them hold their ground, stubbornly, despite knowing that they face great harm. So, the most defiant gangs during the 1990s stood their ground. Such gangs, like the Opal Street Locos in Boyles Heights and Lowell Street in Northeast Los Angeles, were slaughtered (see StreetTV 2021). Though still respected for their resistance, these two gangs almost became defunct or non-operational. Other gangs, however, were more successful.

In 1993, the Maravilla gangs gathered in Belvedere Park in East Los Angeles. It was a meeting in which well-respected Maravillas spoke about maintaining honor and loyalty; about how they were the original Mexican barrios (or gangs) of Los Angeles, which made them special; about how outsiders could not tell them how to organize their affairs or demand a drug tax on their earnings. As one Maravilla, now in his fifties, remembered:

We had our meeting in Belvedere Park, and more than four hundred, five hundred vatos [guys] showed up there. Homies [gang members] from all the neighborhoods were there. From Arizona, from Marianna, from El Hoyo, from Lopez, from all the [Maravilla] barrios. They talked about Maravilla honor and respect, and that there was no way that we were gonna pay taxes to the Mexican Mafia. East LA was our territory. Nobody was gonna tell us what to do here. Nobody was gonna make us pay renta [rent] to deal drugs here. Chale! [No way!]

Unity was the meeting's main theme. The Maravillas understood La Eme's power in jail and prison. In fact, some Maravillas were part of the original Mexican Mafia, and more had joined throughout the last couple of decades (Enriquez and Mendoza 2021). La Eme members were bold, courageous, and unrelenting killers, who figured out ways to attack enemies even while handcuffed and in the presence of correctional guards (Blatchford 2009). So, it was risky to take on the mighty prison gang. A Maravilla in his early sixties explained the following:

You see, we had nothing against the organization [La Eme]. We respected those guys. Like I told you before, those guys are smart, intelligent, no nonsense. They got serious heart and they handle their business. They're nothing to play around with. Now all that said, Maravilla got heart too. I can tell you this, some of the guys that started the organization [La Eme] were from here, from Maravilla. And we had lots of our guys join them from a few our neighborhoods [gangs]. So, when the organization [La Eme] told us that we had to fall in line, pay [drug] taxes and all that, we said, "Chale!" [No way!]. The guys talking in the meeting told us that we had to put aside our conflicts and stand together. Because there were a lot of wars going on between some of the Maravilla neighborhoods. We were going to a lot of funerals because

we were killing each other left and right. But in that meeting we decided to end the wars because we had a bigger war coming up with the [Mexican] Mafia. We needed every [Maravilla] neighborhood to fight for the cause.

The Greenlight Experience

The Maravillas were right to be concerned about La Eme. Almost all the Southern Californian barrios had accepted their leadership. This meant that their enemy was not only the prison gang, which had about four hundred members across California jails and prisons, but also La Eme's soldiers, the Sureños, or Southsiders, which numbered in the tens of thousands. But the Maravillas wanted to defend their neighborhood independence. So, they courageously walked into, metaphorically speaking, a lion's den when they were arrested and transported to the Los Angeles County Jail. There, La Eme had Southsiders stab or physically beat them. As one Maravilla in his late forties explained:

Going to [Los Angeles] County jail was like a death sentence. You had all these Sureños who bowed down to those guys [La Eme] just coming off on [attacking] us. As soon as you were put in a cell with other guys, you knew what was going down. One of them would ask you, "Where you from, ese?" You go, "Soy Maravilla [I'm Maravilla]," and that was it. They would rat pack you. Just beat you down. One time, I got put in a cell with a bunch of Sureños [Southsiders] and I knew what was coming. But when you're from Maravilla, you can't back down. I just prepared myself for what was going to happen. So one of the guys in the cell asked me, "Orale, where you from, ese [guy]?" I go, "Soy de Maravilla [I'm from Maravilla]." And that was it. About four or five guys started swinging on me, and I started swinging on them back. They got the best of me. They broke my jaw, broke my ribs. They were kicking me while I was down. But I didn't back down, Randy. I got carried out that cell, but I didn't back down.

According to a few Maravillas, some Southsiders felt terrible about attacking them on sight. In moments alone, they told individual Maravillas that their assaults were not personal, but just in line with La Eme's new Southsider program. They also did not want to face La Eme's wrath if they failed to carry out its orders. As one old-timer Maravilla in his mid-fifties explained:

One of my homies [friends] from youth authority [detention center] was a Southsider later on. He wasn't a Maravilla, but from a neighborhood near downtown LA. We saw each other in the county [jail], and when no one was looking, he greets me and tells me that there's no hard feelings and not to feel any disrespect, but that he's gotta follow the Southsider rules and go after neighborhoods [gangs] on the [La Eme's] greenlight list. He told me that they gotta listen to these guys because that's the new program and that neighborhoods that don't listen will get their own greenlight [targeting]. I respected that he let his feelings be known, and that he respected me enough to tell me. But I told him that I wasn't gonna follow those guys [La Eme]

because in Maravilla we're different. He told me that he respected that and then we went our separate ways.

Resistance, again, meant getting harmed. Possibly killed. Several Maravillas recounted being knifed in prison or jail. Inmates often made knives out of pieces of metal from their bunks, from plastics, such as toothbrushes and window shades, or from random pieces of wood. They would grind the material on concrete until it seemed sharp enough to penetrate someone. Then they would keister it, or put in their rectum, to smuggle out to recreation areas, where they secretly expelled them, wiped them down with a towel, and then hid them around the yard. Upon orders, they attacked enemies, stabbing them for a kill. Maravillas were often targets of such attacks. A Maravilla in his late sixties told me the following:

I got stabbed a couple of times in prison. The first time, a shot caller [Southsider leader] called me over to speak to him. He told me that he knew I was from Maravilla, but that he was trying to keep his yard quiet and with no pleitos [conflicts]. That fucker basically told me that if I wanted stay on the yard, I would have to cross out my Maravilla tattoo. So, he wanted me to dishonor my neighborhood [gang] so that I could stay alive. He told me that it was my choice. Fuck that puto [gay prostitute]! I wasn't going to cross out my Maravilla tattoo for nobody. Sure enough, about a week later, I'm walking in the yard and these two vatos [guys] just rush me. Voom, voom, voom! They shanked me three times, just like that. The jura [correction officers] came, they took me to the medical unit. A few months later, I got better, and I'm in another prison and back on the yard. Here, we go again. This fuckin' vato [guy] comes from behind me and stabs me in the back this time. I go, "Arghh!" I turn around and I tried to grab the shank from him. La jura [guards] came and I was back in medical again.

Despite being outnumbered, Maravillas felt compelled to resist. But sometimes they only had two or three other Maravillas on their side. Sometimes, they were all alone. So, they were always hyper-alert of all inmates around them. Sometimes, the shot-caller, or La Eme's appointed yard leader, played mind games by delaying the attack, creating either high mental anxiety or a false sense of security. Regardless, the assaults eventually came, as a Maravilla in his mid-forties explained.

Randy, the thing was that if they don't attack you on sight, then you don't know what to expect. You walk on the prison yard, and you think that at any time somebody's gonna come try to stab you or something. So, you're standing with your Maravilla homies just looking around, watching for any moves. You walk to chow hall [cafeteria] and you don't know if it's gonna come then. You go take a shower, you don't know if it's gonna come then. You just gotta be prepared. If they don't come get you, after a while you think the yard is safe [for Maravilla]. Cause it's the shot-caller that handles the greenlight. Whenever he feels like it, he gives the order and you gotta protect yourself. You just don't know when. Sometimes the [Maravilla] homies relax and go about their business. But that's their downfall. You could never relax. It could happen on any day that the shot-caller tells a Sureño [Southsider] – fucking

weak Sureños who only know how to follow orders – tells that fucker to get you. And there's about a hundred Sureños around you and you don't know which one's gonna go after you.

It appeared that the Maravillas fought a losing cause. Clearly, not a losing cause in terms of honor. Fighting for sovereignty and independence was noble indeed. It seemed like a losing cause because they did not have the numbers to win against the Southsiders. But they had enough numbers to create a stalemate, especially if they no longer fought defensively, but offensively. Thus, the Maravillas fought back, attacking Southsiders on sight. If they were placed in a cell full of Southsiders, they did not wait for them to ask, “Where you from?” Rather, they viciously attacked the one closest to them, aiming to knock him out, so that the odds got better when he faced the rest of them. They also turned the interrogation on its head. When they were in the yard, in chow hall, or in a cell awaiting arraignment, they asked those around them, “Where you from?” and then attacked the first person that mentioned a Southsider gang. A Maravilla in his early fifties explained the following:

We just started fucking them up whenever we saw any of them [Sureños] anywhere. It didn't matter if it was four or five of them and only one or two of us. You gotta understand that one Maravilla is equal to three or four of them anyways, that's how much heart we have. We're not going down easily. We have a reputation for that. So, it didn't matter that we were outnumbered. We just started cracking their heads when we got a chance. Some of the Maravilla homies even started waiting outside the County [jail], so that they could beat up Sureños [Southsiders] that were getting released. Just fucking them up bad when they weren't around other Sureños. I remember one time it just so happens that they put four or five of us [Maravillas] in a cell and they put a Sureño in with us. The guards must have not known about how many Maravillas were in that cell. We got that vato good to send a message. You do it to us, we gonna do it to you right back. We're Maravilla.

The war between the Southsiders and Maravillas worsened. Both sides suffered casualties, both sides suffered knifings and severe beatings. LA County Jail officials did something about it. They created a special module that only housed Maravillas. Now, upon entry, if a detainee's record, verbal admission, or tattoos indicated that they were from a Maravilla gang, they were placed in the module – whether they wanted to be or not. It did reduce the jail's violence, and both Maravillas and Southsiders suffered less victimization. Still, some resistant Maravillas purposely did not claim a Maravilla status and were placed in the general population. As soon as they encountered a Southsider, they beat them up. Then after serving time in isolation, they were placed in the Maravilla module, with the rest of their homies. A Maravilla in his early forties described it as the following:

We didn't ask to be segregated. We were forced to be separate from everybody because we were going off on [attacking] the Sureños [Southsiders]. We weren't backing down from them. It didn't matter how many of them there were. We were going to fight back. You had some of them [Southsiders] tell us as soon as we got to the dorm, “Roll it up!” [pack your things and leave]. We would go, “You know what, ese, why don't you make me roll it up. I ain't going nowhere.”

And right there we fought. They got their lumps. We got our lumps. The jail saw that no matter what, we weren't backing down. So, they created the Maravilla module. If you were from Maravilla, you were going to that module no matter what.

The Greenlight's Meaning

Maravilla's fight against La Eme's regime lasted from 1993 to 2006 or 2007. In the end, the Maravillas and La Eme reached a peace agreement (Enriquez and Mendoza 2021). Now the Maravillas could exist in jail or prison without victimization or doing violence against Southsiders. They are all united. There is no documented reason for how the peace happened. Some participants say that it was because the Maravillas agreed to become a partner in La Eme's drug business. Some participants say that the Eme member responsible for the Maravilla's greenlight went into protective custody, which erased all his policies. Some participants say that it was because a Maravilla became an Eme member and later convinced the group to remove Maravilla's greenlight if the latter made some concessions (see also Enriquez and Mendoza 2021). And others say that La Eme realized so many Southsider losses that it preferred to find ways to integrate Maravilla rather than continue fighting them. All these reasons are speculations. No one provides evidence or proof for the assertions. The real reason will perhaps remain secret until one of the actual peace negotiators reveals how the decision was reached.

Regardless, the greenlight still means a lot to the aging Maravillas who experienced it. They see themselves as a tiny force of brave soldiers, who courageously stood up to La Eme, a prison gang that had an unending supply of Southsider soldiers. They were tough, brave, and rebellious. They saw themselves as special. As one Maravilla in his mid-fifties explained:

You have to understand that most gangs bowed down to La Eme. They put their loyalty to La Eme over their loyalty to their neighborhood [gang]. It shouldn't be that way. You should have loyalty to your neighborhood over anything else. You have your homies in your neighborhood who got your back and you got their back. At the end of the day, you could only trust them. You grew up with them and fought wars with them. Your neighborhood means something because of what everybody did for the neighborhood. Then somebody just comes and says, "You have to bow down to us." Chale! [No way!]. That's what makes Maravilla so special, Randy. We have honor and we don't take orders from nobody. We don't pay rent in East LA.

Other Maravillas recounted stories in which they encountered Southsiders outside of jail and prison post-greenlight. They claim that they mostly receive praise for showing determination in the face of persecution. Whether they really experienced compliments in such encounters, it is hard to say. However, the Maravillas interpreted them in ways that raised their status in the gang world. A Maravilla who is now a recovering heroin addict gave the following account.

When I was a dopefiend, I sometimes used to score carga [heroin] in Orange County. That was more than an hour away from East L.A. When the connections [drug dealers] asked me out of curiosity, "Where you from?" I would say "Soy de [I'm from] Maravilla, East Los Angeles." Telling them I was from Maravilla would get a reaction from them. You could see it in their face, like, 'Wow.' One of them even told me, "Orale, Maravilla! You guys got a lot heart. I got nothing but respect for you guys." He said that because he understood that we did something that few gangs had the heart to do. I'm telling you, when you grow up in Maravilla, you're schooled [in gansterism] the right way. You learn how to hold your head up high and hold your own. If you're from Maravilla, you're a different breed. You have more honor.

The reality, though, is that the Maravillas now participate in the Southsider program. According to some participants, when they go to jail and prison, the young and healthy among them do the Southsider military-style exercise routines; include themselves in the Southsider roll calls; and join the Southsider cause in any conflicts. Some aging Maravillas are angry at how all their suffering as greenlighters – all the wounds they received, all the violence they inflicted – seemed all for naught. One disappointed Maravilla noted the following:

After everything we went through, now we're Southsiders. Let me correct that. We're not Southsiders. We're still Maravilla. But we do everything like we're Southsiders. We don't stand on our own anymore. We call the shots in some prisons. But La Eme is putting us in place to call the shots. We're basically under La Eme now.

Others, though, like the following Maravilla in his early fifties, saw joining the Southsider program as desirable.

A lot of us suffered during the greenlight. Sometimes you go to a [prison] yard and you and someone else are the only Maravillas. You're outnumbered a hundred to one. They just keep attacking you and attacking you. You get up in the morning, and you don't know if it's gonna keep coming. All you think about is how you're surrounded by the enemy. Imagine, doing three or four years [of prison time] like this. Getting blind-sided, stabbed, and whatnot. I have a [Maravilla] homie who was in that situation. He had to lock it up [go into protective custody]. But I can't judge him. I can't criticize him. He had to do what he had to do. He's a solid guy, too. He only ever showed his big heart. But he was just in a tough situation. He had to do what he had to do to stay alive. I still have a lot of respect for him and don't judge him. He did the right thing for his situation.

Conclusion

La Eme's prison regime is now entrenched in California's jail and prison system. Despite its many regulations and drug tax, it provides structure and organization to barrio gangs from Southern California (Weide 2022a). Doing time has become easier for Southsiders.

Solid rules guide their interactions. Violence has lessened and predictability has increased. Everyone has a great idea of what to do and not to do. Everyone identifies strongly as a Southsider, a label that homogenizes its members, that when in jail and prison, makes them see themselves as one.

But we cannot forget that La Eme coerces and represses inmates. It demands allegiance to its rule. No one can say a word against it. Inmates in and out of prison fear saying its name – *La Eme* or *Mexican Mafia* – referring to it instead as “the organization” or “those guys” just in case someone hears them and passes their name up the chain of command (Contreras 2018). They do not want to die. Moreover, there is no room for political opposition or diversity, no room for anarchist-like messages about dismantling hierarchies or libertarian-like messages about individual sovereignty or freedom. A Southsider must follow the rules or else face a greenlight that could kill them or exterminate their gang. In short, La Eme creates social order through forced conformity.

In many ways, the Southsider situation supports the classic work of sociologist Gresham Sykes ([1958] 2007), who argued that prison order does not result from coercive prison measures. Rather, prisoners also exert power, a power that forces the prison to negotiate with them about its governance. It also resonates with Dias and Salas’ (2013) research in Brazil, which shows that inmate governance often involves the most violent inmates killing their way to establishing a prison regime.

Yet the historic Maravilla case reveals how co-governance in prisons is not just a negotiation between prison authorities and inmates. Inmates must agree to be governed by their peers. After La Eme made its power move, the Maravillas refused to surrender their independence and primary gang identity. Thus, they organized to resist La Eme’s non-democratic dominance. Their eventual greenlight showed how La Eme aimed to do more than provide resources and safety for Southsider inmates. It aimed to suppress inmates to achieve higher profit from its illegal and illicit activities.

The greenlight also revealed that organized inmate rebellions against prison gangs can succeed, even if for a time. The bloody battle lasted long enough to have LA County Jail officials step in and create a separate Maravilla module. Thus, the Maravillas exerted a tremendous amount of group agency that allowed them to eventually govern themselves, at least in jail. And some participants claimed to have lied to prison authorities about their Maravilla status in order to be placed in the general population. This allowed them to attack Southsiders before being put in the Maravilla module. In such moments, they not only resisted prison gangs, but also prison authorities – a resistance to both arms of co-governance.

In short, future research should document the cases of inmate subgroups that refuse to fall under the rule or umbrella of prison gangs. Not all inmates want prison gangsters to negotiate with prison authorities on their behalf. Their eventual resistance, and the violence that results, is crucial to understanding how prisons achieve co-governance. Mainly, it shows that co-governance is not a smooth process that rationally results from inmates wanting social order under overcrowded and low-resourced prison conditions. Multiple negotiations occur, ones that often lead to a revolt, whether at the individual or group level, against prison gangs who impose terror. Detailing such rebellions complicate and clarify how prison co-governance is ultimately achieved.

References

- Blatchford, Chris.** 2009. *The Black Hand: The Bloody Rise and Redemption of "Boxer" Enriquez, A Mexican Mob Killer*. New York: Harper.
- Bruce, Lucia B.** 2022. "A Decolonial and Depatriarchal Approach to Women's Imprisonment: Co-governance, Legal Pluralism and Gender at Santa Monica Prison, Perú." In *Prisons, Inmates, and Governance in Latin America*, edited by Máximo Sozzo, 233–258. London, UK: Palgrave Macmillan.
- Camp, George M., and Camile G. Camp.** 1985. *Prison Gangs: Their Extent, Nature, and Impact on Prisons*. Washington DC: US Department of Justice, Federal Justice Research Program.
- Contreras, Randol.** 2024. *The Marvelous Ones: Drugs, Gangs, Violence, and Resistance in East Los Angeles*. Berkeley: University of California Press.
- Contreras, Randol.** 2018. "Transparency and Unmasking Issues in Ethnographic Research: Methodological Considerations." *Sociological Forum* 34 (2): 293–312. <https://doi.org/10.1111/socf.12498>.
- Darke, Sacha.** 2014. "Managing Without Guards in a Brazilian Police Lock-up." *Focaal— Journal of Global and Historical Anthropology* 68: 55–67. <https://doi.org/10.3167/fcl.2014.680104>.
- Dias, Camia N., and Sacha Darke.** 2016. "From Dispersed to Monopolized Violence: Expansion and Consolidation of the Primeiro Comando da Capital's Hegemony in São Paulo's Prisons." *Crime, Law and Social Change* 65: 213–225. <https://doi.org/10.1007/s10611-015-9578-2>.
- Dias, Camila N., and Fernando Salla.** 2013. "Organized Crime in Brazilian Prisons: The Example of the PCC." *International Journal of Criminology and Sociology* 2: 397–408. <https://doi.org/10.6000/1929-4409.2013.02.37>.
- Enriquez, Rene, and Ramon Mendoza.** 2021. *The Mexican Mafia Encyclopedia*. 2nd Edition. Spartanburg, SC: Police and Fire Publishing.
- Foucault, Michel.** 2012. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- Goffman, Erving.** 1961. *Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. St. Louis, MO: Aldine Transaction.
- Goodman, Philip.** 2008. "'It's Just Black, White, or Hispanic': An Observational Study of Racializing Moves in California's Segregated Prison Reception Centers." *Law & Society Review* 42 (4): 735–770. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5893.2008.00357>.
- Hunt, Geoffrey, Stephanie Riegel, Tomas Morales, and Dan Waldorf.** 1993. "Changes in Prison Culture: Prison Gangs and the Case of the "Pepsi Generation." *Social Problems* 40 (3): 398–409. <https://doi.org/10.2307/3096887>.
- Lindegaard, Marie R., and Sasha Gear.** 2014. "Violence Makes Safe in South African Prisons: Prison gangs, Violent Acts, and Victimization Among Inmates." *Focaal— Journal of Global and Historical Anthropology* 68: 35–54. <https://doi.org/10.3167/fcl.2014.680103>.
- Lopez-Aguado, Patrick.** 2018. *Stick Together and Come Back Home: Racial Sorting and the Spillover of Carceral Identity*. Berkeley CA: University of California Press.
- Mendoza, Ramon A.** 2012. *Mexican Mafia: The Gang of Gangs— From Altar Boy to Hitman*. 2nd Edition. Spartanburg, SC: Police and Fire Publishing.
- Morrill, Robert.** 2013. *The Mexican Mafia: The Story*. San Antonio, TX: Munguia Printers.
- Rafael, Tony.** 2007. *The Mexican Mafia*. New York: Encounter Books.
- Rhodes, Lorna A.** 2004. *Total Confinement: Madness and Reason in the Maximum Security Prison*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Sanchez-Jankowski, Martin.** 1991. *Islands in the Street: Gangs and American Urban Society*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Scraton, Phil, Joe Sim, and Paula Skidmore.** 1991. *Prisons Under Protest*. Milton Keynes: Open University Press.
- Skarbek, David.** 2014. *The Social Order of the Underworld: How Prison Gangs Govern the American Penal System*. New York: Oxford University Press.
- Sozzo, Máximo.** 2022. Ed. *Prisons, Inmates, and Governance in Latin America*. Springer London: Palgrave MacMillan.
- Steinberg, Jonny.** 2004. *Nongoloza's Children: Western Cape Prison Gangs During and After Apartheid*. Braamfontein: Centre for the Study of Violence and Reconciliation.
- StreetTV.** 2021. "Lowell Street Gets Put on the Greenlight." YouTube. 7:40. <https://www.youtube.com/watch?v=U11iWleNbDE&list=PLQwhRJvmotyF1njuc0IH1rmzAFgVXYMXM&index=4>.
- Sykes, Gresham M.** [1958] 2007. *The Society of Captives: A Study of a Maximum Security Prison*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Trammell, Rebecca.** 2012. *Enforcing the Convict Code: Violence and Prison Culture*. Boulder, CO: Lynne Reiner Publishers.
- Walker, Michael.** 2016. "Race Making in a Ppenal Institution." *American Journal of Sociology* 121 (4): 105–178. <https://doi.org/10.1086/684033>.
- Walker, Michael.** 2022. *Indefinite: Doing Time in Jail*. New York: Oxford University Press.
- Weegels, Julienne.** 2022. "Enduring Lock-Up: Co-Governance and Exception in Nicaragua's Hybrid Carceral System." In *Prisons, Inmates, and Governance in Latin America*, edited by Máximo Sozzo, 155–185. London, UK: Palgrave Macmillan.
- Weide, Robert.** 2022a. "Structural Disorganization: Can Prison Gangs Mitigate Serious Violence in Carceral Institutions?" *Critical Criminology* 30 (1): 113–132. <https://doi.org/10.1007/s10612-022-09611-6>.
- Weide, Robert.** 2022b. *Divide and Conquer: Race, Gangs, Identity, and Conflict*. Philadelphia: Temple University Press.
- Weide, Robert.** 2020. "The Invisible Hand of the State: A Critical Historical Analysis of Prison Gangs in California." *The Prison Journal* 100 (3): 312–331. <https://doi.org/10.1177/0032885520916817>.

Author

Dr. Randol Contreras is the author of the multiple-award winning book, *The Stickup Kids: Race, Drugs, Violence and the American Dream*, which captured how the transformation of an illegal drug market in the South Bronx shaped and influenced drug dealers to become violent drug robbers. Currently, he has published a book entitled *The Marvelous Ones: Drugs, Gangs, Violence, and Resistance in East Los Angeles*. This book documents the violence and hardships of the aging Mexican Maravilla gang members in East Los Angeles. A common theme in his work is the critical intersection of history, social structure, and biography, an intersection that sheds light on how crime emerges and shapes and influences the behavior and meanings of people.

randolc@ucr.edu

Department of Media and Cultural Studies

University of California

LOS ÑETAS EN QUÊTE DE TRANSFORMATION ?

Droit et règles de vie en milieu criminel

Martin Lamotte

Résumé

Appartenir au gang *Los Ñetas*, c'est en partie observer un certain nombre de règles qui sont retranscrites dans le *Liderato*, le livre des Ñetas. Ces règles s'accompagnent de procédures de procès, les *mesas disciplinarias*, et d'une série de sanctions pour qui les transgresserait. Pourtant, alors que les Ñetas ont élaboré un *ordre légal* complexe pour régler les conflits internes, les procès sont peu utilisés. Est-ce que les règles Ñetas sont peu appliquées, ou peu effectives ? Quelle est la nature de ces règles ? Peut-on parler de droit Ñetas ? Et à quoi sert-il, s'il est peu utilisé dans les cas de conflits ? Ce point de départ sera l'occasion de restituer une ethnographie multi-située réalisée sur quatre années auprès des Ñetas. Je reviendrai ainsi sur l'histoire de ce gang originaire de Porto Rico qui s'est implanté aux États-Unis, en Équateur et en Espagne, ainsi que sur sa transformation interne. En interrogeant la place de la loi au sein des sociétés criminelles, je montrerai comment le travail d'interprétation de ces règles permet aux Ñetas de développer des pratiques de perfectionnement de soi.

Mots-clés : *Transformation de soi, ascétisme, conflit, pouvoir, règles gangsters*

LOS ÑETAS IN SEARCH OF TRANSFORMATION. LAW AND RULES OF LIFE IN A CRIMINAL ENVIRONMENT

Abstract

Belonging to the *Los Ñetas* gang means, in part, observing a certain number of rules that are transcribed in the *Liderato*, the Ñetas' book. These rules are accompanied by trial procedures, the *mesas disciplinarias*, and a series of sanctions for anyone who transgresses them. Yet, while the Ñetas have elaborated a complex *legal order* to settle internal conflicts, trials are rarely used. Are Ñetas rules poorly enforced, or ineffective? What is the nature of these rules? Can we speak of Ñetas law? And what use is it, if it is little applied in cases of conflict? This starting point will be the occasion to present a multi-sited ethnography carried out over four years among the Ñetas. I'll be looking back at the history of this gang, which originated in Puerto Rico and spread to the United States, Ecuador and Spain, as well as its internal transformation. By questioning the place of the law within criminal societies, I will show how the work of interpreting these rules enables the Ñetas to develop practices of self-improvement.

Keywords: *Self-transformation, asceticism, conflict, power, gangster rules*

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

La lettre

New York, mai 2014. Bebo, un des leaders les plus hauts placés du gang *Los Ñetas* à New York, reçoit une lettre du Padrino par Facebook. Ce dernier, l'un des leaders du même gang à Barcelone, demande à Bebo des conseils et remet en cause certaines règles *Ñetas*, parmi lesquelles l'application de la peine de mort à l'intérieur du groupe et l'interdiction d'interagir avec la police. Le Padrino exprime ses doutes et ses critiques sur ces règles qui lui semblent dépassées mais qui restent inscrites dans le *Liderato*, le livre des *Ñetas*. Cette lettre n'est que la poursuite des rapports épistolaires que le Padrino et Bebo entretiennent depuis quelques mois. Elle rend compte de deux éléments importants de la société *Ñetas* : l'échelle globale du gang et l'importance de la loi. C'est sur ce dernier point que se concentre cet article.

Originaire des prisons à Porto Rico, les *Ñetas* – ou *La Asociación*, comme l'appellent aussi ses membres – se sont développés sur la côte Est des États-Unis à partir de la fin des années 1980 depuis la ville de New York, en passant d'un gang de prison à un gang de rue. Au milieu des années 1990, et malgré quelques scissions internes, le groupe comprend plusieurs milliers de membres, tous réunis sous le même commandement, la *Junta Central*. En 1993, suite à l'expulsion des États-Unis de deux prisonniers équatoriens membres des *Ñetas*, le groupe s'étend en Amérique Latine (Pérou, Bolivie) depuis l'Équateur où il est aujourd'hui fortement implanté. Puis, arrivés en Espagne par le truchement de l'immigration équatorienne dans les années 2000, les *Ñetas* s'implantent à Barcelone et à Madrid.

Les *Ñetas* utilisent sans distinction les termes de normes (*norms/normas*) de Loi (*Law*) ou de règle (*rules*)². Celles-ci sont formalisées dans le *Liderato*, le livre que les *Ñetas* ont écrits au milieu des années 1990 à New York et qui a circulé à mesure que *La Asociación* s'étendait en Amérique Latine et en Europe. De ce fait, la loi *Ñetas* s'applique en principe partout de la même façon. Au nombre de vingt-cinq, ces normes interviennent sur le plan de la sexualité et de la sécurité. Le *Liderato* détail aussi la procédure du jugement par la *mesa disciplinaria* – la commission disciplinaire –. Enfin, le *Liderato*, recense les différentes sanctions qui peuvent être appliquées. Plusieurs degrés de sanctions sont ainsi établis en fonction de la règle transgressée et du nombre de fois qu'elle l'a été. La peine de mort est la plus haute sanction possible. En pratique cependant, la sanction la plus grave depuis quelques années est l'exclusion du groupe. L'individu est alors déclaré *Insectos* ou « *persona non grata* ».

Ainsi, si l'on prête attention au champ lexical qui est employé dans le texte des règles, on constate qu'il est dit des membres qu'ils ont des « droits » (*derechos*). De même, si le terme de « procès » n'est pas employé celui de « jugements » (*juicios*) l'est. S'il n'y a pas de « peine », il y a des « sanctions » (*sancciones*) et des cas disciplinaires (*caso disciplinarios*). Enfin, s'il n'y a

¹ Premières phrases de la lettre qu'adresse le Padrino à Bebo en 2014.

² Puisque les *Ñetas* utilisent les trois termes, j'ai décidé de faire de même ici, afin d'alléger le texte.

pas de juge mais un « modérateur » (*moderador*) et une « commission de discipline » (*mesa disciplinaria*), il y a par contre un accusé (*acusado*) et un accusateur (*acusador*). L'accusé jugé fautif devient un « affecté » (*afectado*) et non un coupable. D'un point de vue lexical, donc, les *Ñetas* n'ont pas totalement repris le vocabulaire juridique formel. Pour autant, il s'y réfère comme à leur loi interne.

Il y a là un argument de nature épistémologique sur l'usage des catégories d'analyse pour traiter de la loi (voir Introduction). Sans entrer dans un long débat sur la nature juridique des règles *Ñetas*, je prends une position volontairement pragmatique ici, considérant que les règles *Ñetas* constituent un ordre légal, et font ainsi Loi dans le monde *Ñetas*, dans la mesure où les *Ñetas* le considèrent ainsi, parlent de leur loi, et surtout, vivent et agissent en fonction de leur loi.

Pourtant alors que les *Ñetas* ont élaboré un *ordre légal* complexe pour régler leurs conflits internes, les procès sont peu utilisés. À première vue, si l'on s'en tient à une vision restrictive de ce que la loi fait, il semblerait donc que les règles *Ñetas* sont peu appliquées. Je voudrais montrer ici cependant qu'elles occupent un autre lieu qui explique pourquoi, et comment, les règles ont une prise dans la vie *Ñetas*.

Pour tenter d'y faire sens, je proposerai trois approches de la loi qui, articulées, permettent de décrire ce que la loi produit chez les *Ñetas* et la façon dont les *Ñetas* la mobilise. Je développerai tout d'abord un argument pour une approche de type interprétative de la loi en m'intéressant à la façon dont celle-ci peut être pensée comme une technique de savoir (ou de production de savoir). Je reviendrai ensuite sur une approche idéaliste de la loi qui permet d'étudier celle-ci comme un système intellectuel. Je montrerai pour finir comment une approche hégémonique de la loi éclaire les distributions de pouvoirs et dessine une économie politique du gang. Articuler ces trois approches permet de comprendre les transformations successives des *Ñetas* et plus largement de dessiner, par le biais de la loi, une histoire intellectuelle de ce groupe.

Cet article se base sur une ethnographie de quatre années, réalisée entre 2011 et 2015 à New York, Barcelone et Guayaquil, ainsi que sur un terrain plus court à Porto Rico et sur une série d'allers et retours de 2015 à 2018 à New York et Barcelone. Je mobilise ici exclusivement des entretiens réalisés en vue d'histoires de vie de plusieurs membres du gang mais ceux-ci sont analysés et remis en contexte grâce à la densité que donne une ethnographie de longue durée. J'ai eu accès tardivement au texte du *Liderato*, et ainsi à la connaissance de l'existence de ces règles. Pour autant, j'ai pu participer dès le début de mon ethnographie à des discussions autour des principes juridiques, qui, je l'apprendrai plus tard, s'articulent à une série de règles écrites. Au long de ces quatre années de terrain, j'ai été initié *Ñetas* et j'ai suivi le processus de *convivencia* (voir infra) qui prépare le futur membre à entrer dans le gang. À ce titre, j'ai bénéficié d'une véritable éducation au texte de loi *Ñetas*, me donnant accès non pas uniquement aux règles écrites, mais aussi à toute la pratique qui accompagne ces dernières.

Mon ethnographie n'avait pas pour objet d'étudier les normes ou les lois en milieu criminel. À ce titre, je ne prétends pas être spécialiste d'une anthropologie juridique (*legal anthropology*) ou de la loi (*anthropology of law*). Mais étant donné que c'est une composante essentielle, comme j'espère pouvoir le démontrer dans ce texte, de l'activité *Ñetas*, je propose de partir de l'étude des règles *Ñetas* pour revisiter mon ethnographie du gang. Enfin, puisque qu'elles sont tenues pour secrètes et sacrées, j'ai décidé de ne pas les révéler.

Approche interprétative : la loi comme technologie de connaissance

C'est Clifford Geertz (1983) qui plaide pour une approche interprétative de la loi. Son argument est que la loi devrait être étudiée comme un système de sens ; l'accent mis sur les concepts et les idées au cœur d'un système juridique. La loi, écrit-il, fournit « des visions de la communauté » (Geertz 1983, 218, dans Pirie 2013, 57). Pour comprendre la place et le rôle du droit *Ñetas* dans la vie quotidienne des membres de *La Asociación*, il faut revenir au *Liderato*, le livre *Ñetas* et aux conditions de son écriture.

Le Turf : La transformation spatiale et structurelle des *Ñetas*

Lorsque Bebo ouvre son *Chapter*, l'équivalent anglais du *Capitolo*, à l'Est du South Bronx au début des années 1990, *La Asociación* commence à peine d'émerger des prisons de Rikers Island et de s'étendre dans les rues de New York. C'est la première fois que le groupe s'organise en dehors des prisons où il est habituellement confiné. Bebo est alors l'un des premiers *Ñetas* dans le South Bronx et il fonde le Chapter'74. L'histoire de son *Chapter* permet de comprendre la transformation radicale opérée par les *Ñetas* dans les années 1990 et la place qu'y a joué le *Liderato*.

Plusieurs *Chapters* s'organisent dans le Bronx dans la même période de sorte qu'à partir de 1993, trente-trois groupes réunissent entre cinq cents et sept cents membres pour le South Bronx seulement. Entre 1990 et 1993, chaque *Chapter* est identifié à un territoire, que ce soit un coin de rue, une station de métro, un parc ou même un quartier. Les membres habitent dans la zone d'influence du *Chapter*, qui peut s'étaler sur plusieurs blocs. Le *Chapter* « tient » alors un territoire où les membres traînent entre eux et organisent leurs réunions. Les bagarres de rues avec d'autres gangs sont fréquentes entre 1990 et 1994. Les *Ñetas*, à ce moment spécifique de leur histoire, pourraient correspondre à la définition que donne Whyte (1955) des gangs : des *street corner gangs*, inscrits dans une localité particulière, protégeant leur territoire, le *Turf*, contre d'autres gangs. Chaque *Chapter* est indépendant, et les membres ne rendent de comptes qu'à leur président.

Au milieu des années 1990, s'ouvre cependant une deuxième période dans le développement de *La Asociación*. En 1994 en effet, une *Junta Central* est créée, regroupant les *Chapters* des différents *borough* de New York, le Bronx, Manhattan, Brooklyn, Queens et Staten Island. Baptisée *Tri State*, elle chapeaute l'ensemble des deux mille *Ñetas* new-yorkais. La *Junta Central* va peu à peu s'imposer dans le paysage des *Chapters* new-yorkais en intervenant directement sur leur organisation et leur vie quotidienne. Bebo en est élu secrétaire dès sa constitution et propose de réorganiser et de restructurer l'ensemble des *Chapters* du Bronx, en regroupant les plus petits. Entre 1994 et 1995, les trente-trois *Chapters* passent à vingt-six puis à vingt et un pour n'être plus que treize. Certains des plus petits sont fermés et leurs membres sont redirigés vers d'autres *Chapters*. L'unification des *Chapters* permet entre autres au leadership de la *Junta Central* un contrôle accru sur les membres et leurs activités.

En l'espace de trois ou quatre ans, le Chapter'74 est devenu l'un des plus importants *Chapters* du South Bronx, à la fois en influence et en membres. Ceux-ci viennent désormais

de toutes les parties du Bronx ; les *Chapters* n'ont de fait plus d'appartenance territoriale de proximité. Ils ne sont plus restreints à un ou plusieurs blocs et leurs activités se délocalisent. Il ne s'agit plus de représenter ni même de défendre un territoire d'autant plus qu'il est exigé par la *Junta Central* que les *Chapters* ne prennent plus comme nom celui de leur quartier.

Crise de Sens, pèlerinage et écriture

BEBO : Et après, c'est devenu une passion pour certains d'entre nous, de trouver la vérité... parce que certaines personnes avaient des papiers différents... donc une fois qu'on a commencé à apprendre, on a jamais arrêté. On a commencé à faire des pèlerinages à Porto Rico, pour comprendre la véritable vérité de tout ça...

La transformation territoriale opérée par les *Ñetas* a un impact important sur le sens que ces derniers donnent à leur propre groupe. Dans ce processus d'unification et de restructuration, la plupart des *Chapters* du South Bronx perdent leur identification territoriale. Le *turf*, qu'il fallait défendre des envahisseurs, n'est plus ; d'où une transformation identitaire préfigurant la paix entre les grands gangs de la ville de New York, réalisée plus tard sous l'égide de la *United Family Coalition*. Mais ce bouleversement fait aussi entrer le groupe dans une profonde crise de sens. Si la création de la Junta Centrale impulse la fin des guerres de gangs, les *Ñetas* sont obligés de recadrer leur activités, et finalement, leur raison d'être.

Pour ce faire, Bebo, qui est devenu le président de la *Junta*, organise des pèlerinages à Porto Rico. Son but est de reconstituer l'histoire de Carlos et des débuts de *La Asociación*. Carlos La Sombra, ou *Carlito*, est considéré par les *Ñetas* comme le fondateur de la *Asociación*. Prisonnier de droits communs dans les années 1970, Carlito est dès lors fortement influencé par la cause indépendantiste, dont il se fait le porte-parole dans les prisons. Lorsque Bebo retourne à New York après son pèlerinage, il rédige les résultats de son enquête et commence à diffuser sa propre version de l'histoire de Carlos.

C'est en tant que secrétaire, puis président de la *Junta* que Bebo développe véritablement la mise en texte de l'histoire comme un pivot de son travail et de sa démarche en tant que *Ñeta*. Parce que plusieurs textes circulent, parfois contradictoires, entre la prison et les *street Chapters*, l'histoire de *La Asociación* comporte alors des zones de flous. Ses pèlerinages lui permettent d'approfondir sa connaissance de l'histoire de *La Asociación*, mais aussi, d'asseoir son autorité. Bebo commence à signer ses propres textes, en apposant son nom à la fin du document qui sera distribué aux *Ñetas* de New York.

C'est le début de l'écriture de ce qui deviendra le *Liderato*. Bebo y insiste largement sur l'héritage politique de Carlos et son rôle de leader des révoltes de prison. Ce détour par l'écriture de l'histoire de Carlos aide les *Ñetas* à rediriger leur action vers un activisme politique plus prononcé et permet aux leaders de la *Junta* de justifier leurs implications dans les mouvements contre la brutalité policière par exemple.

Ainsi, au milieu des années 1990, être *Ñetas* change de sens avec la centralisation du pouvoir au sein de la *Junta Centrale*. Cette centralisation s'accompagne par ailleurs d'un « tournant bureaucratique » de *La Asociación*, marquée par le recours systématique à l'écrit et un

processus d'archivage des papiers. La mise à l'écrit permet de redonner sens à une identité de groupe en transformation. Le *Liderato* suscite chez les *Ñetas* un sentiment d'appartenance en redessinant le profil du collectif³.

La loi, l'histoire et la production de la vérité

Dans ce retour à l'histoire, l'écriture des 25 règles et leur application sont centrales. La loi n'est pas seulement l'addition d'une série de règles, de sanctions et de procédures pour les mettre en œuvre, mais aussi un moyen de produire ou créer et donner du sens. Ainsi, tout le processus de découverte de l'histoire de *La Asociación* et de son fondateur, Carlos La Sombra, passe par une mise à jour de ses règles interne. Comme me l'indique Bebo, les 25 règles étaient, du temps de Carlos et des premiers *Ñetas*, écrites à même les murs de la prison Oso Blanco, la prison d'État de Porto Rico. Mais, lorsque les *Ñetas* arrivent à New York, notamment dans la prison de Rikers Island, ces règles ne sont pas nécessairement transmises de manière systématique. En circulant, certaines sont par ailleurs contestées à l'interne.

Par exemple, la lettre qu'envoie le Padrino à Bebo mentionnée en introduction permet de voir une évolution du débat juridique au sein des *Ñetas* et de construire une histoire de *La Asociación*. Le Padrino demande en effet à Bebo d'intercéder auprès du leader Maximo des *Ñetas*, qui est en prison à Porto Rico, afin de revoir les règles et les sanctions et d'en supprimer la mention à la peine capitale. Celle-ci n'est plus utile, selon le Padrino, alors que *La Asociación* en Espagne s'est pacifié. À Barcelone, les *Ñetas* sont en effet reconnus comme une Association de jeunes. Il est donc d'autant plus difficile pour le Padrino de négocier avec les services de la mairie, alors que le groupe auquel il appartient soutient et applique potentiellement la peine de mort dans son arsenal juridique. Le débat juridique qui se met en place entre Le Padrino et Bebo indique bien un moment de transformation potentielle de la loi et donc d'évolution historique. Comme l'indique Mark Goodale (2017), le déploiement de la loi dans le cadre des arguments juridiques et de la prise de décision judiciaire est aussi un moyen de construire l'histoire. Ainsi, d'un certain point de vue, la loi elle-même peut être considérée comme un genre d'histoire.

Par ailleurs, la loi *Ñetas* telle qu'elle est retranscrite dans le *Liderato* peut aussi se lire comme un document d'archive, attestant du moment de sa conception. À ce titre, selon les *Ñetas*, les règles ont été élaborées dans la prison de Porto Rico. La référence à l'univers carcéral y est explicite pour plusieurs de ces règles qui mentionnent l'administration pénitentiaire ou ses gardes. Elles représentent alors une manière de gérer collectivement la vie commune dans un espace réduit et restreint. Les règles sont alors totales, en ce qu'elles réglementent la vie dans tous les aspects quotidiens, puisque ceux-ci sont nécessairement exposés et publics. Les règles servent de repères et rythment la vie à l'intérieur de la prison. Le texte des règles

³ Le *Liderato* n'est pas le seul exemple de texte de loi qui circule parmi un gang. Les Latin Kings, par exemple, officiant à la même période que les *Ñetas* à New York ont développé un *manifiesto* (Brotherton et Barrios 2004) de la même ampleur que le *Liderato*. Les chercheurs Jonny Steinberg (2007) en Afrique du Sud ou Steffen Jensen (Jensen et Hapal 2023) aux Philippines ont également exploré la façon dont de tels groupes adoptent et suivent des règles et normes au sein de leur organisation.

permet ainsi de rendre compte d'un quotidien particulier où *La Asociación* était une organisation uniquement carcérale.

Enfin, au milieu des années 1990, alors que la *Junta Central* s'impose à New York, un conflit oppose à *La Madrina*⁴, la présidente d'un chapter dans le Queens à Bebo et à la *Junta Central*. *La Madrina* refuse de reconnaître l'autorité de Bebo et conteste le pouvoir de la *Junta*. Pour résoudre ce conflit, Bebo se sert des règles nouvellement retranscrites dans le *Liderato*. Il réussit à discréditer les *Chapters* dissidents, en montrant comment ces derniers font fausse route et s'écartent de la lignée politique de Carlos. Si cette formalisation par l'écrit constitue le support d'une domination liée au savoir, les règles permettent surtout à Bebo d'établir la nouvelle vérité de *La Asociación*. Les règles fournissent alors une sorte de grammaire symbolique à partir de laquelle la réalité peut être construite (Gould et Barkun 1970). La loi travaille symboliquement, c'est-à-dire qu'elle produit des catégories par lesquelles les personnes et les relations sociales peuvent être décrites et représentées. La loi « fournit un ensemble de catégories et de cadres à travers lesquels le monde est interprété » (Merry 1990, 8–9, dans Pirie 2013, 53). Les règles *Ñetas* permettent aux membres de comprendre et de connaître le monde que propose la *Junta*. Elles sont alors autant de techniques de savoir qui établissent des conventions et des catégories par lesquelles les faits doivent désormais être interprétés.

Approche idéaliste : *law as intellectual system*

Si l'on suit Fernanda Pirie (2013), le but du système juridique n'est pas tant de rendre la justice que de veiller à ce que toute la population adhère aux devoirs et aux obligations de la loi. Les textes juridiques prescrivent des règles qui guident chaque membre de la société afin qu'il puisse vivre sa vie en accord avec la vision de la communauté. Comme je voudrais le montrer, cette vision dans le cas des *Ñetas* est indexée sur l'image de Carlos, considéré non seulement comme le fondateur des *Ñetas* mais aussi l'ancêtre des membres. C'est ce que l'on peut voir dans le processus de *Convivencia*.

Convivencia : la substance partagée du lignage

Parmi les écrits *Ñetas*, ceux qui concernent l'histoire de Carlos occupent une place primordiale. Ces textes sont lus, intégrés et ingérés par les membres au cours du processus initia-

⁴ Minoritaires par rapport aux hommes, les femmes peuvent cependant occuper des rôles clés, comme celui de présidente de *Chapter* ou de la *Junta Central*. Elles ont le droit de vote et le droit de s'exprimer à toutes les réunions. L'égalité de leur place est assurée dans l'organigramme et les règles de fonctionnement du gang. Pourtant, *la Asociación* a d'abord été un gang d'hommes, né dans les prisons d'hommes de Porto Rico au début des années 1980. Par ailleurs, la répartition des tâches se fait selon des lignes genrées, puisque ce sont les hommes qui parlent en public (lors des cérémonies collectives ou autres réunions de *Chapters*) et les femmes qui s'occupent, par exemple, de la cuisine lors des réunions. En tant qu'homme, qui plus est blanc, j'ai peu eu accès à ce monde des femmes *Ñetas*, en partie confiné.

tique, *la convivencia*, qui les fait passer du statut de *conviviente* (être en convivence avec les membres du groupe) à celui de membre à part entière.

L'apprentissage se fait par la lecture du *Liderato*, mais aussi par la répétition des histoires que les initiés racontent aux convivientes. Dates, noms, faits. Tout doit être connu. Un Ñeta n'est pas seulement un « guerrier » (*guererro*), un « frère d'armes ». C'est avant tout celui avec qui est partagée une histoire commune, celle d'ancêtres communs.

BEBO : C'est comme faire un arbre familial... nous pouvons remonter jusqu'à nos origines. [...] Tu peux assoir un Ñetas de New York, par exemple, et un Ñetas d'Espagne, et ils peuvent te dire où cela a commencé... tu sais... parce que pour nous, l'histoire est ce qui nous a fait... on peut pas jouer avec.

Être un Ñeta dès lors, c'est cette quête d'apprentissage d'une histoire passée, vécue et racontée par d'autres, mais portée comme sienne. C'est faire partie d'un lien, être un point de passage de la lutte et de son histoire. C'est s'inscrire dans une lignée. Les membres sont liés par ces textes d'histoires et leur transmission est un pilier de la vie de *La Asociación*. Le *Liderato* est, pour reprendre l'expression de Herrou (2008), la « substance partagée qui leur permet de se considérer comme parents ».

La construction d'une histoire collective, et sa transmission, constitue aujourd'hui une des dimensions essentielles de l'activité des Ñetas voire une condition de leur existence. Ce lien fraternel est comparable au lien de sang qui définissait les Ñetas avant le dépôt des armes.

Carlos, figure exemplaire ?

BEBO : Carlos a été le leader le plus important, le visionnaire, le prophète, le martyr. Ensuite, il y a les treize Ñetas originaux, des genres d'apôtres avec Jésus, pas vrai... Les treize premiers guerriers de la fondation. On utilise le terme de pilier... ce sont ceux-ci pour moi, personne d'autre.

Le processus de *convivencia* montre à quel point la figure de Carlos est centrale chez les Ñetas. Durant ce processus, la vie de Carlos est décrite de façon à en faire un modèle vers lequel le *conviviente* doit tendre et à partir duquel il devra réorganiser sa vie. Mais c'est surtout la capacité de transformation de Carlos qui est mise en scène.

DIPS (ancien membre des Ñetas à Brooklyn) : il (Carlos) n'était pas parfait, un petit criminel, mais c'est ok, acceptons le... [...] yeah... c'était un drogué, un petit criminel, intelligent, il savait comment parler aux gens de la rue... c'est un type d'histoire à la Jésus, l'arrivé d'un homme pauvre qui... je ne suis pas chrétien, mais je respecte l'histoire de justice. Il trainait avec les transgressifs, les criminels, les voleurs, les collecteurs de taxes, les prostituées, ceux-là étaient ses gens, ses disciples... et dans ce sens, Carlos est comme eux. Pas que c'était un homme saint, mais il était... parmi les derniers... celui sur qui on comptait, qui était capable de les organiser, qui connaissait leur langage, qui venait de là...

Décrit ainsi, le modèle de la vie de Carlos montre la possibilité d'une transformation. Même le passage par la prison n'est pas nécessairement perçu comme la fin d'une trajectoire de vie mais comme un possible renouveau. Cette vision transformatrice est liée à la capacité de Carlos, ou ce qu'il en est dit, d'avoir transcendé l'espace de sa cellule en créant un mouvement et une conscience politique. La vie de Carlos, selon Bebo, est dans les règles. Elles sont l'essence de Carlos.

BEBO: La naissance de La Asociación, vraiment, ce n'est que... que après sa mort. Les règles de régulation (rules of regulation) [...], ça n'a jamais été là quand il était vivant. C'était son bébé, mais n'importe qui a écrit ces trucs savait qu'il y avait Carlos tout autour. Ça [les règles] c'est Carlos qui nous parle à nous.

L'histoire de la communauté, faites de règles, est le vecteur de sens entre les membres et permet de les lier à l'image de Carlos.

Une herméneutique Ñetas ? Le président comme un érudit

Après que le Padrino m'ait donné le *liderato*, il décida de m'initier au 25 règles.

LE PADRINO: Les règles sont la base de la vie communautaire, et tu dois pouvoir les réciter au besoin. Au début, quand tu viens juste de devenir membre, tu dois les apprendre... mais plus le temps passe, plus tu ne les connais pas dans la tête, mais dans le cœur. Ce qu'il faut, ce n'est pas connaître mot à mot, mais il faut que tu comprennes ce que cela veut dire. Il faut que cela fasse partie de toi, de ta vie.

Le Padrino s'arrêtait parfois sur une situation ou me racontait des histoires qu'il avait vécues, en m'expliquant quelle règle avait été mobilisé ou non. Petit à petit, le *Liderato* ne fut plus sorti, et la lecture du texte laissa place à des histoires. Souvent aussi, après avoir rencontré un membre Ñeta en ville, le Padrino me demandait ce que je pensais de l'histoire qu'il nous avait racontée et ce que j'aurais fait dans telle ou telle situation. Chaque fois, il essayait de discerner avec moi le « bon » du « mauvais », les bonnes actions des mauvaises. L'exposé des règles donne ainsi lieu à un véritable apprentissage auquel les Ñetas les plus anciens s'adonnent constamment afin de former les *conviviente*. Mais, en devenant Ñeta, une seconde phase de l'éducation commence. Si le nouvel initié connaît par cœur les règles, il lui faut alors les comprendre, les appliquer dans sa vie, les vivre. C'est en côtoyant les membres de son *Capítulo*, quotidiennement, et en traversant avec eux plusieurs situations, qu'il fera cet apprentissage.

Le processus d'apprentissage du *conviviente* ne se termine donc pas avec l'initiation. Pour les règles, l'éducation continue par une sorte de « formation philosophique » où les normes sont interprétées quotidiennement en fonction des situations. De ce fait, ce n'est pas la bonne ou mauvaise connaissance des règles qui distingue les Ñetas entre eux mais la *bonne* capacité à les appliquer sagement.

Le modèle de la vie de Carlos sert à exemplifier les règles lors des conversations autour des textes. Il permet une application souple des normes en montrant comment, dans une situation ou une autre, Carlos a agi. Chaque discussion autour de ces règles permet de développer une connaissance intime du groupe mais aussi de soi-même. L'accès à ces savoirs – les règles – et ces savoirs faire – leur interprétation – permet le développement de véritable pratique de *perfectionnement de soi* (Herrou 2008) et marque un surinvestissement de l'intérieur.

Comme Carlos qui s'est transformé, transcendant à la fois sa condition de prisonniers et sa condition sociale, les membres entrent dans un processus d'amélioration de soi et de transformation personnelle par le biais des interprétations des normes et ce, tout au long de leur vie. Les réunions sont le lieu où les membres sont poussés à s'interroger sur leur propre action et sur le devenir du groupe.

BEBO: (Dans mon Chapitre) j'ai commencé à enseigner. C'était au milieu des années 1990, en plein conflit interne. Mais j'ai commencé à challenger ces jeunes portoricains. Ce qu'ils pensaient de leur culture, de La Asociación. Quelque chose manquait. [...] J'ai commencé à défier ces jeunes gens. En utilisant les Ñetas comme une plateforme. Pour établir la discussion.

Au travers des discussions autour des règles, c'est la vie même des membres qui est ainsi en discussion. Les règles deviennent à la fois correction *des mœurs* et illustration de ce que serait une *vie parfaite*. Le rôle du président n'est plus alors uniquement directif ou correctif. Il doit *s'occuper* des membres. Les problèmes qu'ils règlent au quotidien sont moins liés aux conflits internes qu'aux dilemmes moraux et aux doutes des membres.

Vers un ascétisme Ñeta ?

Les règles sont ainsi bien plus qu'un système de sanctions. Elles demandent plus qu'un apprentissage « par cœur » ; elles reposent sur une pratique interprétative constante, par leurs mises en exercice dans différentes situations. Il ne s'agit plus dès lors d'observer la norme à la lettre mais de vivre selon une forme de vie, comme me l'explique Splinter, un ancien Ñetas aujourd'hui non actif : « Moi, je vis fidèlement en rapport avec la philosophie de vie de Carlos La Sombra. Empower, auto-détermination. Pour moi, plus que les Ñetas, c'est honorer ce que Carlos est. »

Ou Spade (ancien président à New York) : « Tu le vis, de chaque façon que tu peux ... Tant que tu portes cette manière de vivre et que tu l'appliques dans ta vie de tous les jours, alors, tu es un Ñeta du cœur, du *Corazón*. »

Tous les membres inactifs que j'ai rencontrés m'ont tenu à peu près ce même genre de propos. Selon eux, ils restent Ñetas, non parce qu'ils participent aux activités du groupe, mais parce qu'ils vivent selon les préceptes et la philosophie de *La Asociación*. Leur vie est guidée par ces règles.

De ce point de vue, le serment que le *conviviente* prononce lors de son initiation se veut être un lien permanent, non pas au groupe, mais à une forme de vie que les règles mettent en place. Le vœu n'est plus alors juridique mais ascétique – où l'ascèse est entendue comme la

visée d'une réflexion rigoureuse sur sa propre vie et la tentative de perfectionnement de soi-puisqu'il s'agit de reproduire le modèle que fut la vie de Carlos. Nous passons alors d'une forme juridique de l'obéissance – observer la règle – à une forme ascétique de l'obéissance – observer la forme-de-vie.

Parce qu'elles sont la source des premiers enseignements – en même temps que l'histoire-de la philosophie, de la pensée, et de la forme de vie *Ñetas*, les règles sont une étape dans la formation du membre. Cet enseignement se situe au-delà de la simple acquisition de connaissance et lie durablement le président – ou celui qui se charge de l'éducation – au convivente puis à l'initié. Il mêle l'acquisition et l'assimilation d'un savoir mais aussi d'un savoir-faire et permet au membre d'engager un processus de transformation et d'acquiescer les outils nécessaires pour mener celle-ci en se remettant en cause. En ce sens, les *Ñetas* pratiquent entre eux une herméneutique des normes. Ils mettent en pratique une interprétation des textes qui revêt un double aspect : la connaissance profonde des normes qui constituent la communauté *Ñetas*; la connaissance de soi pour se transformer. La norme reste réelle et matérielle – les coups de bâtons appliqués en sanction, la possibilité d'une exclusion ou de la peine de mort-mais ce à quoi tend cette herméneutique est non pas d'appliquer celle-ci sur la vie mais de faire en sorte que la vie coïncide avec la norme. Que la norme produise la conduite en même temps que la vie même. C'est donc à la vie même que cette pratique de l'herméneutique s'attaque. Comment l'*hermanito* doit-il vivre sa vie ? Que doit-il faire pour la parfaire ? Comment doit-il entrer, dès lors qu'il est initié, dans une pratique de perfectionnement de soi ? Puisqu'elles s'exercent sur le quotidien de la vie des membres, en prison ou non, les règles en viennent à définir une forme de vie, c'est-à-dire une vie si étroitement liée à sa forme qu'elle s'en montre inséparable.

Une théologie de la vie quotidienne ?

Du fait de leur place centrale dans la mise au travail de la loi *Ñetas*, il est possible de qualifier les présidents d'érudits juridiques. Ils ont un rôle dans l'interprétation des actions de la vie de tous les jours en fonction d'un ordre supérieur lié à la loi et ce qu'elle représente. En effet, le travail des présidents consiste avant tout en une activité d'interprétation. En ce sens, cette approche idéaliste de la loi – lorsque la loi est approchée dans le sens d'une aspiration à, d'une invocation à un idéal –, permet de penser la loi comme un système de sens, d'interprétation ou une théorie, qui façonne le monde.

Pour comprendre ce qu'est la loi *Ñeta*, d'un point de vue empirique, il faut donc avant tout se concentrer sur les activités des érudits qui l'utilisent, la façon dont ils se la réapproprient et l'interprètent.

À propos des traditions juridiques Hindous et plus particulièrement des Dharmasutras, À propos d'autres traditions juridiques, les Dharmasutras, le chercheur Donald Davis suggère que (2010, 3, dans Pirie 2013, 79) ces textes pourraient être considérés comme relevant de théologie tout autant que de loi. Considère la théologie comme la tentative de comprendre ou de donner un sens à la signification transcendante des actes, Davis qualifie la loi de « théologie de la vie quotidienne ». À ce titre, la loi hindoue serait l'instrument

et la rhétorique selon lesquels les actes humains quotidiens sont placés dans un système ou une structure plus vaste que la vie humaine, qui englobe des hypothèses sur ce à quoi nous aspirons en tant qu'êtres humains. Plutôt qu'un système juridique ou gouvernemental, la loi hindoue décrite de cette façon, est avant toute chose un système intellectuel. La loi *Ñeta* pourrait difficilement être décrite comme une « théologie de la vie quotidienne ». On retrouve cependant ce travail d'interprétation et le système de pensée qui la sous-tend, centré sur la pratique herméneutique.

Mais, ce travail d'interprétation n'est pas seulement un travail théorique, et les présidents sont respectés et possèdent une autorité non négligeable. Or, cette autorité est aussi constitutive de la façon dont la loi est utilisée par les *Ñetas*. Si la loi est un discours donnant du sens ou façonnant le monde, elle est, comme l'indique Merry (1990, 37, dans Goodale 2017, 33) un discours rempli de force. C'est ce que je propose d'appréhender par une approche de type hégémonique de la loi.

Approche hégémonique : *law as controlling process*

« Cher humble guerrier du monde ». C'est avec ces mots que la *Junta Central* de New York informe à l'été 2014, l'ensemble du *Monde Ñetas* d'une décision disciplinaire visant à l'exclusion d'un membre. « Après investigation, le comité de disciplin », poursuit la lettre qui est publiée sur les réseaux sociaux, « a réuni suffisamment de preuves pour procéder au jugement et déclarer P. T. un insecto ». P. T., un jeune *Ñeta* d'une vingtaine d'année, aurait été coupable de violence domestique. Sa compagne, *Ñeta* elle aussi, aurait porté l'affaire au président de leur *Chapter*. La lettre se termine par une phrase type : « ainsi que le stipule notre philosophie » et « nous espérons que vous accueillerez ce message avec sagesse, discernement et compréhension ». Un tel jugement d'exclusion est irrévocable et a pour effet immédiat de couper tout contact entre P. T. et tout autre *Ñeta*. Prise par la *Junta Central* de New York, cette décision doit être suivie en Espagne ou en Équateur, partout où *La Asociación* est présente, même chez des *Ñetas* qui, comme le Padrino, ne connaissaient pas l'existence de P. T. avant son exclusion. Dans l'espace du South Bronx, où les liens familiaux entre les membres sont prégnants et où être *Ñeta* peut ouvrir des portes sociales mais aussi professionnelles, une telle exclusion est lourde de conséquence sur la vie sociale de l'individu. Pour finir, la lettre indique qui contacter pour voir la ou les preuves, la « minute » décrivant le déroulé de la procédure et la feuille du jugement signée par toutes les parties.

Si, comme nous l'avons vu, le système juridique est génératif en ce qu'il crée communauté, cela suppose que chaque membres comprenne la règle de la même manière. Le travail d'interprétation est donc d'autant plus important afin de mettre d'ordonner les interprétations possibles. Les lois et les règles restent donc fictions à partir desquelles les personnes au pouvoir peuvent imposer leur manière de voir le monde et de l'ordonner. Dans une critique adressé à Geertz, l'anthropologue Barbara Yngvesson (dans Greenhouse et al. 1994) déclarait que si l'approche interprétative de la culture juridique éclaire la diversité du droit en se concentrant sur la production locale de sens, elle semble moins attentive à la centralité du pouvoir dans le processus de production de sens. Comment donc la position sociale

de Bebo ou du Padrino façonne leur interprétation de la règle et la façon dont ils contrôlent une hégémonie interprétative ?

Contrôler, stabiliser, faire circuler : présidence et rapport paternaliste

BEBO: (De Corazón) C'est un grand mot non ? Et encore, juste De Corazón, parce qu'on avait aussi l'habitude de dire De Corazón hasta la muerte [du cœur jusqu'à la mort], jusqu'à la mort... donc...

Le cœur est un symbole constamment utilisé dans l'iconographie *Ñeta*. Ce symbole est censé représenter l'amour – pour *La Asociación*, pour son *hermanito* –, et dire « *De Corazón* » implique que l'individu est, de tout son être, avec ce qui vient d'être dit ou fait. Il y est avec amour. Il faut cependant nuancer cet aspect de symbiose qui constituerait la communauté *Ñetas*. Les règles et leur application permettent aussi de réprimer, voire d'exclure, toute tendance contestataire ou opposition interne. Dans ce cas, les règles deviennent une façon d'imposer obéissance au pouvoir dominant et à la hiérarchie. De ce point de vue, la communauté *Ñetas* est traversée de relations de pouvoirs socialement définies, constituant un système d'autorité et de contrôle, qui s'il n'est pas l'État, n'en reste pas moins inscrit dans des formes de dominations. Un système d'ailleurs lui-même tellement codifié que l'on peut se demander si finalement ces groupes, que l'on aurait trop vite fait de qualifier d'informels, ne sont pas eux-mêmes très formels et formalistes.

Le processus d'écriture du *Liderato*, a permis à un personnage d'accumuler du pouvoir et du prestige Bebo. C'est lui qui en effet a organisé et dirigé les pèlerinages à Porto Rico. C'est aussi lui qui est au cœur du projet d'écriture qui lui donne le pouvoir de décider quoi inclure et quoi rejeter. C'est enfin grâce à l'écriture du *Liderato* que Bebo s'est imposé à la tête de la *Junta Central*. Pour le résumer ainsi, c'est lui qui a re-créé Carlos. Ce travail d'écriture des règles permet à Bebo de réaliser quatre actions d'autorité. Tout d'abord, de stabiliser les *Chapters Ñetas* et la nouvelle direction qui prend le pouvoir dans le milieu des années 1990 sous le nom de *Junta Central*. Ensuite, de disséminer une nouvelle version de l'identité *Ñeta* ainsi que d'imposer son pouvoir. Troisièmement, de convertir les membres à la nouvelle identité, plus politisée, du groupe et de les soumettre au pouvoir de la Junta. Enfin, de rivaliser avec d'autres versions de l'identité *Ñetas*, proposées notamment par le *Chapter* du Queens.

L'écriture du *Liderato* et des règles transforme jusqu'à la figure d'autorité et le rôle du leader. Jusqu'au milieu des années 1990, du fait de la grande hétérogénéité des *Chapter Ñetas*, un membre peut facilement changer de *Chapter* s'il est en conflit avec son leader. Le pouvoir de ce dernier ne s'étend qu'aux membres de son *Chapter*, qui peuvent par ailleurs à tout moment, et relativement facilement, le destituer. Mais, à partir du milieu des années 1990, du fait de la centralisation de *La Asociación*, les membres ne peuvent plus circuler entre les *Chapters* et tout conflit est réglé au niveau de la *Junta Central*, selon le même corps de règles. Par ailleurs, les procédures de destitutions deviennent plus complexes, ou du moins plus difficiles

à mettre en place, à mesure que les *Chapters* s'agrandissent démographiquement à partir de 1994-1995. Surtout, à partir de cette période, le processus d'initiation se formalise ainsi que le rôle du leader. C'est lui qui se charge désormais de l'éducation des *convivientes*. C'est aussi lui qui les initie en leur donnant à lire le *Liderato*. Le *Liderato* forme la substance partagée qui permet aux membres de se considérer comme parents et le texte d'histoire permet de créer une forme de « consanguinité du texte ». Ainsi dans cet amour filial qui se dessine à l'intérieur de *La Asociación*, la figure du président remplace la figure tutélaire de Carlos. Le président est à la fois celui qui donne accès à la fraternité et au lignage avec Carlos. Il est celui qui protège et aide les membres dans leur transformation. Mais c'est aussi celui sur lequel repose l'interprétation de la règle. À partir de l'écriture du *Liderato*, le leader devient une figure paternelle, c'est-à-dire que son autorité n'est pas seulement contractuelle et dépend aussi de sa parole. Sa légitimité provient de sa capacité à mobiliser l'amour de ceux qu'il domine et d'incarner la loi auprès d'eux. Mais ce qui fait la spécificité de ce rapport paternaliste, c'est le type de rapport de dépendance qui s'instaure auprès des personnes dominées. La figure du président est bien, sous certains aspects, celle du Pater. Le langage amoureux se déploie ainsi « sur le registre d'un lien pseudo-paternel ou filial » (Geffray 1995, 368) qui peut être inégalitaire. À ce titre, l'amour des *Ñetas* envers Carlos et *La Asociación* est « envisagé et valorisé comme un authentique trésor [...], prompt à devenir le vecteur d'une identité collective » (Geffray 1995, 370). Les *Ñetas* développent une forme d'esthétique collective autour de cet amour, qui est aussi une forme de contrôle et de domination affective. Il permet alors d'élaborer un discours occultant ces rapports de pouvoir tout en déployant des représentations collectives sur *La Asociación* fraternelle et aimante.

Enfin, deux points peuvent être soulignés. Tout d'abord, l'introduction de l'écriture accompagne un changement de régime d'action, où les *Ñetas* passent d'un *Street Corner gang* à une *Junta Central*. La prise d'écriture induit aussi la transformation de la figure d'autorité du leader et de la figure du sacrée de Carlos. Ainsi, dans la période précédant la *Junta Central*, chaque *Chapter* était libre d'imaginer, de conceptualiser et de raconter son propre récit de la vie de Carlos. Au contraire, la *Junta* impose un récit unique. Schématiquement, on passe donc d'un système d'adhésion horizontal à un système d'adhésion vertical. Dans un système horizontal, il y a une forme d'égalité entre les *Chapters* où chaque groupe, et même chaque individu, peut développer sa propre version de l'histoire de Carlos. Le lien entre Carlos et chaque *Chapter* est donc direct. Ce modèle, ou ce système, est cependant remplacé, lors de la création de la *Junta*, par un modèle plus vertical, où certains individus gagnent en autorité et en pouvoir et sont capables de s'imposer comme les seuls liens entre les membres et Carlos. Dans ce modèle, Carlos perd en accessibilité et la *Junta* établit des artefacts spécifiques (le *Liderato*) et, plus important encore, des médiateurs ou des impresarios (Bebo) entre les membres et Carlos. Se joue ici une transformation fondamentale dans la structure sociale et les formes d'autorité au sein des *Ñetas*.

Par ailleurs, l'écriture procède à une reconfiguration des relations de pouvoir entre les *Ñetas*. Bebo qui n'était en 1992 que le président d'un *Chapter* d'une quinzaine de personne, acquiert en quelques années le statut de secrétaire de la *Junta* et finalement de président. Le parcours de Bebo montre une redistribution des hiérarchies produites par « l'irruption de l'écriture ».

Les règles *Ñetas* sont ainsi des actes constitutifs qui mènent à la formation de cette communauté que sont les *Ñetas*. Elles forment une sorte de contrat social, de pacte, par lequel un groupe d'individus se soumet à l'autorité du président qui a le pouvoir de diriger la vie de la communauté ainsi fondée. Mais ces règles peuvent aussi procéder à l'exclusion, comme le montre l'exemple de P. T., ce jeune *Ñetas* new yorkais qui se verra exclure de *La Asociación* à l'été 2014. Marit Melhuus (2012, dans Goodale 2017, 117) souligne ainsi la fonction tri social (*sorting society*) qu'opère la loi, à savoir l'utilisation de la loi pour classer les personnes en catégories. Les systèmes légaux encodent des relations de pouvoirs asymétriques (Starr et Collier, 1989). La loi peut donc donner de la force au pouvoir, entraver ou contenir l'action et mettre des limites. Elle peut donc être restrictive, au même moment où elle est productive.

Conclusion : Une histoire intellectuelle du pouvoir et de la transformation

J'ai présenté ici trois approches de la loi – interprétative, idéaliste et hégémonique – qui m'ont permis de faire sens de la *prise* que les règles ont dans la vie *Ñetas*, pour paraphraser la formule de Malinowski (1922, 25) et exprimer la façon dont les règles affectent mais aussi concernent le plus intimement les *Ñetas*. Dans un premier temps, j'ai ainsi montré comment une approche interprétative nous permet d'envisager la façon dont la loi crée du sens, produit du savoir mais est aussi un récit de ce qui est vrai. Dans un deuxième temps, je me suis intéressé à la manière dont la loi pouvait être approchée de façon idéale, c'est-à-dire produisant une vision qui dans le cas des *Ñetas* invoque l'héritage d'un ancêtre héroïsé, Carlos. La loi construit alors les activités quotidiennes en référence à un ordre des choses supérieur et aspire à un idéal. Elle est alors saisie par une forme de transcendance et la figure de Carlos a pour fonction de créer un sentiment de continuité et de permanence. Enfin, dans un troisième temps, j'ai montré que la loi devait aussi être approché à la fois dans ce qu'elle encode comme relation de pouvoir et la façon dont elle est un outil de pouvoir.


J'ai essayé de comprendre quel type de pensée se met en action derrière la loi, même quand celle-ci ne s'applique pas exactement. Étudier le droit au-delà des cas de conflits, c'est à la fois se permettre de rendre compte d'une série de lieux – les histoires, les rumeurs mais aussi la prison, le ghetto- qui sont liés à ce dernier mais aussi de prendre le droit comme une façon de rendre compte du réel. Ainsi, les *normas* rendent compte d'une vision du *Monde Ñetas* et de son ordonnancement. Elles sont une manière de gérer les rapports sociaux autant qu'une expression du monde dans lequel ces rapports s'inscrivent.

Au lieu de se centrer sur l'une ou l'autre des approches, il me semble que faire sens de ce que la loi *Ñetas* est et fait, nécessite de faire tenir ensemble dans l'analyse ces trois points de vue. L'étude de la loi devient alors à la fois une histoire des idées et une description des pratiques. Cette histoire intellectuelle, couplée à une interrogation sur les pratiques permet de faire une large place aux individus impliqués dans les raisonnements autour de la loi.

Références


- Brotherton, David, et Luis Barrios.** 2004. *The Almighty Latin King and Queen Nation Street Politics and the Transformation of a New York City Gang*. New York: Columbia University Press.
- Davis, Donald Richard.** 2010. *The Spirit of Hindu Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford.** 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. London: Fontana.
- Geffray, Christian.** 1995. *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne: essai sur l'exploitation paternaliste*. Paris: Karthala.
- Goodale, Mark.** 2017. *Anthropology and Law: A Critical Introduction*. New York: New York University Press.
- Gould, Wesley L., et Michael Barkun.** 1970. *International Law and the Social Sciences*. Princeton Legacy Library. Princeton: Princeton University Press.
- Herrou, Adeline.** 2008. « Quand les moines taoïstes en Chine « se mettent en texte » » In Baptandier, Brigitte, et Giordana Charuty. *Du corps au texte: approches comparatives*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Jensen, Steffen, et Karl Hapal.** 2023. *Communal Intimacy and the Violence of Politics: Understanding the War on Drugs in Bagong Silang, Philippines*. Cornell Scholarship Online. Ithaca: Southeast Asia Program Publications.
- Greenhouse, Carol J., Barbara Yngvesson, et David M. Engel.** 1994. *Law and Community in Three American Towns*. Ithaca: Cornell University Press.
- Malinowski, Bronisław.** 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: G. Routledge and Sons.
- Melhuus, Marit.** 2012. *Problems of Conception: Issues of Law, Biotechnology, Individuals and Kinship*. New York: Berghahn Books.
- Merry, Sally Engle.** 1990. *Getting Justice and Getting Even: Legal Consciousness among Working-Class Americans*. Language and Legal Discourse. Chicago: University of Chicago Press.
- Pirie, Fernanda.** 2013. *The Anthropology of Law*. Clarendon Law Series. Oxford: Oxford University Press.
- Starr, June, et Jane Fishburne Collier.** 1989. *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Anthropology of Contemporary Issues. Ithaca: Cornell University Press.
- Steinberg, Jonny.** 2007. *The Number: One Man's Search for Identity in the Cape Underworld and Prison Gangs/Jonny Steinberg*. Reprinted. Johannesburg: Jonathan Ball.
- Whyte, William Foote.** 1955. *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Auteur

Martin Lamotte  Anthropologue, chargé de recherche au CNRS, et membre du Laboratoire d'Anthropologie Politique (EHES), Martin Lamotte travaille sur les structures criminelles aux États-Unis, en Amérique latine et en Europe.

martin.lamotte@cnrs.fr

Laboratoire d'Anthropologie Politique, Paris

Martin Lamotte  Anthropologist, CNRS research fellow and member of the Laboratoire d'Anthropologie Politique (EHES), Martin Lamotte works on criminal structures in the USA, Latin America and Europe.

martin.lamotte@cnrs.fr

Laboratoire d'Anthropologie Politique, Paris

IN THE SHADOW OF THE STATE

The Making of Garage Laws in Lagos

Laurent Fourchard

Abstract

The National Union of Road Transport workers (NURTW) is the main transport organization in Nigeria and has replaced local governments in most garages of the country. The NURTW exercises its authority in Lagos garages through its own set of rules, qualified here as garage laws. They aim at providing revenues for the union, for state institutions, for police bodies and at ordering motor parks and disciplining drivers. Based on observations and 80 interviews with unionists, the article looks at the ways these laws are implemented by unionists and *agberos* or local touts turned into union workers. Some rules depend on the authority of union chairmen but most of them are routinized and powerful mainly because they are co-produced by the union and state institutions. Understanding garage laws helps to move beyond visions reducing transport unions as mafia organizations and states in Africa as weak institutions unable to implement state laws.

Keywords: *union, laws, transport, Lagos, institutions, state*

Introduction

The National Union of Road Transport Workers (NURTW), created in 1978, has become the main organization regulating popular transport in Nigeria in the past four decades.¹ The economic crisis faced by the country in the early 1980s led the Federal Government to adopt the International Monetary Fund's (IMF) recommendations to drastically reduce state and local government expenditures and staff. Since then, state and local government authorities have outsourced the collection of taxes to a number of intermediary bodies including the NURTW which has replaced almost all local government authorities in most motor parks – also known as “garages” – in Nigeria. This has led to union members illegally collecting a range of different types of “taxes,” “fees” or “dues” from commercial drivers in motor parks, not all of which legal.²

¹ I wish to thank Djemila Zeneidi, the editors and the reviewers of the journal for their comments on the previous version of this article and Dennis Rodgers for his generous reading and considerable improvement of the last version.

² Indeed, even the whole process of outsourcing is somewhat dubious since according to the Second and the Fourth Republic constitutions adopted in 1979 and 1999, levying taxes in motor parks is the sole responsibility of local governments in Nigeria.

This has in turn allowed the NURTW to expand the power and the profits of its members (Fourchard 2023a).

Specialists and the public at large perceive the union as a criminal organization and a key player in patronage politics. Some union members are regularly involved in harassing and murdering political dissidents, in causing disorder and violence during faction fights, and in participating in electoral violence (Agbibo 2016, 2022; Fourchard 2011; Omobowale and Fayiga 2017). The union was used as a tool by different political parties contesting gubernatorial and presidential elections both during the Second Republic (1979–1983), and since the return of civilian rule in 1999 following a period of military dictatorship (Albert 2007; Agbibo 2018; Fourchard 2011). The public representation of the union seems to mirror everything that has gone wrong in Nigeria over the course of the past 40 years: violent patronage politics, everyday street corruption, the widespread extortion of citizens with the cooperation of the police.

If the workings of the union can be globally seen as fundamentally breaking the law, three other dimensions have generally been overlooked in the literature. First, the union has a legal side. It is an affiliate of the Nigeria Labour Congress (NLC), the umbrella trade union centre in the country, and is recognized as such by the federal government and the 36 states of the federation. Second, it has developed a powerful – and largely ignored – bureaucracy able to negotiate with state institutions about what it is authorized and what it is forbidden to do in motor parks. Third, the NURTW has over the past decades implemented its own set of rules regulating transport that are sometimes in violation of, and sometimes in agreement with, state laws. This article suggests that ultimately it is this “straddling” position between the legal and the illegal that is what has made the NURTW a powerful – albeit contested – organization in contemporary Nigeria.

More specifically, the NURTW can arguably be understood as a “twilight” institution, one that provides services *between* the state and the wider society, in a situation where relations of power and legitimacy are constantly being negotiated on the basis of day-to-day social encounters (Lund 2006, 676). The authority of the union might be termed “provisional”: it exercises an almost exclusive authority over workers in motor parks but this power is uncertain as it is granted illegally by the state and local government officials. This fluctuating position of authority between the state and the wider society needs to be explored empirically. The concept of twilight institutions proposes to rethink local political arenas where social relationships are not necessarily mediated by the state, and to explore concrete situations where state institutions have unequally permeated the urban social world (Fourchard 2023b). In this article, I particularly want to explore the everyday operations of the union, and especially the collection of revenues within the specific space in which the union operates (the motor park or garage), a subject rarely studied in its own right (see however Agbibo 2022; Cissokho and Stasik 2018; Fourchard 2023a, Stasik 2017). Several works see such transport organizations in Africa as working “outside the law.” In Cape Town, transport members act as a quasi-mafia and violate the law to produce forms of governance in conditions of extreme precariousness (Bähre 2014). Minibus transporters in Nairobi perceived as “thugs” (Mutongi 2006) operating “outside the law” in association with militia groups that provide security in exchange for “taxes” (Rasmussen 2012). In Uganda, public transport is dominated by a coercive and

extractive “mafia” supported by elite political and economic interests (Goodfellow 2017). In Nigeria, the NURTW is seen as a mafia and its main agents as delinquents (Agbibo 2022). I suggest that there is more to understanding the porous border between the legal and the illegal in these organizations, as well as the ways in which they produce and implement their own rules to govern their space.

Even if from a formal legal point of view, there is no doubt that the NURTW unlawfully levies fees in motor parks, NURTW members should not necessarily be seen as outlaws; the Nigerian government also creates illegal institutions.³ Rather, the spaces where the NURTW operates need to be understood on the basis of the organization’s own sets of unwritten rules through which they exercise their authority. These rules are here qualified as “garage laws.” Among the many approaches to defining the concept of law (Pirie 2013, 2–13), I choose to use a loose and non-state-oriented definition of the law as “a rule used to order the way in which a society behaves.”⁴ In Yoruba, the dominant language spoken in Lagos, there is no distinction between rules and laws. *Ofin* refers indistinctly to “rules,” “regulations,” or “laws.” *Ofin gareji* are “garage rules” or “garage laws:” both terms are used interchangeably in the article. I distinguish, however, “garage laws” from formal state laws produced by government or enshrined in the constitution.

Rules aim at ordering motor parks and disciplining drivers; they are used to resolve conflicts between actors and to allow traffic to flow smoothly. They are enforced daily by union agents whose authority is most of the time restricted to the specific space of motor parks. These rules are produced by the union or else in co-production with state institutions. Co-production does not mean that there is a general agreement between the union, the state, local governments, or the police. Instead, the production of garage laws is highly dependent on a web of relationships with high-ranking politicians at the state and local government level and various police bodies. The NURTW could at the same time break or implement state laws or enforce its own body of rules produced with the support or against the opposition of state institutions.

Understanding garage laws helps us to move beyond a normative, binary vision reducing states in the global South, especially in Africa, to weak states or institutions unable to implement state law, and thereby enable the concomitant rise of informal actors. Union members are not proper informal actors; the label obscures the routine relationships between them and various state institutions, as well as the capacity of union members to mimic state imaginaries and legal repertoires. State delegation of transport authority to organizations might perhaps better be seen as “informality from above,” a deliberate mode of state action on urban space, which materializes primarily through the state’s fluid and arbitrary conceptualization of legality and legitimacy (Roy 2009). But such an analysis transforms the state, or some of its parts, into an “informalized entity” (Roy 2009, 76). In the process, a particular state department or

³ As an example, in Lagos, 37 Local Council Development Areas are illegal since the 1999 Constitution forbade the creation of new local governments, yet they function in the same way as the 20 recognized ones (Fourchard 2021).

⁴ The Cambridge dictionary specifies “a rule usually made by a government.” The “usually” is contestable especially in the former colonial world where legal scholars have rightly insisted on the plurality and coexistence of legal orders shaping the social world (Pirie 2013).

a specific situation are reinterpreted as the manifestations of an ontological essence of the state. Similarly, a “generalized informal functioning” of the state does not help to understand moments of capture or formalization of social institutions by the state common in Nigeria and other post-colonial state formation. Social institutions play a more or less important role in the configuration of power in local political arenas without any predetermined direction: their twilight character rules out the temptation to assign them an ultimate purpose (Lund 2006).

Most existing research looks at the union from the outside, from the point of view of drivers, politicians, or journalists. My research looks at the NURTW from within. It is based on 80 interviews realized in January 2018, January 2020, and between January and April 2023, mainly with union members, as well as several months of observation in four different motor parks in Lagos (Bariga, Obalende, Oshodi, Oyingbo).⁵ For the interviews, I benefitted from the assistance of two excellent master students from the University of Lagos, Joseph Omobolanle Akinniyi in 2020 and Abulazeez Kayode Sikiru in 2023, who also translated some of the interviews from Yoruba to English. Being a white male elder professor in a European University gave me several advantages. As my assistant Abulazeez noted, unionists were either proud or happy to discuss with someone who appeared privileged in their eyes. The idea that a French professor could have an interest in their world was met first with surprise and thereafter with a wish to let me understand their world. Trust was gradually built with repeated visits to unionists in specific motor parks. Union members are men aged between 50 and 80 years old, who have families, do not have university education, and are from subaltern classes. Being a middle-aged father myself helped reduced the gap between me and most of them, and facilitated my access to the fieldwork.

Unionists who were initially suspicious were eventually welcoming and generously shared their time and knowledge with us. There is a generalized mistrust of external observers within the middle and top leadership of the NURTW, probably to avoid criticism of the union that might further damage its already bad reputation. Formal research authorization granted by the NURTW secretariat in 2020 and 2023, however, gave us the possibility to conduct interviews with unionists. While top leaders often reproduced a normative discourse, lower-level union members working in garages were less reluctant to explain their routine, their relations with drivers, tax collectors, government officials, and police officers.⁶ Spending several months observing the functioning of the motor parks also helped to reveal situations that would not have been obvious though interviewing only. From 2020 onward, I also decided to collect biographies of local leaders to understand the importance of individual trajectories in the making of union rules and the building of authority in specific motor parks.

The first part of this article explores the provisional authority of the NURTW in the motor parks of Lagos. The second one looks at the ability of the NURTW to impose its routinized body of rules through the Executive committee (Exco), the governing union body, with the assistance of *agberos*, local touts turned union workers. The third section analyses the ways motor parks are ordered and regulated. It looks in particular at three chairmen in three different motor parks, and the ways they exercise their authority reflecting the situated nature

⁵ These different bouts of fieldwork are part of a larger trajectory of 23 years of research in Nigeria, including several years of residence between Lagos and Ibadan.

⁶ To protect their identity and privacy, I do not use the real names of my interviewees in this article.

of garage laws. The last section delves into the protection provided by union leaders to drivers against the power of the police, but also how NURTW Exco members break the law in cooperation with police officers to maintain the flow of business and to discipline drivers.

The Provisional Authority of the NURTW

The NURTW is a union, a bureaucratic organization, and a political syndicate. The NURTW defends the interests of its members, regulates the economy of popular transport,⁷ and supports local politicians. The NURTW is first and foremost an affiliate of the Nigerian Labour Congress (NLC), established by decree in 1978 as the sole national trade union prior to the return of a new civilian regime (1979–1983). While the merger of previously rival unions was a strategy for enhancing state control, a new radical leadership ensured continued union autonomy and militancy with repeated confrontation with the state (Beckman and Lukman 2010, 17–18). The NURTW was not part of this radical opposition, however. While the union participated in several campaigns against the attempts by federal government to reduce state subsidies to the national petroleum market, the NURTW has, unlike most NLC union affiliates, a poor or no record of organizing strikes to increase minimum wages or to oppose privatization. However, as transport road workers joining the NURTW were offered zero-interest loans to buy their minibuses, the NURTW soon became popular among many drivers when it was launched in Lagos in 1978 as an alternative to an established transport union that defended the interest of bus owners (the Road Transport Employers Association of Nigeria, RTEAN). The NURTW had moreover initially defended the rights of some of its members relating to pensions or invalidity benefits. This original union mandate does not seem to exist anymore today. Minibus drivers are not automatically allowed to be members of the union but are selectively co-opted by established union members from motor parks. The NURTW is thus not a union of wage workers nor of drivers, but mainly made up of former drivers or former “tax collectors” making a living from the revenues of their capital (they are often owners of minibuses), from their labour (some still drive their buses), and from motor park revenues. As unionists, they defend their interests and very minimally the interests of the drivers working under their authority.

Secondly, the NURTW has become a powerful bureaucratic organization over the past four decades due to the privatization of transport linked to the dramatic expansion of Lagos – which grew from a population of 1.3 million in 1970 to around 15 million in 2023 – and the need for new and expanded routes. The NURTW was born with the deregulation of the economy and the transport sector imposed by the IMF. The 1980s and 1990s represented, for most cities in the country, the definitive decline of former municipal and state-owned transport (buses and trains), and the rise of a network of private owners of minibuses, motor-cycles, and tricycles. With the shrinking of the bureaucratic state, local governments transferred their responsibility of collecting taxes to the union, making it a new player in motor

⁷ I do not use the expressions “informal” or “paratransit” transports, but rather “popular” transport as the drivers and passengers using these in Lagos belong to popular classes and participate in a popular economy (on this point, see Stasik 2018).

parks. The NURTW grip over the latter was reinforced with the return of a civilian regime in 1999: collection of revenues, despite being illegal, became systemic. The NURTW not only confronted the neo-liberal turn of the country, but it has also largely benefited from the deregulation of motor parks (Fourchard 2023a). The development of a full array of intermediate positions within the union, known as the Executive Committee (Exco), helped to expand the profit of the union as a whole.⁸ 80 % of passengers in Lagos are carried by their networks of minibuses. It is thus *the* key economic organization of the largest metropolis in the African continent.

Thirdly, the union has deep connections with political parties. This process started before the Second Republic (1979–1983) in Lagos as the capital was the seat of two rival powers: the federal government and the National Party of Nigeria (NPN) on the one hand, and the governor of Lagos state and his United Party of Nigeria (UPN) on the other hand. The NPN decided to gain the support of NURTW members with the help of a southwestern businessman, Moshood Abiola, who became the principal sponsor of NURTW loans for minibus drivers (Albert 2007, 129–130). NURTW members took over – often violently – the control of different motor parks during the Second Republic and in the following two decades of military rule (1983–1999). The end of military rule in 1998 and the return of democracy enhanced the political role of the NURTW, but the union leadership also needed to support the governor in exercise to maintain their authority over motor parks.

The union leader's authority depended highly on their personal relationships with governors. Alhaji Musiliu Akinsanya, alias MC Oluomo, chairman of the NURTW Lagos state chapter, has become one of the best-known public figure in Nigeria in the last ten years. He is a close ally of Bola Tinubu, the governor of Lagos state (1999–2007), the founding father of the major political party in South Western Nigeria, the All-Progressives Congress (APC), a party which won federal power in 2015. In April 2023, Tinubu was elected president of Nigeria, with the active support of MC Oluomo, who himself recognizes that he was successfully elected as Lagos state chairman in 2019 because of his loyalty to Tinubu. This proximity with political power gives union leaders the possibility to infringe the law. Oluomo has never been arrested despite the regular press reports against his men's involvement in deadly clashes against hostile factions. Similar cases are found elsewhere in Nigeria (Fourchard 2021). The support of governors gives NURTW leaders the possibility to be involved in criminal actions without the risk of being arrested, jailed, or convicted by the justice system.

The NURTW's twilight character is shaped by this illegal and partisan dimension. Its political affiliation with governors gives the NURTW a provisional authority over the motor parks as governments could suspend the operations of the union at any moment. Governors could declare their activities as illegal when they want to either stop their operations or decide to absorb the union network into the state machinery. In Oyo state, the new governor, Seyi Makinde (People's Democratic Party, PDP, the main opposition at the federal level) banned the union in 2019 for one year, before deciding to replace it with an NURTW faction loyal to the PDP, operating under the authority of the Oyo state minister of transport (Inter-

⁸ The number of unionists working in Lagos garages is unknown but there are more than 10000 of them as there are thousands of motor parks in Lagos.

views with several branch chairman in Ibadan, February 2023). In Lagos, the NURTW has always supported the party in power (APC) and has operated in motor parks almost continuously. In April 2022, the NURTW Lagos state chapter was disbanded after a conflict with the union headquarter in Abuja. The Lagos state governor Sanwo-Olu decided to create the Lagos state transportation parks and garages management (LASPGM) organization, and to appoint MC Oluomo as its chairman under the authority of the Lagos state Department of Transport. Members of the LASPGM are all former unionists; the governor needed to strengthen the loyalties between NURTW networks and the government one year before the gubernatorial and presidential election of 2023.

Despite officially working for the Lagos state, however, NURTW agents still maintain their own garage laws. The power that comes from their closeness with government grants the union an almost exclusive authority over the motor parks they control as the union collect “fees” and “dues” from drivers. The two terms carry different meanings. The NURTW is in a typical straddling position (Bayart 1989), which implies a dual involvement in perceiving taxes or fees meant for public authorities (local governments and, since 2022, state government), and dues meant for the union. The general rules are based on unwritten arrangements between union leaders and government officials on the one hand, and official “tickets” issued by the local government (LG) and “sold” in motor parks by union members on the other hand (Fourchard 2021, 187). As the finance secretary of a NURTW branch controlling Oshodi garage explained during an interview in January 2020:

We get the booklet from the local government who delivers it to the treasurer or the secretary of the branch; the units get the booklet from the branch. The number of booklets given to each unit depends on the capacity (the number of buses) in each unit. One unit gets one to four booklets (of 100 tickets by booklet). When we have sold all the tickets, our branch does monthly remitting to the LG.

This kind of arrangement is the norm in most motor parks in Lagos, to the extent that it has become the rule: LG tickets are collected by union branch chairmen and once the tickets are “sold out,” the revenues is sent back to the local government. Since 2022, LG tickets have been replaced by state tickets taken by union branch chairmen who remit the money to the Lagos state administration every month. In Nigeria, then, the question is not that the state law is not implemented but rather that it is voluntarily “suspended” (Dewey 2018) after a while, in order to allow for the generation of financial or political resources for the major actors who make their own rules once the law is suspended. The state law is suspended on both sides, as local and state governments illegally delegate on the union the power to levy taxes on their behalf (and tacitly allow them to then levy dues for themselves afterwards). This illegal practice is routinized and recognized by both government officials and by union members. LG tickets – and now state tickets – project an official basis for the union to work in motor parks. Taxes for the governments are collected in the first hour of the morning at the same time as tickets for the union which have to be paid by drivers when they start their day.

Once local or state government tickets are “sold,” the real business starts. For every supplementary bus load, the driver has to pay “dues” to the union. The amount depends on the

type of vehicle, on the route, on the distance, on the transport fare paid by passengers, on the time of the day and the weather. The union takes a percentage of the total sum of transport fees for each departure. The most common fare in Lagos for a *danfo* (minibus) able to carry 14 paying passengers is the fare of one or two passengers (100 or 200 Nairas). A driver who stops ten times a day in a motor park has to pay ten times.

Local union leaders explain that the money raised from each trip constitute “dues.” This vocabulary has no link to its initial meanings when it was introduced after independence in 1960. All industrial unions in the country then derived their income from dues paid by workers to establish welfare services for union members and to stabilize the labor unions’ revenue streams (Olukoshi and Aremu 1988, 102). NURTW union leaders have radically transformed this original meaning. Dues are collected from transport drivers whether they are union members or not. What is referred as “dues” are actually very different. From the point of view of drivers and passengers, these are in fact considered as extortion or theft (Agbibo 2018, 2022; Fourchard 2021), as they are not related to any right or promise of service on the part of the driver (Varese 2014). As motor park attendants – known as *agberos* – use or threaten to use violence to collect dues from recalcitrant drivers, their daily action makes the union look like a “criminal racket organization” or a “transport mafia” (Agbibo 2022, 145–169). There is a form of protection that the union provides to the drivers, however, which questions the qualification of “extortion.” Before this, however, let us now explore the ways in which the union has set up an internal body of rules within motor parks.

The Garage Laws

Like the Nigerian state, the union is hierarchical: a unit operates under the authority of a branch that is under the authority of the state chapter, referred to in Nigeria as the “secretariat.” A unit, like a branch, is governed by an “executive committee” (Exco), generally composed of a chairman, a secretary, and a treasurer – but which can include as many as 15 members (vice chairman, organizing secretary, financial secretary, trustee, auditor, etc.). All are members of the NURTW. Top Exco members negotiate arrangements with officials, implement internal rules to police the drivers and union members, and supervise the collection of “dues” by park attendants – known as *agberos* in Yoruba – daily.

The NURTW provides a set of regulations that help police the world of transport in order to ease social relationships and enable the business to operate smoothly. Union members discourse is embedded in a rhetoric of law and order. One secretary in Obalande mentions: “the normal business of the executive is to take care of the park, the sanitation of the park, to coordinate it, to ensure orderliness, to keep law and order. That’s the business of the Exco.” Some rules emanate from the police or the government while others originate from the union itself: together they constitute the *ofin gareji*, the garage laws. The police and Departments of Transport in many states delegate to the NURTW part of their functions. Unlike in the 1980s, when a bus owner could start a business without much administration, today the registration of a motorcycle, a tricycle, or a minibus and their drivers is compulsory. In the process the local Exco adds a union registration fee to the state registration fee (6000 Naira a

year in one motor park in Lagos in 2020). Drivers are allowed to work once they have a sticker and an ID number delivered by the state transport department. Being registered in a motor park is a requirement imposed by the police on the union to help them to trace potential criminals. In addition, minibus and taxi owners have to paint their vehicle in an official colour required by the state as a way to dissociate commercially registered vehicles from clandestine taxis. The impressive number of commercial vehicles sporting official colors in Lagos and other states illustrate the extent to which this rule is implemented by the union.

Beyond this rhetoric of order, the most important rule fixed by the union is to set a “weekly target” for each union unit, which is calculated by Exco leaders on the basis of managerial rationality (Fourchard 2023a). This calculation is generally set by Exco branches:

The branch Exco fixes what is referred to as an appropriate amount of money to be paid by each unit. They say that if a unit does not pay the appropriate amount, they can receive a visit from the branch Exco. They observe and make calculations on the amount supposed to be made in a day. The size of the unit determines the amount demanded to be paid to the branch.

(Interview with one unit secretary in Obalande, January 2020)

The revenue collected in the unit is remitted each week to the branch according to a fixed percentage (70 % for the unit, 30 % for the branch). The number of *agbero* and Exco members working for the union in a unit thus depends on the number of commercial vehicles passing through a motor park, and of the extent of activity, as well as the efficient management, and the profitability of the motor park. In small units there are just one or two *agberos* and the chairman himself collecting dues. In larger motor parks like in Obalande, a central transport hub connecting Lagos Island, the historical commercial centre of the city, with the mainland where a majority of Lagosians live, there are two branches and 30 units, and each unit has an Exco of between 10 to 20 members, meaning that there is a total of between 300 and 600 Exco members collecting dues in this motor park.

The weekly target fixed for each motor park is not only based on a managerial calculation but is also shaped by the relations with upper-echelon patrons from the secretariat. As the state-level chairman of NURTW, MC Oluomo can for example decide to release the financial pressure on some branches (for instance in Oshodi, where he has many followers), and accentuate it in parks which do not bring enough revenues to the secretariat (Fourchard 2023a). This means that at the bottom, *agberos* come under pressure to meet targets.

Take Bruce, for example, who works as an *agbero* in Obalande. He has spent all his adult life in this role in the same NURTW unit. He started in 1997, as an assistant minibus driver, known as conductor for six years, before becoming a motor park attendant around 2003. In 2022, he was promoted to the unit “organizing secretary.” People call him “king of the boys” because he has six *agberos* working under him, but despite his long loyalty to the union he still occupies one of the lowest positions in the union which does not bring him much revenue:

I started this work with other people, but they are no longer here because they cannot endure. It is not every day that you will see money in this work. Especially during raining season or

when Task force are doing general raiding. When such raiding is going on, driver will just go and park and that will affect us as union member. Under Tinubu, when I work from morning till 6 pm, I could remit about 45 000 a day. But now, hardly do I make 15 000 and for me to even make that 15 000 I will have to put more effort. (Interview with a parking attendant in Obalande, January 2020)

The weekly target fixed by branch Exco members is transformed by unit Exco members into a daily target for *agberos*. These have radically worsened their working conditions and their revenues over time. In the 1970s and early 1980s, some *agberos* worked for the emerging NURTW, others were independent. They lived from commissions and could even realistically aspire to acquire their own vehicles and become bus owners themselves (Okpara 1988, 327, 334). When the NURTW seized control of motor parks, *agberos* became dependent on the union and the rules that it fixed. Hassan, for example, working in a next-door unit to Bruce's, has collected revenues for ten years, but cannot pay school fees for his three children. Akim in Ibadan works long 12-hour days but only brings in a very small revenue to his family, moreover very irregularly (Kassanda 2020). Very few *agberos* are as successful as MC Oluomo. Most of them have no opportunities to climb the union ladders and remain trapped in the lowest ranks of the union.

The work of *agberos* is contested. Union leaders are aware of the poor legal status of their workers and try to make them act like "officials." The word *agbero* originally meant someone who tries to attract passengers to a particular bus by announcing the route. Today, however, the term has become synonymous with "tout" or "area boy" (street corner delinquent who frequently engage in low-level mugging and extortion), thereby associating the role with violence. Indeed, *agberos* are often confused with "area boys" in the media because they come from the same world: they are young unemployed men, school leavers, poorly educated, and some of them belonging to local criminal groups. As such, they can be seen as members of a growing urban lumpenproletariat that has become more common with the structural adjustment programmes implemented in Nigeria since the mid-1980s (Momoh 2000).

Because of the stigma associated to the word *agbero*, many union leaders have banned its use: "*Agbero* is an embarrassing word, a derogatory word. *Agbero* is just like an area boy and so we don't allow the use of that term" (Interview with a branch secretary in Obalande, January 2020). For Bruce, the parking attendant from Obalande, "*agberos* are those who fight, those who snatch phones, pick pockets. Those who collect by force, so we want to separate ourselves from that word" (Interview with a parking attendant in Obalande, January 2020). In Bariga, unionists have similarly banned the use of the word: "The public still call our members *agberos* because they see us as touts, but we are not. We are family men, we have wives, and our children are in school, we are living fine" (Interviews with several Bariga Exco members in Bariga, January 2020).

As NURTW members want to distance themselves from a word associated with violence, extortion, and illegality, *agberos* are increasingly called "field workers" or "parking attendants" – but not "tax collectors" as their revenue function is known to be illegal by politically aware union leaders. The NURTW union bureaucracy has moreover spent a lot of efforts to make *agberos* act and seem official. NURTW ID cards, and green and white uniforms – the

colors of the national flag – have been introduced to distinguish “patriotic union workers” from area boys claiming to be union members. The attempt to decriminalize *agbero* verbally and visually has not been very effective, however. Uniforms are far from systematically used, as *agberos* have to buy them from their own revenues, and following the absorption of the NURTW network by the LASPGM in 2022, they abandoned their ID cards in favor of a LASPGM ID cards. Journalists, academics, and the broader public moreover continue to frequently criticize *agberos* and their daily collection of dues and fees from drivers, accusing them of working for themselves and threatening respected citizens. Motor parks rules and the institutions backing *agberos* are, however, arguably underestimated in this critique, as the next section explores.

Ordering Motor Parks

If imposing a form of taxation, disciplining drivers, and utilizing a consistent rhetoric of law and order are common to most motor parks, many other rules are more situational. These depend on the power relationships at play in motor parks and on the social networks of Exco chairmen. The three union chairmen briefly presented here reveal different ways to negotiate union rules in cooperation or in competition with state institutional actors. Considering the trajectory of these unionists helps us to understand the situated nature of garage laws and the ways they affect the everyday working of motor parks in more than just an extortive manner.

The first is Mehdy, who is the chairman of a unit in Obalande. He is a political leader. He became involved in politics with the return to democracy in 1999, when he was in his twenties. Since then, he has been loyal to the dominant political party in power (APC) in Lagos state. In 2012, he was appointed by the APC to run a new unit in Obalande. Mehdy is articulate – he went to school – and at 47 years he is young to be the chairman of a 50-bus unit. It is quite unusual to occupy this position without being a long-time union member.

Mehdy knows that he owes his position to APC. Unlike the other members, he does not come from the motor park world. He is the only chairman who we interviewed to openly recognize that disciplining drivers represents a difficult task: “you must know how to drive, you must know how to talk to your people, how to lead fellow drivers. If you can control five drivers, you can work in a psychiatric hospital” (Interview with a unit chairman in Obalande, January 2020). But Mehdy has important political connections with some upper members of the party in the state, and also said that: “as a member of APC you can go to police station, you can enter anywhere. If you get there and they are not listening to you, we have people we will call. Our contact will call their bosses.” His connections are critical in this part of Lagos to deal with military officers:

The problem we are facing in this Obalande is that there are different police and army around and every one of them have buses now. Military drivers work without paying the necessary dues. That is why we went to the Barracks to get their assistance and [ask that the] military police officers work with us. Some soldiers will put their uniform to drive which is illegal, so

these are the people the military police arrest: they are trespassing the law. (Interview with a unit chairman in Obalande, January 2020)

In other words, military drivers illegally use their uniform to escape the illegal dues requested by the union, and Mehdy negotiated with the next-door barrack military officers to obtain that military drivers pay their dues. This was possible because of his political capital, and while he had a weak legitimacy in the world of the drivers, due to the fact that he had no experience in this role, his capacity to negotiate this rule with military and police officers to avoid revenues loss for the union made him a respected chairman. The case also reveals the capacity of union rules to be imposed onto other powerful institutions such as the army.

Shehu is the opposite type of chairman. He does not come from the political world but he is a long-time unionist. He is the chairman of a branch located in Oshodi, the largest motor park in Lagos, with several branches and thousands of minibuses. Under his branch there are 20 units, and each unit has between 25 and 30 buses. Shehu started off as bus conductor before becoming a driver. He then joined the union as a park attendant 30 years ago. He was promoted to treasurer, vice-chairman, and has been chairman of his branch for the past seven years. He claimed to have started his career before MC Oluomo who worked on the opposite side of Oshodi. He is a respected man in the area; during our interview, somebody came to greet him every five minutes, bowing or getting down on their knees, both of which are signs of respect in the Yoruba world. Shehu represents the dreams of social ascension of young men stuck in precariousness (Grassin 2022, 278). He knows Oluomo personally. This has helped his branch to benefit from preferential treatment: “Since the appointment of MC Oluomo as state chairman, our branch Exco in Oshodi is not giving [us] too high a target. It used to be higher before. Now Branch chairman gives MC money and MC gives them back some money” (Interview with a branch chairman in Oshodi, January 2020). The lower the target is, the more money remains in Exco’s hands.

All Exco chairmen, at whatever level, have in mind to meet their weekly target. To work efficiently at the unit or branch level, they have to implement a daily discipline over their drivers with respect to the parking of vehicles, waiting time and departure, the organization of routes, and tickets fares for passengers. Buses belonging to Exco members can jump the queue over ordinary members in order to increase the profit of their owner. During our discussion with Shehu, there was a fight over a queue in the motor park between him and his secretary. The secretary was complaining that the position of his driver in the queue was taken over by another driver whose bus belonged to Shehu. “As the chairman and as a boss, my car comes first,” Shehu declared to his secretary, who ended up having to accept this. As these rules are not fixed nor written, however, there is always some possibility to go around or ignore them. Rules depend very much on the capacity of the chairman to impose his authority onto the others without being contested. In this case, Shehu benefitted from his legitimacy as a long-established and respected unionist connected to MC Oluomo, which allowed him to use union rules for his own benefits without being challenged by other Exco members.

This is not always the case, however. The authority of a chairman can be challenged. One dramatic case occurred in a unit in Oyingbo’s motor park. Its chairman had been in power

for the past 29 years. According to other Exco members, he was exercising his authority abusively, refusing to hold elections and using magical power – referred to as *juju* – and his direct connections with the NURTW secretariat in order to dominate (Discussion with Exco members of a unit in Oyingbo, January 2020). He was moreover applying union rules haphazardly: “The chairman does not redistribute the money to the workers in the unit: he only gives us a 1 000-Naira food allowance a day.” Exco members complained to the NURTW secretariat, but while waiting for a decision, they agreed to a practical solution, namely to reduce the Exco to seven members, one member for each day of the week. Unlike in other large motor parks of Lagos each Exco member keep the money they collected for himself. The chairman lost his legitimacy in the process and his survival depended entirely on his connection to the secretariat. The lack of consistently applied rules however has even more dramatic consequences when drivers must face the power of the police.

Disciplining Drivers

How the union deals with the police is a sensitive issue. Observations in motor parks where street police officers came on a regular basis, as well as interviews with unionists revealed the existence of a highly unstable relationship between police officers and unionists. To a certain extent, drivers, *agberos*, and Exco members can be said to have common economic interests to defend, while the police compete with them for the extraction of revenues from motor parks.

Each motor park that we visited in Lagos gives a regular contribution to patrolling police officers, as well as to nearby police stations, and to various higher-level police bodies. The daily amount is referred to as “*owo security*” and varies from one motor park to another. It is very common for a unit to pay around 1 000–2 000 Nairas to different police bodies in a week, including for example to the LASTMA (Lagos State Traffic Management Authority), the Lagos State Environmental Task Force, the Vehicle Inspection Office (VIO), or the Special Anti-Robbery Squad (SARS). If this “fee” does not bring any immediate service, all Exco members that we interviewed suggested that providing regular sums of money to the police gives bargaining power to the NURTW as official fines are turned into smaller bribes. One example was provided by the secretary of a unit in Obalande:

We give 5 000 Naira weekly to the Task Force. The Lagos task force takes our drivers to Lagos State office of the Task Force which is not the nearby police station. There, our drivers have to meet the chairman of the Task Force. And instead of paying 70 000 Nairas they pay, because of our relationships, 25 000 Naira. Drivers who are not part of the union do not have this power to bargain. (Interview with the secretary of a unit in Obalande, January 2020)

Unionists negotiate the protection of the drivers through regular face-to-face bribing encounters with police officers. While we were chatting with some unionists in Obalande, two police officers passed by on foot, with their guns prominently displayed. They stopped, joked with unionists, and were eventually given 1 000 Naira each for their “visit.” Aside from such

episodic gifts, the unit also pays a monthly visit to the Task Force and the Divisional Police officer (DPO) located nearby. For the secretary, it is important that the DPO acknowledges the work of the union operating around. Good relationships with the DPO help negotiations on ground. This double bribe (to the police command and street policemen) is summed up by the unit secretary as: “we have to settle them in the office and we have to settle them in the street” (Interview with a branch chairman in Oshodi, January 2020). This co-produced illegal rule is found in all motor parks in Lagos.

In Oshodi, Shehu the chairman explained that there are two police stations in his area (Ilupeju and Mosafejo). His Exco holds regular meetings with the DPO of both. This helps to ensure that his branch has their support. If his *agberos* are fighting with area boys trying to perturb the running of the motor park, unionists call the DPO, who in turn calls police agents to “resolve conflicts” – in their own words – which effectively means arresting the area boys. Likewise, the unit receives regular visits from the NPF, the Task force, the SARS. Indeed, once during an interview, a SARS police officer came by and revealed the reciprocal familiarity between the police officer and the unit union chairman. The chairman said to him: “*Oye ko wa ni office*” (you should be in office). The SARS officer replied “*Ita ni owo wa*”, which literally means “there is money outside.” Beyond the joke, however, the chairman knew very well that he has little wriggle room to escape police demands. In the most organized and prosperous motor parks, relationships with the police are therefore routinized. Indeed, in Shehu’s branch, a “Task Force committee” composed of senior union leaders helps to secure the release of impounded vehicles by law enforcement forces or to reduce the price of fines for arrested drivers. This reflects the institutionalized will of union members to bribe police officers in order to maintain a certain stability in a very uncertain world (Blundo and de Sardan 2007, 91; Grassin 2022, 390).

The level of protection provided to drivers by the union is important: when rules are not operational, the economic survival and even the lives of drivers can be in danger. In Oyingbo motor park, the conflict between the chairman and Exco members made it unable to “settle with the police.” As a result, in 2019 when one of the drivers of a unit was unable to pay the 40000 Naira fine, he went to jail for 4 years (Discussion with Exco members in a unit in Oyingbo, January 2020). When the tacit rule to provide regular revenues to the police is not obeyed, the state law is harshly implemented, at the expenses of drivers.

In other words, contrarily to what is often said, revenues collected from drivers are not just simple extortion; the union gives assistance to drivers by reducing the level of uncertainty among drivers facing police abuse. The bargaining power of the union depends on the capacity of local Excos to redistribute parts of motor park revenues to police officers. At the same time, the risk that drivers are arrested by the police and the relative power of union members to negotiate their release from police stations also contributes to disciplining them, something that is perhaps most evident in the way that union members keep repeating to drivers that they need to respect traffic laws in order to avoid being arrested by the police.

Conclusion

Understanding the ways garage laws are made, implemented, and contested helps us to move beyond seen the NURTW as only acting outside the law. Instead, it enables to take into account how union members navigate the “grey zone” between the legal and the illegal to expand their power and profits, but also to impose a sense of order and predictability. The NURTW has a legal side because of its affiliation to the NLC, and because over time it has acquired central regulating functions in motor parks and in popular transport in general. The bureaucratic organization, the uniforms, the ID cards, the rhetoric of law and order can all be understood as an attempt to mimic the state bureaucratic and legal apparatus.

At the same time, it should not just be considered the legal side of a criminal organization, as this legality helps to build the union’s legitimacy. Similarly, if at first glance, dues collected from the drivers might be seen as forms of illegal extortion or racketeering, they bring some form of protection against police rackets. Secondly, paying commissions to transport associations is common in many Africa’s cities, and often seen as an exchange of services (Cis-sokho 2016; Stasik 2018). Thirdly, when drivers, passengers, journalists, and political parties contest garage laws, critiques tend to over-concentrate on *agberos*, who are stereotypically represented as archetypical outlaw figures. Yet, they can also be seen as the subaltern members of the garage law system, who implement it for the benefit of union members, bureaucrats, politicians, and law enforcements agents, who all have a common interest in this revenue-generating system.

The NURTW has been able to impose its rules because it has become the only authority regulating the economy of popular transport in most of Nigeria. It has been able to impose its laws on the external world by becoming the central and unique authority between state institutions and the mass of motor park workers. The union redistributes the revenues generated from motor parks to various state institutions including the Police in order to ease relationships and enable business to continue. The recent formal absorption of NURTW networks within the Lagos state Department of Transport has not radically changed garage rules. Indeed, quite uniquely, the NURTW can now be said to collect taxes for the state, which has subsequently declared them in its annual budget. Rather, this last episode shows instead the porosity of the frontier between state and non-state actors, state laws and garage laws. In other words, garage laws are co-produced by the NURTW and state institutions, and it is this co-production of the law that makes the union so powerful and even popular, insofar as even if the NURTW is contested by journalists, academics, and segments of wider society, they are rarely challenged in the motor parks themselves.

References

- Agbibo, Daniel E.** 2022. *They Eat our Sweat, Transport Labor, Corruption and Everyday Survival in Urban Nigeria*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198861546.001.0001>.
- Agbibo, Daniel E.** 2018. “Informal Urban Governance and Predatory Politics in Africa: The Role of Motor-park Touts in Lagos.” *African Affairs* 117 (466): 62–82. <https://doi.org/10.1093/afraf/adx052>.

- Albert, Isaac Olawale.** 2007. "Between the State and Transport Unions: NURTW and the Politics of Managing Public Motor Parks in Ibadan and Lagos, Nigeria". In *Gouverner les villes d'Afrique: État, gouvernement local et acteurs privés*, edited by Laurent Fourchard, 131–144. Paris: Karthala.
- Bähre, E.** 2014. "A Trickle-up Economy: Mutuality, Freedom and Violence in Cape Town's Taxi Associations." *Africa* 84 (4): 576–594. <https://doi.org/10.1017/S000197201400045X>.
- Bayart, Jean-François.** 1989. *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris: Fayard.
- Beckman, Björn, and Salihu Lukman.** 2010. "The Failure of Nigeria's Labour Party." In *Trade Union and Party Politics in Africa. Labor Movements in Africa*, edited by Björn Beckman, Sakhela Buhungu, and Sachikonye Lloyd, 59–84. Cape Town: HSRC Press.
- Blundo, Giorgio, and Jean-Pierre Oliver de Sardan.** 2007. *Etat et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Benin, Niger, Sénégal)*. Paris: Karthala.
- Cissokho, Sidy.** 2016. "Le contrat social sénégalais au ras du bitume (1985–2014): De la formation du groupe professionnel des chauffeurs au renforcement des institutions politiques." PhD in political science, University of Panthéon Sorbonne.
- Cissokho, Sidy, and Michael Stasik.** 2018. "Introduction to Special Issue: Bus Stations in Africa." *Africa Today* 65 (2): v. <https://doi.org/10.2979/africatoday.65.2.01>.
- Dewey, Mathias.** 2018. "Zona liberada: La suspensión de la ley como patrón de comportamiento estatal." *Nueva Sociedad* 276: 102–117.
- Fourchard, Laurent.** 2023b. "Comparative Urban Studies and African Studies at the Crossroads. From the Colonial Situation to Twilight institutions". In *The Routledge Handbook of Comparative Global Urban Studies*, edited by Patrick Le Galès, and Jennifer Robinson, pp. 58–72. London: Routledge.
- Fourchard, Laurent.** 2023a. "Expanding Profit and Power. The National Union of Road Transport Workers in Nigeria." *Canadian Journal of Development Studies* 44 (1): 97–112. <https://doi.org/10.1080/02255189.2022.2132924>.
- Fourchard, Laurent.** 2021. *Classify, Exclude, Police. Urban Lives in South Africa and Nigeria*. Oxford: Blackwell Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781119582663>.
- Fourchard, Laurent.** 2011. "Lagos, Koolhaas and Partisan Politics in Nigeria." *International Journal of Urban and Regional Research* 35 (1): 40–56. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2010.00938.x>.
- Goodfellow, Tom.** 2017. "'Double Capture' and De-Democratisation: Interest Group Politics and Uganda's 'Transport Mafia'." *The Journal of Development Studies* 53 (10): 1568–1583. <https://doi.org/10.1080/00220388.2016.1214722>.
- Grassin, Paul.** 2022. *Des ordres négociés. Légitimation du travail de police et formation de l'Etat dans un quartier populaire du Malawi*. PhD diss., Université Panthéon Sorbonne.
- Kassanda, Alain.** 2020. "Trouble Sleep." Documentary movie.
- Lund, Christian.** 2006. "Twilight Institutions: Public Authority and Local Politics in Africa." *Development and Change* 37 (4): 685–705. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2006.00497.x>.
- Momoh, Abubakar.** 2000. "Youth Culture and Area Boys in Lagos" in *Identity Transformation and Identity Politics Under Structural Adjustment in Nigeria*, edited by Jega Athairu, 200–226. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet & CRD.
- Mutongi, Kenda B.** 2006. "Thugs or Entrepreneurs? Perceptions of Matatu operators in Nairobi, 1970 to the present." *Africa* 76 (4): 549–568. <https://doi.org/10.3366/afr.2006.0072>.
- Okpara, Enoch E.** 1988. "The Role of Touts in Passenger Transport in Nigeria." *The Journal of Modern African Studies* 26 (2): 327–335.

- Olukoshi, Adebayo O., and I. Aremu.** 1988. "Structural Adjustment and Labour Subordination in Nigeria: The Dissolution of the Nigeria Labour Congress Re-visited." *Review of African Political Economy* 43: 99–111. <https://doi.org/10.1080/03056248808703795>.
- Omobowale, Ayokunle O., and Olatokunbo O. Fayiga.** 2017. "Commercial Motor Drivers, Transport Unions and Electoral violence in Ibadan, Nigeria." *Development and Society* 46 (3): 591–614.
- Pirie, Fernanda.** 2013. *The Anthropology of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Roy, Ananya.** 2009. "Why India Cannot Plan its Cities: Informality, Insurgence and the Idiom of 2009 Urbanization." *Planning Theory* 8 (1): 76–87. <https://doi.org/10.1177/1473095208099299>.
- Rasmussen, Jacob.** 2012. "Inside the System, Outside the Law: Operating the Matatu Sector in Nairobi." *Urban Forum* 23: 415–432. <https://doi.org/10.1007/s12132-012-9171-z>.
- Stasik, Michael.** 2017. "Roadside Involution. How Many People do you Need to Run a Lorry Park?" In *The Making of the African Road*, edited by Kurt Beck, Gabriel Klaeger, and Michael Stasik, 1–23. Leiden: Brill.
- Stasik, Michael.** 2018. "The popular niche economy of a Ghanaian bus station: departure from informality." *Africa Spectrum* 53 (1): 3759. <https://doi.org/10.1177/000203971805300103>.
- Varese, Federico.** 2014. "Protection and extortion." In *The Oxford Handbook of Organised Crime*, edited by Letizia Paoli, 343–358. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780199730445.013.020>.

Author

Laurent Fourchard is research professor at the center for international studies at Sciences Po Paris. Historian and political scientist using ethnographic methods, his research focuses on violence, exclusion, everyday security practices, political uses of urban space in Africa, more especially Nigeria and South Africa.

laurent.fourchard@sciencespo.fr

Center for International Studies, Sciences Po Paris

SANS FOI NI LOI ?

Paris 1900 sous la menace des Apaches

Jérôme Beauchez

Résumé

À Paris, au début de la décennie 1900, les Apaches incarnent une figure du hors-la-loi venu des faubourgs. Tels qu'ils sont dépeints par la presse, leurs gangs faufiletés dans la capitale française apparaissent comme une menace pour la sécurité des « bon citoyens ». Conjuguant anthropologie historique et visuelle, cet essai remonte à la source des chroniques apaches. Elles montrent comment l'Autre et sa dangerosité ont pu être imaginés, tant par le récit journalistique ou chansonnier qu'au travers des représentations graphiques (gravures et dessins). Le croisement de ces regards permet de voir comment tout une stéréotypie du « voyou sans foi ni loi » a été mise au service d'un processus de criminalisation. Au-delà des groupes qu'il dénonce, ce processus révèle les peurs qu'entretenait la société bourgeoise à l'égard des classes qu'elle considérait comme « dangereuses » ; avant tout parce qu'elles échappaient à son contrôle, tant social que moral.

Mots-clés : *Apaches, Paris 1900, clichés du hors-la-loi, criminalisation, classes dangereuses, contrôle social et moral*

LAWLESS PETTY CRIMINALS? PARIS, THE 1900S AND THE APACHE THREAT

Abstract

In Paris, at the beginning of the 1900s, the Apaches embodied a figure of the outlaw from the suburbs. As portrayed in the press, their gangs snuck into the French capital as a threat to the safety of “good citizens.” Combining historical and visual anthropology, this essay goes back to the source of the Apache chronicles. It shows how the Other and his or her dangerousness could be imagined, as much through journalistic or song-based accounts as through graphic representations (engravings and drawings). The intersection of these views allows us to see how a whole stereotype of the “lawless thug” has been put at the service of a process of criminalization. Beyond the groups that it denounces, this process reveals the fears that bourgeois society entertained with regard to the classes that it considered as “dangerous”; above all because they escaped its control, both social and moral.

Keywords: *Apaches, Paris in the 1900s, outlaw clichés, criminalization, dangerous classes, social and moral control*

Au tournant du XX^e siècle, les Apaches apparaissent à Paris dans les colonnes de la presse où ils incarnent la menace que feraient peser sur la ville toutes sorte de pseudo-tribus délinquantes. Leur dénomination relève d'une métaphore. Elle exprime la sauvagerie et la violence prêtées à ceux que les classes dominantes placent à la marge, au-delà d'un monde civilisé dont ils seraient les ennemis rapprochés ; à en croire les journaux, ces « malandrins » s'infiltreraient parmi les « honnêtes gens » pour les agresser, les détrousser ou les tuer. Reste que les origines des Apaches de Paris sont apocryphes. D'aucuns attribuent la paternité de l'expression à Henry Fouquier (journaliste et homme politique renommé), d'autres à Victor Moris-Voillemier (un feuilleliste plus obscur). Tous deux contribuaient au quotidien *Le Matin*, dans les colonnes duquel ils ont entamé leurs chroniques de cette forme indianisée de voyouterie dès le mois de juin 1900. Ce n'étaient alors que les premiers actes d'un feuilleton dont les récits se sont égrenés tout au long de la décennie. Des hebdomadaires illustrés tels que le supplément du *Petit Journal* ou, à compter de 1908, *L'Œil de la police*, ont ouvert leurs pages aux « apacheries » dont les gravures inspiraient l'effroi, de même qu'elles ont représenté une certaine idée de la sauvagerie ; autant de clichés d'une « basse pègre » (selon l'idiome journalistique du moment) affrontée à l'ordre, à la loi et à leurs représentants. Tandis que les images de ces affrontements ont volontiers forcé les traits les plus sanglants, elles ont joué la surenchère dans une iconographie du hors-la-loi destinée à un lectorat souvent aussi conservateur que bourgeois. Quant aux commentaires à l'appui des images, ils annoncent entre 40 000 et 80 000 « rôdeurs » disséminés dans les rues de Paris (selon des sources loin d'être unanimes), alors que la chronique de leurs faits divers demande : « Faudra-t-il que les citoyens s'arment un jour pour exterminer la masse de ces misérables ? » (figure 1).

L'Apache comme on l'imagine : logique de l'enquête

Revenant à l'articulation des textes et des images, cette enquête propose de remonter à la source des chroniques apaches. Celles-ci apparaissent en 1900 dans les colonnes d'une presse française en plein essor. Les quatre quotidiens les plus influents étaient alors *Le Petit Journal*, *Le Petit Parisien*, *Le Journal* et *Le Matin*. Si ce dernier a lancé la polémique à propos des Apaches, tous ont donné une importance croissante aux « faits divers », largement représentés dans les suppléments illustrés. D'une part, les récits criminels assortis de leurs gravures ont piqué la curiosité d'un lectorat toujours grandissant ; entre 1898 et 1903, *Le Matin* multiplie son tirage par dix, passant de 32 000 à 320 000 exemplaires quotidiens (Pinsolle 2012, 91 sq.). D'autre part, ils ont entretenu l'idée d'une menace pesant sur la « bonne société », dont la « sécurité publique » s'est trouvée ouvertement interrogée. Les travaux de Dominique Kalifa sur l'utilisation et la signification sociales des faits divers dans la presse de la Belle Époque font référence en matière d'historiographie de ces phénomènes, auxquels les Apaches ont donné un nom (e. g. Kalifa 1995). Aussi cette recherche vise-t-elle moins l'analyse des contextes sociaux de leur apparition, que l'étude des manières de représenter les Apaches dans la presse et la culture (im)populaire de Paris.

Au-delà du fantastique social dont il s'agit d'analyser les effets, les chroniques apaches montrent comment l'Autre et sa dangerosité ont pu être *imaginés*, tant par le récit journa-

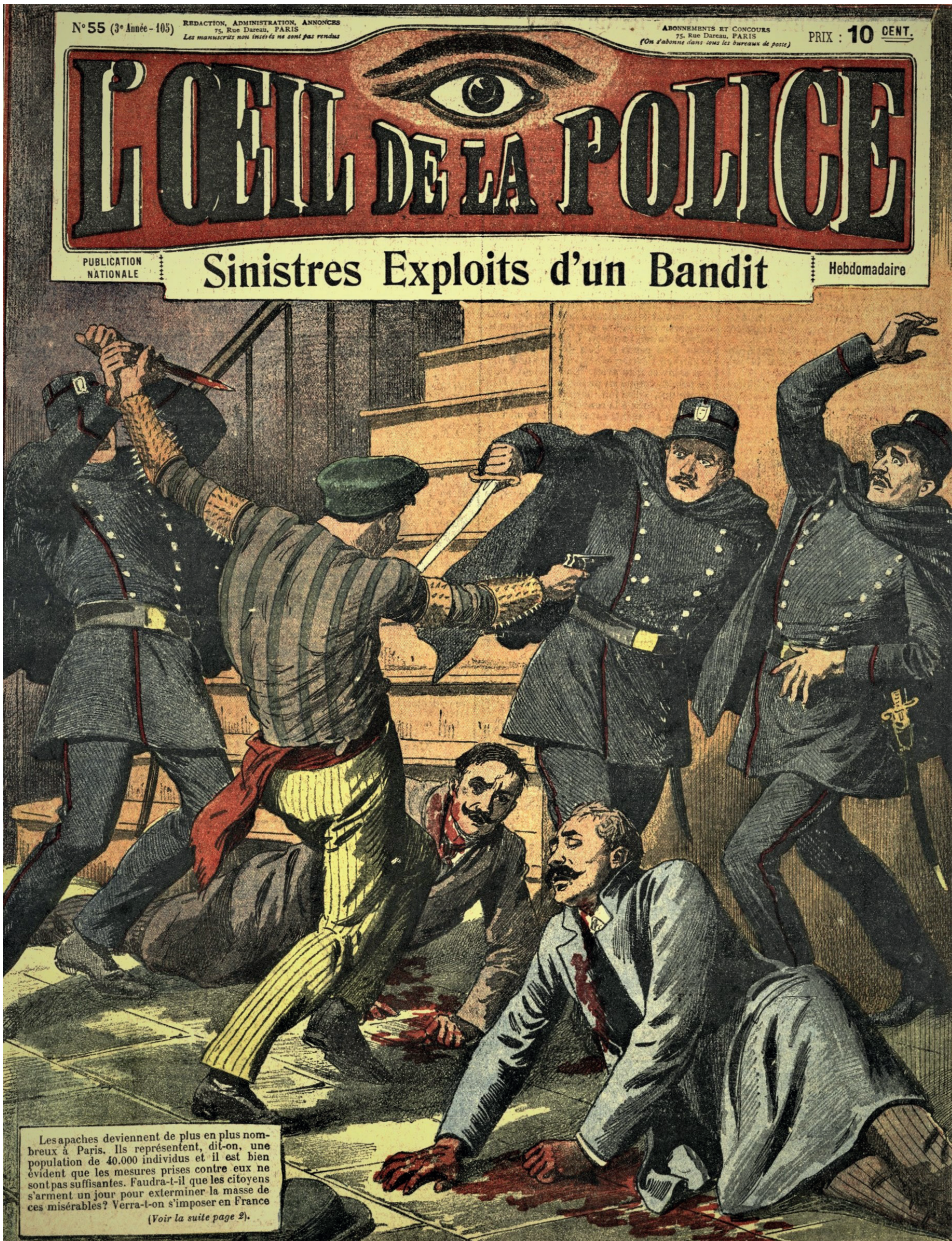


Figure 1: Sinistres exploits d'un bandit (1910). Nb: Les crédits complets des images sont donnés en fin d'article.

listique ou chansonnier qu'au travers des représentations graphiques (gravures et dessins). Autant d'archives qui proviennent pour l'essentiel des fonds de la Bibliothèque Nationale de France et de ceux des bibliothèques patrimoniales de la Ville De Paris – dont la Bibliothèque des Littératures Policières (ou BiLiPo). Les extraits choisis pour composer ce texte sont ceux qui ont constitué autant de jalons décisifs pour l'enquête. Celle-ci ne prétend pas plus à l'exhaustivité qu'à une quelconque objectivation des chroniques apaches, dont le trait commun est précisément la subjectivité des points de vue. Une variation de perspectives qui fonde également cette réflexion, où se conjuguent anthropologie historique et visuelle. Pour cette dernière, l'iconographie a une importance particulière ; elle est traitée non pas comme une simple illustration, mais comme une modalité de la narration. En fonction de ce qui est montré et de la façon dont les images sont légendées, différentes *manières de voir* la criminalité entrent en dialogue avec la textualité des récits. Ces représentations visuelles d'un phénomène et des façons dont il a été perçu par celles et ceux qui l'ont vécu constituent la matière première d'une lecture des images, fixes ou animées, que cet article conçoit comme autant de documents historiques à part entière. Si bien qu'il les articule aux sources écrites de l'historiographie, sans pour autant les subsumer à ces dernières¹.

Dans le cas de Paris 1900 et de ses chroniques apaches, mon hypothèse est que les archives réunies par cette recherche montrent comment toute une stéréotypie de l'altérité a été mise au service d'un processus de criminalisation. Au-delà des groupes qu'il dénonce, ce processus révèle les peurs qu'entretenait la société bourgeoise à l'égard des classes qu'elle considérait comme « dangereuses » ; avant tout parce qu'elles échappaient à son contrôle, tant social que moral (Beauchez et Zeneidi 2020). Si bien que l'Apache iconique – non pas celui qui a pu exister dans la réalité, mais celui que la presse et la légende urbaine ont façonné – peut être regardé comme une figure originale au double sens du terme : unique dans l'histoire contemporaine des crimes à Paris et originelle en matière de « panique morale » médiatiquement construite à partir d'une figure fantasmée de l'Autre, aussi transgressif que diabolisé (sur ces aspects, voir Young 2011). En la matière, l'icône remplit une fonction particulière. Elle puise dans la réalité pour la refaçonner à son image, jusqu'à produire un effet de réel suffisamment puissant pour qu'il se substitue aux faits, dont le récit comme les significations sont entièrement reconstruits. Ainsi l'iconicité fait-elle écran à la réalité dont elle prend la place, devenant dès lors matière à projection de tous les fantasmes concernant les « classes dangereuses » et leur « violence sauvage »². Au-delà de l'étude de cas, Paris 1900 et le récit de ses apacheries peuvent dès lors être constitués en analyseur de ces fabriques du « hors-la-loi » qui produisent autant de réactions que d'appels aux contrôles sociaux – qu'il s'agisse de surveiller, de punir ou de redresser les membres des groupes criminalisés.

Tandis que la première partie de l'article montre comment l'Apache parisien est apparu dans la presse comme une figure de l'ennemi public suscitant toutes les paniques, la seconde

¹ Une telle façon de faire s'inspire notamment du texte programmatique dans lequel Hayden White appelait à mettre les sources écrites de l'historiographie au regard des sources visuelles – images et films – dont il a désigné le traitement sous le nom d'« historiophotie » (White 1988).

² Je dois à Elijah Anderson d'avoir été rendu attentif à cette fonction symbolique des icônes dans les processus de criminalisation, qu'il a lui-même étudiés au fil de ses recherches sur les ghettos noirs aux États-Unis (voir en particulier Anderson 2012).

l'incarne dans l'une de ces légendes urbaines qui ont défrayé la chronique criminelle de Paris 1900. Regarder dans les ombres de la « ville-lumière » – que sa bourgeoisie intellectuelle concevait comme une capitale des arts et de la culture (Prochasson 1999) – révèle, en clair-obscur, les figures troubles sur lesquelles s'appuyaient les représentations du « hors-la-loi » menaçant la « bonne société » ; autant de menaces que les soi-disant Apaches ont incarnées. Suivre leurs traces et les indices qu'elles ont laissés mène dès lors à la dernière partie d'une analyse qui interroge le legs des chroniques apaches en tant que clichés d'une « sauvagerie » indissociables de la violence que l'on prête volontiers aux plus marginalisés, hier comme aujourd'hui.

En bandes organisées : Paris 1900 et ses clichés du « hors-la-loi »

Précurseur en matière d'historiographie des « classes dangereuses », Louis Chevalier compte aussi parmi les premiers historiens des Apaches de Paris (Chevalier 2002 [1958] ; 2016 [1977], 259 *sq.*). Sa collègue Michelle Perrot les place à l'origine d'un phénomène : celui des bandes de jeunes dont la masculinité agressive et les méfaits sont perçus comme une menace dirigée contre la « bonne société » (Perrot 2007 [1978]). Dans son essai d'« archéologie de l'apachisme », Dominique Kalifa précise le tableau. Il exhume l'imaginaire d'une racine commune que la première décennie du XX^e siècle a inventée pour opérer la jonction entre l'exotisme des grandes plaines américaines et les sauvageries faubouriennes de Paris (Kalifa 2002). Si les *caf'conç* (cafés-concerts) montmartrois se font eux aussi l'écho de ces comparaisons, leurs chansons enjambent allègrement l'Atlantique pour imaginer la rencontre des indomptés au spectacle desquels les « honnêtes gens » aiment s'effrayer. Comme souvent, le chansonnier Aristide Bruant est aux avant-postes dès lors qu'il s'agit d'entonner la rengaine des marges urbaines et de ses hors-la-loi ; aussi consacre-t-il quelques couplets à ces Apaches détrousseurs de bourgeois (Bruant 1911). Pour le célèbre versificateur des argots parisiens, ils sont moins une nouveauté qu'un prolongement des « petites pègres » – comme celle de « la Maube » (la Place Maubert) – que les grands travaux parisiens du Second Empire (1853–1870) se sont employés à chasser du centre de Paris (Bruant 1886). Celui-ci a été démoli sous la houlette du baron Haussmann, puis rebâti à l'image de la bourgeoisie qui se défiait autant des « classes dangereuses » que des « classes laborieuses » (sur ce point et dans le prolongement des travaux de Chevalier, voir Harvey 2012 [2003]).

À la violence structurelle qu'exerce la bourgeoisie sur le « petit peuple » de Paris répond en reflet la violence factuelle des marginalisés. Face à la recrudescence des crimes et délits, certains chansonniers poussent l'ironie jusqu'à conseiller aux défenseurs de la loi d'afficher sur les murs parisiens la mention « interdit de suriner » (Mérell et Ryp 1904). Les quotidiens ne manquent pas d'exploiter le filon que constitue l'inflation de ces actes dont les récits les plus imagés recouvrent les pages des journaux du soufre des bas-fonds qui augmente les tirages. Ainsi du *Petit Journal*, dont le supplément illustré publie nombre de gravures représentant des scènes d'apacherie qui rivalisent de barbarie. Les affrontements avec les forces de l'ordre le disputent aux règlements de compte et autres vengeances. Comme celle d'un Apache connu



Figure 2: Mœurs d'Apaches, atroce vengeance d'un rôdeur (1907).

sous le nom de Marchais et qui, à l'abri d'un terrain vague du boulevard de la Chapelle, s'est fait justice en mutilant son rival, auquel il a tranché le nez après que ses acolytes l'ont maintes fois suriné (figure 2).

De telles scènes ne font pas que choquer les « bonnes mœurs ». Présentée comme particulièrement « sauvage », leur violence apparaît, dans toute son illégitimité, comme une offense doublée d'un défi lancé au monde civilisé. Plus encore que d'autres quotidiens, *Le Matin* mène une véritable campagne contre ce « péril apache ». En décembre 1900, Henry Fouquier y dénonce le danger incarné par ces « jeunes hommes pâles à rouflaquettes », dont « les hauteurs de Ménilmontant sont les Montagnes-Rocheuses » (Fouquier 1900). La référence cardinale de Fouquier étant la famille bourgeoise, ses valeurs et ses principes, il est convaincu que les honnêtes ouvriers doivent s'y conformer sous peine de voir leur progéniture livrée à elle-même et glisser aussi vite que sûrement vers ces « classes dangereuses » dont les Apaches ne seraient jamais que l'une des dernières incarnations. S'ajoutent à son analyse quelques principes inspirés de la vulgate criminologique du moment. La crainte d'une « dégénérescence de la race », dont ces malandrins seraient le signe avant-coureur, porte la marque d'un Cesare Lombroso, tandis que l'on reconnaît l'influence de Gabriel Tarde dans l'idée des imitations malsaines qui les entraîneraient les uns les autres vers les abîmes antisociaux (à propos de ces idées fondatrices d'une criminologie où s'affrontaient les explications biologiques et sociales, voir Nye 1976). Le ton est donné : celui d'un conservatisme dont les principes s'égrènent tout au long des chroniques apaches publiées par la presse et relayées par les feuilletonistes, dont Jules de Gastyne présente un archétype (figure 3).

Dans son édition du 30 septembre 1907, *Le Matin* publie un article anonyme qui dresse un énième portrait des « Peaux-Rouges de Paris ». Il actualise le tableau des « signes distinctifs » qui ne doivent pas manquer d'alerter les honnêtes gens. Car, comme ces derniers, « messieurs les Apaches ont leurs modes. » Et le journaliste de poursuivre en indiquant que :

Leur coiffure est toujours une casquette – une « deffe », pour employer le terme d'argot qui désigne cette partie du vêtement. [...] Les cheveux, coupés en ligne droite au-dessus du cou, toujours soigneusement lissés et pommadés, sont ramenés en « accroche-cœur » – en « guiches », c'est le terme argotique – sur les tempes, au niveau de la partie supérieure de l'oreille. Sous le veston, de forme quelconque (il est souvent remplacé par un bourgeron bleu), la chemise apparaît, sans col ni cravate. La coupe du pantalon – du « bénard » en argot du « Sébasto » [i. e. le boulevard de Sébastopol] – varie [...] suivant la mode. Tantôt le pantalon sera droit, tantôt taillé « à la hussarde » [i. e. ample aux cuisses, étroit aux chevilles] ou en « pattes d'éléphant ». [...] Mais, tandis que le veston et le pantalon sont le plus souvent sordides et rapiécés, les chaussures seules sont de coupe impeccable. C'est dans la chaussure que l'Apache met toute sa coquetterie; c'est pour acquérir la paire de fines bottines jaunes qui lui permettra de ne pas être confondu par les siens avec l'honnête travailleur, trop méprisable à ses yeux, que bien souvent l'Apache du « Sébasto » attaquera le passant attardé. [...] Presque tous, à cette heure, portent au-dessus de l'œil gauche, un point bleu tatoué à l'encre de chine.

(Anonyme 1907a, 2)

J.FERENCZY, EDITEUR, 48, Rue de Lancry a PARIS

LES APACHES de PARIS



Louis Molleste

GRAND ROMAN DRAMATIQUE INÉDIT DE J. DE GASTYNE
10 CENTIMES LA LIVRAISON
EXCEPTIONNELLEMENT, les 2 premières livraisons 5 cent^s

Auteur: L. MOLLÉSTE, 33, Rue Jacob. IMP. BONNETTE & C^e, 81, Rue St Louis, PARIS

Figure 3 : Les Apaches de Paris, grand roman inédit de J. de Gastyne (années 1900).

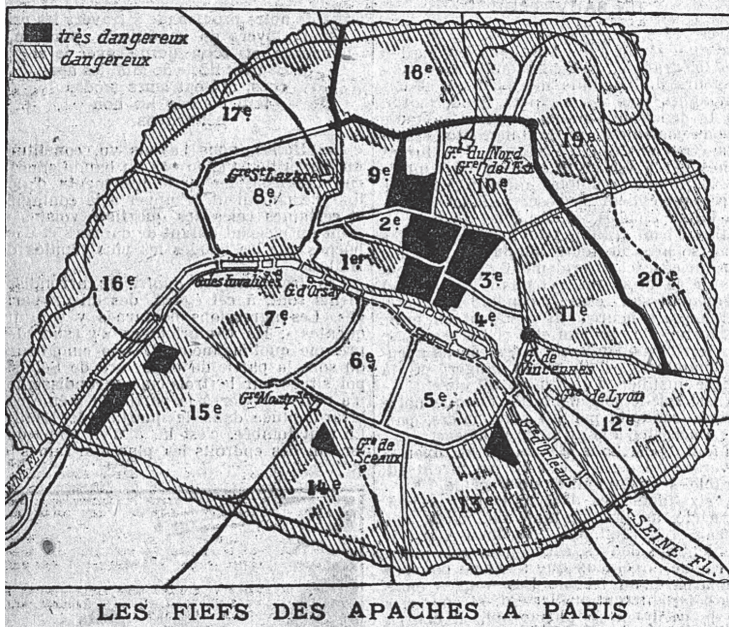


Figure 4: Les fiefs des Apaches à Paris (1907).

Achevant par petites touches son tableau périodique des éléments qui constituent les formules de l'ostentation apache, l'article conclut à une véritable « franc-maçonnerie du crime » dont il établit une cartographie ; autant d'endroits de la ville où la vigilance doit être exacerbée, lorsqu'ils ne sont pas tout simplement à éviter (figure 4). Tel qu'il apparaît aux marges et dans les interstices de la ville, l'Apache parisien incarne la magie louche et tout le fantastique social dont la bourgeoisie l'entoure comme pour conjurer ses peurs ; notamment celle de tous ces refoulés de la modernité, qu'elle a exclus du centre de la capitale et qui, depuis leurs bases de repli aux environs de Paris, reviendraient la menacer dans le silence inquiétant de la nuit ...

Bandits et (dés)honneur : une légende de la « pègre »

Aux images publiées dans les colonnes de la presse s'ajoutent celles qui sont gravées sur pellicule. En la matière, Ferdinand Zecca a sans doute signé le premier film dédié aux apacheries (Zecca 1905). Peinte par Cândido Aragonez de Faria, l'affiche annonce le contenu de l'œuvre (figure 5). Elle se présente comme une succession de tableaux censés offrir une analyse circonstanciée des manières d'opérer et, donc, de détrousser les bourgeois à la faveur de la nuit, dans la zone interlope des fortifications de Paris (à propos de cette dernière, voir Beauchez 2022). Pilier de la maison Pathé, Ferdinand Zecca était sans doute moins soucieux des aspects artistiques que du potentiel commercial de ses réalisations ; ainsi avait-il développé un certain goût pour les histoires de crimes et de « bas-fonds ». Il en exploitait volontiers les stéréotypes, que les « écrivains de la Butte » (Montmartre) se sont employés sinon à déconstruire, du moins à complexifier. L'un des meilleurs exemples en la matière est sans doute celui de Francis Carco, dont la plume s'est appliquée à suivre les gestes comme les péripéties quotidiennes de toutes ces « pègres » parisiennes qui l'ont inspiré jusqu'à (re)composer la légende urbaine du « milieu » et de ses bandes.

Le premier roman écrit par Carco sur le sujet est *Jésus-la-Caille* (Carco 2004 [1914]). S'il paraît en 1914, à la veille de la Grande Guerre, le décor montmartrois est celui de la décennie 1900. Il campe les personnages d'un drame qui mêle « mauvais garçons » et « mauvaises filles » sur fond d'amours tarifées ou interdites (bien qu'il soit en ménage avec une prostituée, Jésus-la-Caille est un jeune homosexuel dont les pratiques sont alors passibles de prison). Racontés par Carco, « julots », « gigolos » et « gigolettes » incarnent la distance, mais aussi les frottements aux lois dont la définition oscille entre le code de la rue et celui des bourgeois. Tandis que la défense du second est confiée à la police, laquelle exerce sa violence en toute légitimité, l'observance des règles non-écrites que suppose le premier donne lieu à toutes sortes d'interprétations et de trahisons. Elles assurent les rebondissements d'une intrigue qui fait ressortir les différents aspects des violences auxquelles les plus marginalisés sont exposés ; aussi bien structurelles que factuelles, toutes composent le quotidien de ces bandes que Carco décrit également dans *L'Équipe*, son *Roman des fortifs* (Carco 2004 [1919]). Publié en 1919, il livre un accès à la mémoire de ce « peuple de l'au-delà » (au-delà du centre bourgeois comme de sa loi) qu'abritaient nuitamment les fortifications de Paris, dont le démantèlement débute au mois de mai de la même année. De sorte que les apacheries prennent



Figure 5 : Les Apaches de Paris (1905).

Figure 6 : Les bandits de Paris (1904).

littéralement corps et s'animent par la verve de Carco, expert en argot et mémorialiste des « bandits de Paris » (figure 6).

C'est toutefois au réalisateur Jacques Becker que revient l'inscription définitive des Apaches dans une geste criminelle gravée sur pellicule. Érigé au rang de classique du cinéma français, son film *Casque d'or* date de 1952. Mais, comme dans les romans de Carco, l'action se déroule un demi-siècle plus tôt. Elle présente le personnage central de Marie (Casque d'or), campé par l'actrice Simone Signoret et directement inspiré de la vie d'Amélie Élie, une jeune prostituée dont les journalistes ont fait une « reine Apache » de la Belle Époque (Becker 2008 [1952]). Entre 1901 et 1902, la véritable Casque d'or (un surnom que lui vaut son abondante chevelure blonde) est l'enjeu d'une rivalité dont les épisodes s'écrivent à la pointe du couteau. Amante du souteneur Joseph Pleigneur, dit « Manda », elle entretient également une liaison avec Dominique Leca, dit « le Corse ». *Le Tigre et Coquelicot*, un roman publié par Paul-Henry Hirsch en 1905, compte parmi les premiers à s'inspirer de cette vendetta faubourienne dans l'idée de peindre un portrait naturaliste de ses personnages (l'ouvrage est dédié à Buffon). Parce qu'il ambitionne d'atteindre la « vérité » des styles de vie qu'il décrit, Hirsch s'exprime lui aussi dans cet argot parisien dont l'articulation à une prose plus littéraire aurait été un modèle pour Carco (Hirsch 1905). On notera par ailleurs qu'un Dominique Le Corse tient l'un des rôles principaux dans l'intrigue de *Jésus-la-Caille*. Les chroniqueurs insistent volontiers sur ces surnoms pittoresques qui ajoutent à l'empreinte des faubourgs dont leurs textes marquent ceux qu'ils dépeignent en Apaches, à l'instar de Manda et Leca. Tels que les journalistes les décrivent, ce ne sont jamais que deux roitelets des quartiers mal famés qui se disputent une grue au cours d'une suite d'altercations dont les faits divers puis les drames font les choux gras de la presse.

Au travers du corps de la jeune femme que chacun se targue de posséder, c'est l'incarnation de la chefferie et d'une certaine idée de la puissance masculine qui sont en jeu. La partie se livre à coups de surin et de revolver. Elle mènera les deux rivaux des pavés parisiens aux fers de Cayenne, où ils purgeront leur peine au bagnon : une condamnation à perpétuité pour Manda, libéré au bout de vingt ans, contre huit pour Leca, tué lors de son évasion. D'innombrables articles de journaux, des pièces de théâtre et des chansons de cabaret – comme celle que Marguerite Rhé-Hall interprète au Bruyant Alexandre (1902) – colportent les actes de ce vaudeville marginal qui érige Casque d'or en Hélène du ruisseau. Sa célébrité ne durera qu'un moment : celui qu'il aura fallu pour que sèche le sang de cette chronique apache qui avait fait les gorges chaudes du tout-Paris³. Après les condamnations de Manda et de Leca, Amélie Élie a livré un récit biographique à la revue *Fin de siècle*. L'historien Quentin Deluermoz l'a intégralement réédité et mis en regard d'un second témoignage : celui d'Eugène Corsy, membre des forces de l'ordre traumatisé par la mort d'un collègue en 1905, lors d'une rixe avec des Apaches (Deluermoz 2008). Ce type d'affrontement compte parmi les thèmes de prédilection des gravures publiées par *Le Petit Journal*. Elles figurent l'Apache iconique dans un face-à-face sanglant avec l'ordre et ses représentants qu'il n'hésite pas à défier au grand jour, en plein Paris (figure 7).

³ En la matière, le procès de Manda, jugé en cour d'assises à Paris les 30 et 31 mai 1902, constitue une sorte de climax. *Gil Blas*, *La Fronde*, *Le Matin*, *La Presse*, *Le Radical*, *Le Rappel* et bien d'autres journaux dépêchent leurs envoyés spéciaux.



Figure 7: Encore les rôdeurs! (1904).

Devant la loi : Apaches et « sauvages de la civilisation »

Après avoir creusé la veine du fait divers jusqu'à épuisement, Victor Moris-Voillemier – l'un des échotiers du *Matin* qui, en 1900, se sont érigés en chroniqueurs des apacheries parisiennes – s'est efforcé de se refaire un nom en expliquant comment il avait « créé les Apaches ». Ses premières déclarations à ce sujet dateraient de 1923 (Anonyme 1934, 434). Des doutes ont cependant été émis bien plus tôt par certains satiristes tels que Max et Alex Fisher, qui écrivent dès 1903 dans *Le Rire* qu'en dépit de tous leurs efforts, ils n'ont jamais pu voir un Apache de près dans les rues de Paris ; aussi ajoutent-ils qu'il aurait peut-être fallu les doter d'uniformes, de sorte à ce que leurs différentes « tribus » – celles de Belleville, Charonne ou Ménilmontant – puissent apparaître aux yeux des passants sur lesquels pèserait la menace de cette « violence sauvage » si difficile à repérer (Fisher et Fisher 1903). Un conseil suivi à sa façon, et du bout du crayon, par le dessinateur Louis Malteste qui a établi les portraits-robots des Apaches selon leurs quartiers d'appartenance. À défaut de « Peaux-Rouges » bien visibles au détour des rues parisiennes, c'est leur représentation iconique qui a pallié les manques du réel en leur conférant les accents d'une certaine réalité ; augmentée par le fantastique social et tout l'artifice de ses récits, elle a fait exister les Apaches sur le papier (figure 8).

En dépit de tous les doutes qui ont pu être émis auparavant, ce n'est qu'au tournant des années 1930, à la faveur d'un intérêt renouvelé pour les littératures de fait divers – représentées par *Déetective* ou *Police Magazine* – que le mythe de la sauvagerie des plaines faubouriennes de Paris est explicitement défardé. Parmi d'autres, André Charpentier endosse les habits du démystificateur bien renseigné. Dans l'almanach 1930 du magazine *Déetective*, il publie un article censé déconstruire la supercherie en faisant apparaître les motivations de ceux qui l'ont montée : Morris-Voillemier et un petit fonctionnaire de police. Tandis que le second rapportait au premier des faits criminels avérés, mais somme toute banals, leur description était sans cesse amplifiée par le journaliste qui aurait eu l'idée de les marquer d'une seule et même signature permettant de tous les relier : celle des « Apaches de Belleville ». Casque d'or, Manda et Leca n'ont pas tardé à les incarner. À leur corps défendant, puisqu'ils ne se seraient jamais reconnus dans cette appellation fallacieusement indianisée (Charpentier 1930, 36–37).

Alors qu'ils évoluaient au quotidien entre les Halles et les quartiers périphériques de Paris, la grande Mélie (son véritable surnom avant que la presse ne la réinvente en « Casque d'or »), Manda, Leca – et tous les autres qu'ils en sont venus à emblématiser – participaient assurément de cette pègre faubourienne dont l'apacherie a désigné l'altérité teintée de sauvagerie. Comme tous les labels infamants, la (dis)qualification apache leur a été imposée de l'extérieur par ceux qui n'ont jamais vu en *ces gens-là* qu'un énième avatar des « classes dangereuses » : celles dont la violence – toujours perçue comme illégitime et dénuée de sens – constitue une menace pour l'ordre civil, comme les menées des tribus indiennes auraient mis en péril l'ordre civilisé. Question de point de vue. On peut s'en effrayer et, dans le même temps, saisir le potentiel lucratif de cet effroi dont les profits – médiatiques et politiques – sont tirés par ceux qui en tiennent les contes. Aux journalistes il fallait, en 1900, ajouter quelques chansonniers. Les pages qui précèdent ont déjà présenté l'un des plus célèbres. Drapé dans son costume de scène évocateur des faubourgs autant que l'argot dont sa bouche était pleine, Aristide

DOSSIER THÉMATIQUE

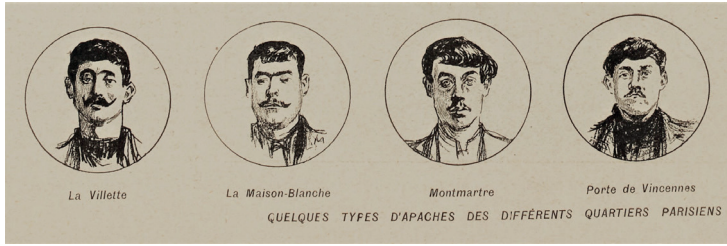


Figure 8 : Quelques types d'Apaches des différents quartiers parisiens (1907).
Figure 9 : Les Bas-fonds de Paris, grand roman inédit par Aristide Bruant (1897).

Bruant personnifiait une sorte de théâtre vivant. Il y donnait sa représentation des marges à un public bourgeois dans le cadre plutôt sécurisé des cafés-concerts montmartrois. S'il glanait ses mots dans la rue, auprès de celles et ceux qui lui fournissaient le matériau brut de ses couplets, l'emprunt se doublait d'une plus-value. En plus des mots d'argot, Bruant prenait un pouvoir : celui de nommer, puis d'interpréter toutes ces marges sulfureuses – les « fortifs » et la « pègre » des faubourgs – dont il s'appropriait les langages autant que les histoires. Il en a tiré les profits du personnage *authentiquement* parnassien qu'il a confectionné en frottant son habit aux pavés. Une patine qu'il n'a cessé de travailler au contact de ceux qui connaissaient réellement les codes de la rue pour y avoir vécu. Ainsi l'affiche de son « grand roman » sur les « bas-fonds de Paris » le présente-t-elle en éclaircur des marginalités, dont la lanterne révélerait une vérité jusque-là maintenue dans l'obscurité ; il y a là un certain sens de la nuit et de son commerce ... (figure 9).

Sans doute peut-on en dire autant de la génération d'artistes suivante : celle des « écrivains de la Butte » qui fréquentaient le Lapin Agile, ce cabaret où l'on trouvait Pierre Mac Orlan, Francis Carco et bien d'autres parmi les souteneurs, les « gigolettes » et les « gigolos ». Paris la nuit, ses Apaches et leurs « filles » leur ont ouvert les portes d'une perception souterraine : celle d'un *underground* urbain dont ils sont devenus les traducteurs et les interprètes auprès d'un public élargi. Certes, l'intention d'une telle traduction se différencie de celle des journalistes à sensation. Pour ne citer que son exemple, Carco cherchait avant tout à « écrire-vrai », dans le même temps qu'il avait de la considération pour ce peuple des marges dont il avait appris à parler la langue et observer les gestes tel un ethnographe (sur ces aspects d'une œuvre littéraire enracinée dans l'expérience des marges, voir Piantoni 2022). S'il montrait la violence et certains aspects « sauvages » des mondes interlopes, c'était moins pour les fustiger que pour en faire ressortir la complexité ; celle-là même dont le sensationnalisme journalistique évite de s'embarrasser, préférant le manichéisme bien tranché au clair-obscur des discours plus contrastés.

Il n'en reste pas moins qu'on peut lire Carco contre lui-même, en le rapprochant des fustigateurs de la marge qui en ont montré les procès pour mieux les instruire à charge. Car la langue de Carco, qu'il emprunte à la rue comme Bruant avant lui, peut être trahie dans son expression : celle d'une marginalité dont on ne retiendra dès lors que la rudesse de ton, le récit des violences et, finalement, la « sauvagerie ». Ne l'a-t-on pas souvent prêtée à l'Apache iconique, dont le portrait-charge s'est étalé en première page des journaux ? Son visage s'est alors ajouté à la galerie des clichés représentant les « sauvages de la civilisation ». Comme les « classes dangereuses » dont elle est une variation, l'expression a été forgée au milieu du XIX^e siècle. On ne sait pas qui, d'Alfred Delvau ou d'Alexandre Privat d'Anglemon, en a été l'inventeur (sur ce point, voir Beauchez 2022, 19–23 et 75–77). Toujours est-il que tous deux ont joué de la même ambiguïté : partant d'une affinité élective pour les marginalisés, ils ont cherché à dénoncer la violence de leur mise au ban en détournant de son premier usage toute la brutalité d'une expression qui les plaçait hors du monde « civilisé ».

Conclure à l'ensauvagement des marges ?

Les « sauvages de la civilisation » constituent sans aucun doute une expression datée, tout comme le sont ses déclinaisons apaches dont cet article a réuni et analysé les archives. Mais il en va autrement des questions que ces matériaux continuent de poser aux marges de nos sociétés. Il s'agit moins d'y répondre que de les poser en ouverture à autant de recherches futures. Car les apacheries, leurs récits et leurs clichés permettent de déceler dans le passé les indices d'une forme de rémanence. En effet, si l'ensauvagement des altérités qui dévient de la norme majoritairement acceptée s'exprime et s'incarne différemment au fil du temps, il ne cesse pourtant de réapparaître tel une scansion du contrôle social qu'il faudrait exercer sur celles et ceux qui semblent toujours *échapper*. Parce qu'on ne les comprend pas plus qu'on ne les entend. La rémanence résiderait alors dans cette sempiternelle question que posent le hors-norme, le hors-lieu, le hors-la-loi et ceux qui les incarnent à un ordre social dont les visages comme les traitements de la transgression ont toutes les chances de présenter d'importantes variations. Ou peut-être pas tant que ça. Parce qu'il se pourrait aussi bien que l'essentiel des réactions sociales à la déviance d'une minorité rétive se dessinent autour de quelques thèmes récidivants. Comme celui de l'ensauvagement qui, d'une manière ou d'une autre, ne laisse pas de ressurgir dans les discours – politiques, journalistiques – dès lors qu'il est question de la sécurité des populations menacées, ou effrayées par leurs marges déclarées inciviles, pour ne pas dire incivilisées. Si les Apaches parisiens en sont une incarnation au tournant du XX^e siècle français, ils sont aussi le produit de cette violence structurelle que leur quotidien traduit en affrontements factuels qui les opposent entre eux aussi bien qu'à la loi.

Une gravure parue le 27 janvier 1907 à la une du *Petit Journal* condense cette double opposition en une seule image. Elle représente deux Apaches – Jean Jauvenin et Alphonse Bouillet – réglant leurs comptes du côté de Grenelle (dans l'ouest parisien) en présence des agents de police s'efforçant de les appréhender. Tout juste sorti de prison, Bouillet venait de révolvérer Jauvenin qu'il tenait pour un indicateur et considérait donc comme le principal responsable de ses deux années de détention. Alors qu'il était aux prises avec les gardiens de la paix, le tireur a reçu le coup de grâce de sa victime, jetant ses dernières forces dans l'attaque au couteau qui lui a permis d'enfoncer sa lame entre les omoplates de son bourreau. Les agents de police en ont été réduits au rôle de témoins impuissants à endiguer l'application du code de la rue, lequel a fait force de loi, de jugement et d'exécution de la sentence en lieu et place des tribunaux. À la rationalité d'une loi instituée qui n'a pas pu s'appliquer, celle des Apaches a été rangée par le descripteur de la scène sous la catégorie de ces vendettas faubouriennes que leurs protagonistes mèneraient avec une « véritable fureur de sauvages » (Anonyme 1907b : 2). Ainsi l'Apache iconique apparaît-il une fois de plus à l'ombre des réverbères comme celui par lequel le crime et ses atrocités arrivent ; autant de scandales exacerbés par le fantastique social des récits et leurs clichés. Ceux-ci concentrent toutes les attentions sur la « sauvagerie » qu'ils mettent en scène, plutôt que sur les motifs profonds d'une violence qui n'ont pas à être expliqués puisque les coupables sont tout trouvés, les armes à la main (figure 10).

Tandis que les médias et les politiques insistent volontiers sur le récit des crimes et les propositions de châtement – d'aucuns parmi les plus conservateurs recommandent par exemple de donner le fouet aux Apaches (e.g. Brioux 1910) –, bien peu se risquent à faire le lien



Figure 10 : Mœurs d'Apaches : la vengeance d'un mourant (1907).

entre les différents aspects d'une violence qui trouve son origine dans la dureté des conditions d'existence réservées aux groupes marginalisés. Cet article la fait apparaître au travers des représentations que la presse et la culture populaire parisiennes ont pu donner des « classes dangereuses » au tournant du XX^e siècle. Si cette dureté ne dédouane pas les soi-disant Apaches des brutalités qu'ils ont perpétrées, elle peut en expliquer l'origine plutôt que de l'attribuer au prétendu « caractère vicieux » d'une jeunesse aussi « dépravée » que « perdue ». De ce point de vue, les chroniques apaches ne sont qu'un début. Car l'ensauvagement des marges urbaines – faubourgs ou banlieues – a perduré bien au-delà de Paris 1900 ; en témoigne, au tournant du XXI^e siècle, la résurgence du débat polémique autour des « nouvelles classes dangereuses » et de la « violence des bandes » issues des banlieues de Paris ou d'ailleurs (e.g. Beaud et Pialoux 2003 ; Mohammed et Mucchielli 2007). Un siècle plus tôt, les Apaches les précédaient au rang d'icônes de la culture (im)populaire ; autant de visages patibulaires qui, gravés sur le papier ou chantés dans les cabarets, piquaient la curiosité d'une bourgeoisie ravie de s'en effrayer à distance de sécurité. C'est au nom de cette dernière et de sa préservation qu'on a pu justifier tous les discours d'éradication de ces « sauvages de la civilisation ». Il n'en reste pas moins que les clichés associés aux Apaches de Paris ont montré, dès le début du XX^e siècle, comment la violence prêtée aux groupes marginalisés peut servir à cacher celle qu'on leur fait. Ainsi retourne-t-on les paniques morales en raisons d'agir contre ceux qu'elles constituent en ennemis publics ; un levier que les clichés criminels – ceux que présente cet article et bien d'autres – permettent d'actionner avec une redoutable efficacité.

Références

- Anderson, Elijah.** 2012. "The Iconic Ghetto." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 642: 8–24. <https://doi.org/10.1177/00027162124446299>.
- Anonyme.** 1907a. « Paris-Apache, où on les trouve », *Le Matin* 8616, 30 septembre 1907. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k568469c>.
- Anonyme.** 1907b. « Mœurs d'Apaches : la vengeance d'un mourant (explication de la gravure) », *Le Petit Journal. Supplément illustré* 845, 27 janvier 1907. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k7167328>.
- Anonyme.** 1934. « Apaches : à quand remonte l'expression, son origine ? » *L'Intermédiaire des chercheurs et des curieux* 1803, 30 mai. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k734545>.
- Beauchez, Jérôme.** 2022. *Les sauvages de la civilisation. Regards sur la Zone, d'hier à aujourd'hui*. Paris : Éditions Amsterdam.
- Beauchez, Jérôme, et Djemila Zeneidi.** 2020. « Sur la Zone : A Critical Sociology of the Parisian Dangerous Classes (1871–1973). » *Critical Sociology* 46–4 (5): 693–710. <https://doi.org/10.1177/0896920519880948>.
- Beaud, Stéphane, et Michel Pialoux.** 2003. *Violences urbaines, violences sociales. Genèse des nouvelles classes dangereuses*. Paris : Fayard.
- Brieux, Eugène.** 1910. « Faut-il fouetter les Apaches ? », *Le Matin* 9708, 26 septembre. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k569563p>.

- Carco, Francis.** 2004 [1914 et 1919]. *Jésus-la-Caille et L'équipe. Roman des fortifs*. In *Francis Carco* (recueil de 12 nouvelles publiées entre 1914 et 1935), édité par Jean-Jacques Bedu et Gilles Freyssinet, 1–106 et 201–298. Paris : Robert Laffont.
- Charpentier, André.** 1930. «Comment un journaliste en mal de copie inventa les Apaches.» *Détective*, almanach 1930. <https://bibliotheques-specialisees.paris.fr/ark:/73873/pf0000573866/1930/almanach1930>.
- Chevalier, Louis.** 2002 [1958]. *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*. Paris : Perrin.
- Chevalier, Louis.** 2016 [1977]. *Montmartre du plaisir et du crime*. Paris : La fabrique éditions.
- Deluermoz, Quentin (éd.).** 2008. *Chroniques du Paris apache (1902–1905)*. Paris : Mercure de France.
- Fisher, Max, et Alex Fisher.** 1903. «Apaches.» *Le Rire* 7, 21 mars. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1174303v>.
- Fouquier, Henry.** 1900. «Les «Apaches».» *Le Matin* 6135, 12 décembre. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k558381g>.
- Harvey, David.** 2012 [2003]. *Paris, capitale de la modernité*, trad. fr. coordonnée par M. Giroud. Paris : Les Prairies Ordinaires.
- Hirsch, Paul-Henry.** 1905. *Le Tigre et Coquelicot*, ill. A. Leymarie. Paris : Librairie Universelle.
- Kalifa, Dominique.** 1995. *L'Encre et le sang. Récits de crime et société à la Belle Époque*. Paris : Fayard.
- Kalifa, Dominique.** 2002. «Archéologie de l'Apachisme. Les représentations des Peaux-Rouges dans la France du XIX^e siècle.» *Revue d'histoire de l'enfance «irrégulière»* 4 : 19–37. <https://doi.org/10.4000/rhei.51>.
- Mohammed, Marwan, et Laurent Mucchielli (éds.).** 2007. *Les bandes de jeunes. Des «blousons noirs» à nos jours*. Paris : La Découverte.
- Nye, Robert A.** 1976. “Heredity or Milieu: The Foundations of Modern European Criminological Theory.” *Isis* 67 (3): 334–355. <https://doi.org/10.1086/351628>.
- Perrot, Michelle.** 2007 [1978]. «Dans le Paris de la Belle Époque, les Apaches, premières bandes de jeunes.» *La Lettre de l'enfance et de l'adolescence* 67 : 71–78. <https://doi.org/10.3917/lett.067.0071>.
- Pinsolle, Dominique.** 2012. *Le Matin (1884–1944). Une presse d'argent et de chantage*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.113145>.
- Prochasson, Christophe.** 1999. *Paris 1900. Essai d'histoire culturelle*. Paris : Calmann-Lévy.
- White, Hayden.** 1988. “Historiography and Historiophoty.” *The American Historical Review* 93 (5): 1193–99. <https://doi.org/10.2307/1873534>.
- Young, Jock.** 2011. “Moral Panics and the Transgressive Other.” *Crime, Media, Culture* 7 (3): 245–258. <https://doi.org/10.1177/1741659011417604>.

Discographie

- Bruant, Aristide.** 1886. «À la place Maubert.» Paroles et musique d'Aristide Bruant, illustration de Théophile Alexandre Steinlen. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53188588h>.
- Bruant, Aristide.** 1911. «Chant d'Apaches.» Paroles et musique d'Aristide Bruant. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1156538t>.

Mérell (Maurice Millereau) et Ryp (Georges Thénon). 1904. *Parlons Apache! (monologue)*. Collection «Les refrains de la Butte. Derniers succès montmartrois.» Paris : sans mention d'éditeur (3 pages). <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k96412508>.

Rhé-Hall, Marguerite. 1902. «Casque d'or : chanson vraie.» Paroles de Jean-Marie-Georges Antourville, musique de Alexandre-Le-Bruyant, créée par Marguerite Rhé-Hall au Cabaret Alexandre. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1190163r>.

Iconographie

Figure 1. 1907. «Sinistres exploits d'un bandit.» *L'Œil de la police* 55 (janvier) : 1. © Ville de Paris, Bibliothèque des Littératures Policières (BiLiPo), domaine public.

Figure 2. 1907. «Mœurs d'Apaches, atroce vengeance d'un rôdeur.» *Le Petit Journal. Supplément illustré* 861 (19 mai) : 1. © Bibliothèque nationale de France, domaine public.

Figure 3. Années 1900. «Les Apaches de Paris, grand roman inédit de J. de Gastyne.» Affiche du feuilleton, par Louis Maleteste. © Bibliothèque historique de la Ville de Paris, domaine public.

Figure 4. 1907. «Les fiefs des Apaches à Paris.» *Le Matin* 8616, 30 septembre : 2. © Bibliothèque nationale de France, domaine public.

Figure 5. 1905. «Les Apaches de Paris.» Affiche du film de Ferdinand Zecca, par Cândido Aragonez de Faria. © Bibliothèque historique de la Ville de Paris, domaine public.

Figure 6. 1904. «Les bandits de Paris.» *Le Grand Illustré* 35, 3 novembre : 1. © Bibliothèque nationale de France, domaine public.

Figure 7. 1904. «Encore les rôdeurs! Rencontre d'Apaches et d'agents de police sur la place de la Bastille.» *Le Petit Journal. Supplément illustré* 717, 14 août : 264. © Bibliothèque nationale de France, domaine public.

Figure 8. 1907. «Quelques types d'Apaches des différents quartiers parisiens.» Dessins de Louis Maleteste. © Musée Carnavalet, domaine public.

Figure 9. 1897. «Les Bas-fonds de Paris, grand roman inédit par Aristide Bruant.» Affiche (non signée). © Bibliothèque nationale de France, domaine public.


Figure 10. 1907. «Mœurs d'Apaches : la vengeance d'un mourant.» *Le Petit Journal. Supplément illustré* 845, 27 janvier : 1. © Bibliothèque nationale de France, domaine public.

Filmographie

Becker, Jacques. 2008 [1952]. *Casque d'Or*. Paris : Studiocanal.

Zecca, Ferdinand. 1905. *Les Apaches de Paris*. Paris : Pathé frères.

Auteur

Jérôme Beauchez  Sociologue et anthropologue, Jérôme Beauchez est professeur à l'Université de Strasbourg et directeur du Laboratoire interdisciplinaire en études culturelles – LinCS, UMR 7069. Il est également *research fellow* à l'Institut d'études avancées de l'Université de Strasbourg – l'USIAS –, où il

poursuit son programme de recherche sur les expériences et les traitements de la marginalité (2019–2023). Ses articles les plus récents ont été publiés dans *Ethnologie française*, *Ethnography*, le *Journal of Contemporary Ethnography*, ou encore *The Sociological Review*. Son dernier ouvrage est paru en 2022 aux Éditions Amsterdam (Paris) sous le titre *Les Sauvages de la civilisation. Regards sur la Zone, d'hier à aujourd'hui*.
j.beauchez@unistra.fr

Laboratoire interdisciplinaire en études culturelles – LinCS, UMR 7069

Maison interuniversitaire des sciences de l'homme d'Alsace

THE SHIFTING CONTOURS OF THE OUTLAW IN URBAN HAITI

Chelsey L. Kivland

Abstract

In what follows, I discuss some initial empirical findings and theoretical insights from my recent work on transnational resettlement of crime-based deportees from the US to Haiti. Haitian *baz*, or street organizations, are increasingly taking on the trappings of the urban gang to maintain relevance and control of their zones. Simultaneously, gangs are deploying the dressings of the *baz* to attain authority throughout neighborhoods in Haiti. The increasing presence of criminal deportees in Haiti has complicated the political landscape to blend local and foreign categorizations of the criminal, potentially foreshadowing the end of the Haitian *baz* as a coherent political formation. The impact of these dynamics is discussed in the context of recent work in post-human scholarship and criminal deportation.

Keywords: *Deportation, resettlement, gangs, Haiti*

“The baz (base) turns into a gang and the gang wants to make a baz. It’s tèt anba (upside down)! All become bandi (bandits),” expressed Kal, a participant in my ethnography of urban *baz* – informal groups of young men that claim control of their neighborhoods. It was July 18, 2019, a hot, rainy day in Port-au-Prince, Haiti, and I found myself drinking a warm Coke outside Kal’s house. He is a leader of Baz Zap Zap, which oversees a section of Bel Air, an impoverished and volatile district in the heart of the city. He is my age, early forties, and has lived his entire life in Bel Air. He is the lead drummer for Baz Zap Zap’s historic yet still actively politicized Rara music group, a feature of most *baz* (McAlister 2002). He is also the Secretary General of the *baz*’s development organization, organizing and managing food distributions and soccer tournaments for the zone.

I have worked as an anthropologist in and of Bel Air since 2006, chronicling the successes and failures, hardship and redemptions, solidarities and divisions, that *baz* leaders, like Kal, have confronted as they strive to control political and economic activities in the zone. Today, one of the most serious threats to the workings of the *baz* is the *gang*, the current focus of my research. The terms “*baz*” and “*gang*” converge and diverge in crucial ways. Most generally, the Haitian *baz* refers to small groups of men (and on rare occasions, women), who have gained control of urban blocks, via violent and non-violent means, with a claim towards civil society. The *gang*, as figured in urban Haiti, seeks control of neighborhood zones via violence and criminality. Both are outlawed groups, with the crucial difference being that the *baz* seek state recognition and legitimacy, whereas the *gang*’s focus is profiteering and self-preservation.

In what follows, I will share some initial empirical findings and theoretical insights from my recent work on *baz* and gangs in urban Haiti. How is the gang shifting the contours of outlawed urban groups in ways that reconstitute the urban districts' leadership structures and leaders' relationships with neighbors and governmental and nongovernmental authorities? And what does this mean for the *baz* as both neighborhood leaders concerned with legitimacy and outlaws engaged in garnering wealth and notoriety? In important ways, gangs are deploying the dressings of the *baz* to attain authority throughout neighborhoods in Haiti. Conversely, the *baz* are increasingly taking on the trappings of the urban gang to maintain relevance and control of their zones.

As Kal and I talked, our attention fell on two young boys, both around ten years of age, playing dominoes in an alleyway. I could tell Kal was moved by the boys' play and had something to say about it. I asked him what he thought was the future for young people in Haiti. "Is it possible for the youth in the *geto* (using the urban American vernacular – ghetto) to make a life without making violence?" He replied, "Yes, ... no, I don't know" and was immediately followed by an older man Rodney who lived next door to Kal and was overhearing the conversation. As Rodney put it,

The baz has not been totally good – you know that, right? But it gave us a chance. It helped us to do something, like give people electricity and pick up the garbage. Those boys won't have that...they will enter into the life of the gang. They say deportees make the gangs, but the youth of Haiti join (antre) them as well.

"Will the boys be in a gang too?" I asked.

Kal replied, "Without doubt!" and was immediately seconded by Rodney. Shifting his glance between Kal and me, and pointing his finger at us to emphasize his points, Rodney affirmed:

You can see the future of the country in those boys? They could make a new bandit. They can be in a gang that robs from people to get rich and then die young, leaving their kids to voye bay yo flè men pa konnen yo (give them flowers but without ever knowing them); or they could be, in another time, doctors or lawyers or part of a new kind of baz, like how it used to be, with Zap Zap, with one that helps people, like an advocate of the geto, like it was with the baz. Yes, they (baz members) could be bandits in other zones, but they helped our zone. They fè leta (made the state), doing projects, like collecting the garbage, that gave the youth some work and some money. Not like it is now with gangs, groups of nèg (black men) that just show the youth, like these boys in a few years, how to violate people so they can be rich and not have to live in misery. But they will have to die before being a gran moun (elder) like me. That is the pi gwo obstak nou genyen jodi a (biggest obstacle we have today)!

The *baz* originated in the late 1980s as political resistance groups engaged in the struggle to end the Duvalier family dictatorship in Haiti and found a democracy, under the leadership of former priest Jean-Bertrand Aristide (Dupuy 2007). With much support from urban *baz* and their allies among the urban poor, Aristide was inaugurated as president in February 1991,

but unable to garner support from the elite sectors of society, he was ousted from office in a military-led coup d'état nine months later. With the aid of a U.S.-led military intervention, he was reinstated as president from 1994–1996 and then reelected president in 2000, only to be ousted in another coup in 2004 (Fattouh 2002).

Since this period, the role of the *baz* has fluctuated between political activism, social service, and criminal activity. Under the rule of President René Préval, especially during his second term from 2006–2011, the *baz* remained relevant to the urban political scene, able to partner with politicians and claim a degree of control of their districts. They oversaw the public water fountains, administered trash collection, and controlled informal electrical connections. The *baz* strove to “make the state” where the State has been missing or ineffective. It is for this reason that *baz* members could be viewed as both “outlawed” and “leaders” (*lidè*) – “outlawed authorities,” if you will. They are outlawed in the sense that they have governed without state authority or an electoral mandate. Yet they have also been respected as local leaders when they have allied with state or nongovernmental organizations and overseen development projects for the neighborhood. Rather than elude or overpower the state, the *baz* leaders with whom I worked desired to be *patnè leta* (state partners), positioning their group not as outlaws or bandits but as leaders bringing the resources of those in power to the zone and, yes, to themselves.

On January 13, 2010, just a day after the devastating earthquake that claimed hundreds of thousands of lives and decimated Port-au-Prince’s infrastructure, I joined Kal on his porch. His house was relatively unharmed by the tremors, but he preferred to be outside. We were joined by a new person, and I asked Kal to introduce me. He mentioned my name and stated that I was an anthropologist, which, as he joked, “*se tankou yon jounalis ki pa janm ale*” (is like a journalist who never goes away). He then introduced Paul, his cousin, by simply calling him a *depòte*. The phrasing was curt, and Paul took offence. He responded, “*Mwen se maoun baz avan depòte!*” (I am a person of the *baz* before being a deportee). Paul asked how I could help him get back to the States and how he thought the disaster might help him seek aid. Although aware of the privations and suffering deportees face in Haiti (Bracken 2009), I did not have any answers at the time. I could only share with him the information of a grassroots organization, Koze Kreyol, that assisted deportee resettlement.

Frantzy, another member of Baz Zap Zap, expressed a different pathway for Paul in Haiti. He called on him to join Baz Zap Zap and ...

turn it into something like the gangs in the United States... that can make bandi make a lot of money in the streets. The gangs are not good, not true (pa vre)? But they run things! Everything has changed. It's not the baz that runs (jire) the zone now, it's the gang that runs the baz that runs the zone... but not very well because we lost might (pouvwa).

Kal and I were shocked by Frantzy’s comments, not because the idea that *baz* were becoming gangs was farfetched, but rather because it highlighted how the gang and the bandi had become the foreseeable, if not desirable, end of the *baz*. The increasing presence of criminal deportees in Haiti, which has seen a consistent but steady increase since the mid-nineties, has changed the political landscape to blend local and foreign categorizations of the criminal.

The signifiers of US urban blackness, including the introduction and embodiment of terms such as black, ghetto, dread, and hip-hop, have entered Haiti's urban discourse – popularizing particular forms of criminality while simultaneously laying pathways for solidarity and political movements. In this sense, international processes seemed to be leading to a local radicalization of “the law of the outlaw.” The interaction planted the seed to build on my work with *baz* to study the resettlement experiences of deportees during this difficult time, marked by economic, political, and health crises.

In a call I had with Kal in December 2018, we shared our plans and hopes for the year ahead. I shared my idea for a new research project on criminal deportation. Kal liked the idea and told me that I needed to talk to Paul again and have him tell me his story (which I did!). Kal also gave me some advice that has fundamentally framed my project.

You need to say something in the book about all of these depòte who are trying to make or take over baz and turn them into gang like they do lòt bò dlo (“over the water,” meaning in the U. S.). They just steal from houses and rob people, even people in the neighborhood. They do nothing for the Bel Air baz (here meaning the neighborhood).

Such ideas are common in urban Haiti, reflecting a prejudice that criminal deportees are violent criminals who form *gang yo* (gangs) to gain wealth and power, but not, as the *baz* did, to aid the zone while also earning respect, authority, and some income. In many ways, this is a discourse to protect the reputation of the *baz* (which also engaged in criminal acts such as overcharging at the water kiosk). Yet it also reveals how urban street organizations are shifting in Haiti, moving away from the neighborhood-based and politically involved *baz* to the more independent, profiteering gang (Beckett 2019; Kivland 2017; Kovats-Bernat 2006).

At the same time, the rift between what people with deportation orders desire *of* Haiti (a new and renewed life!) and what they come to face *in* Haiti in terms of stigmatization and stereotyping made apparent the need to study the real-time process of resettlement to better understand the factors that impede or enable criminalized persons to remake their lives in the country (Charles 2010; Charles 2017). This need is even more urgent given recent changes in U. S. immigration policy – including the revocation of humanitarian protections for Haitians and the expansion of the category of “criminal alien” – which led to a rise in criminal deportations to Haiti in 2018 and 2019, with a decline after the COVID-19 outbreak. I am leading a research team engaged in chronicling the experiences of Haitian migrants in the US as they undergo removal proceedings and the first three years of resettlement in Haiti. The team includes six research assistants (RAs): one graduate student at Université d'État d'Haïti; one deportee and leader of DipsOrg, an organization supporting deportees; a professor and leader of social advocacy work in Haiti; and two undergraduate students at Dartmouth College interested in race and migration. Collaborating as a research team has made this project possible in a time of insecurity and pandemic, and we are exploring ways to author the publications as a collective, honoring the insights and labor the team that has made this work possible and enlightening.

Most studies on deportation have relied on interviews with deportees after they have settled in their countries of origin. This real-time ethnography moves beyond memories of

deportation to offer a more nuanced picture of the lived experience of removal and resettlement by chronicling deportees' immigration detention experiences, removal proceedings, arrivals in Haiti, and pathways to living in the country. The ethnographic research began with a two-month trip to Haiti in the summer of 2019. Working with the RAs, we enrolled twenty-two participants in the study and conducted a series of three interviews with each participant. These interviews focused on their lives in the U.S., their detention and deportation experiences, and their resettlement trajectories in Haiti to date. We are also interviewing lawyers and judges, social activists, and employers of deportees to gain their perspectives on the current deportation policy and workings.

I have not been able to return to Haiti due to the COVID-19 travel restrictions instated by my employer Dartmouth College and the federal government. Although I am unable to meet research participants in-person, I have maintained solid contact with deportees through daily texts and voice messages over WhatsApp. The Haiti-based RAs have conducted two follow-up interviews with two different deportees each month, observed the arrival and processing of deportees, and interviewed social workers and employers who work with deportees. We hold two meetings over WhatsApp each month (and many check-ins over the phone and chats) to go over the data collected, organize our findings into thematic areas (e.g., race/racialization, class stratification, criminality, stigmatization, and redemption), and plan for upcoming research activities. The U.S.-based RAs conduct archival research, gathering media in Haiti, the U.S., and internationally reporting on deportation between the U.S. and Haiti, as well as other relevant sites such as Jamaica, the Bahamas, and the Dominican Republic, where many deportees resettle after arriving in Haiti, including one of our participants. The students are also assisting with interviews with attorneys and social workers engaged in assisting Haitian immigrants with removal proceedings and resettlement plans. The transnational and longitudinal nature of this ethnography offers a new and important perspective in deportation studies.

Tentatively titled *A Dream Deported: How Deportees Rebuild a Life in Transnational Haiti*, our research project unfolds amid ongoing protests of police killings in the U.S. and Haiti, a rising economic crisis in Haiti, and the global COVID-19 pandemic. As Juliette, a 54-year-old mother of four who was deported to Haiti in July of 2019, lamented, "*Lavi depòte yo se anyen nan deba imigrasyon*" (The life of the deported is nothing). She continued, "If I get sick with Corona, I die. That's it. I hear Black Lives Matter ... but the life of the deported Blacks is not in this. We're forgotten!"

"Why it is like that?" I asked.

"Because we have no place that is for us now, no country that will say we are here for you. I have a place I can call my *lakay* (home). It's like I am *ò bèt* (animal) that lives without dignity."

This very much illustrates that detention and deportation are *pa pou moun*, or "not for humans," as I highlight in a recent blogpost, published on the online platform *Sapiens* (<https://www.sapiens.org/culture/haiti-covid/>), which features deportees' perspectives on deportations to Haiti during the coronavirus pandemic. This work intervenes in the recent wave of "post-human" scholarship that has argued for social theorists to foreground agency beyond the human (Akos 2015; Kohn 2013). My research leads me to contend that it is still necessary

for anthropology and the social sciences to identify the human as a political category and to configure dehumanization as an act that has often coincided with animalization (Feldman 1994). In contexts of persistent racial and class discrimination, *to be* human (and to be treated as such) cannot be assumed and must continually be defended. The stories of the deported will allow me to distill the contradictory consequences of deportation, and to theorize how these consequences are produced through the social constructs of racialization and criminality. In making this argument, however, I will not lose sight of the many ways deportees have found a place for themselves in Haiti, often building on their time and experiences in American cities – such as opening rap music studios and teaching graffiti classes. Deportees’ creativity, ingenuity, and grit push me to theorize how people remake their humanity in the face of intense public and institutional pressures to render them less than human.

At the same time, I want my new research to reflect the challenging situations faced by deportees as stigmatized outlaws and the strategies they are devising to overcome them – often deploying the *depòte* identity toward new ends. Inspired by the work of Deborah Boehm and others, I want to convey deportation as a “global order of injustice,” an order filled with struggle, loss, and suffering (Boehm 2016; Lonagan 2011). I also want to reveal the innovative work deportees are doing to organize and advocate for themselves and their community. One of the most interesting findings from my research is how *depòte* have found a place for themselves in Haiti not by denying their outlaw status but by valorizing it as a source of what Pierre Bourdieu would call “cultural capital” – expanding the rap and hip-hop music industries by not only founding music groups but also recording studios and concert venues.

The efforts of the deported in Haiti to *youn ede lòt* (one helps another) is at the heart of the Black Lives Matter movement, of which many in Haiti see themselves to be included – but also excluded. The extent to which the lives of the outlaw come to matter less than others has been instilled in deportees and has become the basis for some to join gangs in hopes of gaining wealth, status, and security. This is the case for two of the deportees I have been following. But many more have organized for a redemption or reinterpretation of their reputations as outlaws or violent criminals. They do so not by abounding their status as gang members but by seeking to reclaim and subvert this identity toward culturally viable pursuits – such as founding rap studios or hip-hop fashion lines. They seek not to join gangs but to use their affiliation with American gang culture to redeem the gang member as a reputable social status – something like an “outlawed authority” or “authorized outlaw.” They seek status not as a pure, peaceful *elit* (elites) but as *nèg* fighting for a better life on their own complicated terms.

References

- Akos, Sivado.** 2015. “The Shape of Things to Come? Reflections on the Ontological Turn in Anthropology.” *Philosophy of the Social Sciences* 45 (1): 83–99. <https://doi.org/10.1177/0048393114524830>.
- Beckett, Greg.** 2019. *There Is No More Haiti Between Life and Death in Port-au-Prince*. Berkeley: University of California Press.

- Boehm, Deborah.** 2016. *Returned: Going and Coming in an Age of Deportation*. Berkeley: University of California Press.
- Bracken, Amy.** 2009. "No Mercy: Haitian Criminal Deportees." *NACLA Report on the Americas* 42 (5): 6–10. <https://doi.org/10.1080/10714839.2009.11722219>.
- Charles, Christopher.** 2010. "The Reintegration of Criminal Deportees in Society." *Dialectical Anthropology* 34 (4): 501–511. <https://doi.org/10.1007/s10624-010-9205-7>.
- Charles, Jacqueline.** 2017. "After Temporary Reprieve from Deportation Ends, What Will Haitians Return To?" *Miami Herald*, May 23, 2017. <https://www.miamiherald.com/news/nation-world/world/americas/haiti/article152254857.html>.
- Dupuy, Alex.** 2007. *The Prophet and Power: Jean-Bertrand Aristide, the International Community, and Haiti*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Fatton, Robert.** 2002. *Haiti's Predatory Republic: The Unending Transition to Democracy*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Feldman, Allen.** 1994. "On Cultural Anesthesia: From Desert Storm to Rodney King." *American Ethnologist* 21 (2): 404–418. <https://www.jstor.org/stable/645896>.
- Kivland, Chelsey.** 2017. "Street Sovereignty: Power, Violence, and Respect among Haitian Baz." In *Who Owns Haiti? People, Power, and Sovereignty*, edited by Robert Maguire, and Scott Freeman, 140–165. Gainesville: University of Florida Press.
- Kohn, Eduardo.** 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kovats-Bernat, J. Christopher.** 2006. *Sleeping Rough in Port-au-Prince: An Ethnography of Street Children and Violence in Haiti*. Gainesville: University Press of Florida.
- Lonegan, Bryan.** 2011. "American Diaspora: The Deportation of Lawful Residents from the United States and the Destruction of Their Families." *New York University Review of Law & Social Change* 32 (1): 55–81. https://socialchangenyu.com/wp-content/uploads/2017/12/Bryan-Lonegan_RLSC_32.1.pdf
- McAlister, Elizabeth A.** 2002. *Rara!: Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora*. Berkeley: University of California Press.

Author

Chelsey L. Kivland is an Associate Professor of Anthropology at Dartmouth College, USA. Her work focuses on how and why people find meaning in power and conflict. Her research on street politics and violence in Port-au-Prince uncovered the multiple and contradictory ways people compete for control in their neighborhood zone and for linkages with broader domains of power. She has published this research in several articles and in the book, *Street Sovereigns: Young Men and the Makeshift State in Urban Haiti* (Cornell University Press, 2020). Her current National Science Foundation funded research project, *A Dream Deported: Race, Crime, and Deportation in Transnational Haiti*, explores changing notions of citizenship, statehood, and the social contract through an ethnography of the global regulatory regime of criminal deportation, as manifested between the United States and Haiti.

chelsey.l.kivland@dartmouth.edu

Dartmouth College, USA

CITIZENS WITH A MIGRATION BACKGROUND INVOLVED IN A RADICAL-RIGHT WING PARTY RESTRICTING IMMIGRATION

Leonie Mugglin and Simon Mastrangelo

Abstract

The populist radical right-wing Swiss People's Party (SVP/UDC) has been largely known for its xenophobic discourses and its political agenda restricting immigration through popular initiatives such as the vote against minarets (2009), the deportation of "criminal foreigners" (2010) and the initiative against "mass immigration" (2014). This paper shows how SVP/UDC activists, who themselves or whose parents had migrated to Switzerland, understand their political engagement and contribution. This sheds light on their desire to become part of a "deserving minority" and on their use of boundary-making strategies to demarcate their positions from others they label as "undeserving migrants". Their political engagement needs to be understood as part of a broader quest for belonging to the Swiss national community. By showing that migration-related experiences inform the political involvement of activists at the Swiss People's Party, this paper questions widely spread assumptions on contradictory or counterintuitive political commitments.

Keywords: *political commitment, migration, SVP/UDC, Switzerland, boundary-making strategies, senses of belonging*

Introduction: SVP/UDC Activists' Understanding of Their Political Involvement¹

How do individuals with a migration background involved in a political party that regularly fights for the limitation of immigration understand their political involvement? We will address this issue with the example of the Swiss People's Party (SVP / UDC), a populist radical right party. The focus will be on SVP / UDC activists with a migration background (MB) who themselves or whose parents had, experience of migration, bring their political commitment into the public eye, regularly engaging in the party's activities, and who are

¹ We would like to thank the anonymous journal reviewers as well as our colleagues at the University of Neuchâtel who gave us their feedback on this paper, in particular Gianni D'Amato, Dina Bader and Alexandra Feddersen. We also thank Eva Marzi, Markus Mugglin and Carol Pierre for their feedback.

candidates or elected representatives.² Most of the literature on minority groups supporting (radical) right parties is situated in North America and focusses on voting behavior. Looking at the Swiss case of SVP / UDC activists with a migration background allows us to explore a stronger form of political engagement, drawing on activists' narratives with a particular focus on experiences related to migration. Showing how MB citizens understand their political engagement enables us to question widespread perceptions that people with a migration background behave contradictorily when defending a political agenda restricting immigration. In this qualitative assessment, sense of belonging and boundary-making strategies (Wimmer 2013) will be considered to show how activists' political engagement builds on migration experiences and inscribes itself in a broader quest of belonging to Switzerland (Lamont and Bail 2005).

Theoretical Framework

Citizens with a migration background and the Political Right

Left-wing parties are traditionally viewed as the most appealing to citizens with a migrant background (Ruedin 2018; Strijbis 2017) and to people with a history of racial exclusion (Shorter 2010). These parties are often portrayed as the closest to these citizens' preoccupations. In some cases, however, citizens with a migration background choose to commit for (radical) right-wing parties. This is, for example, the case of African Americans and Latinos supporting the US Republican Party (Esquivel 2010; Prisock 2018) as well as Russian-Germans voting for the Alternative for Germany (Spies et al. 2022). Voting studies alongside contributions focusing on political membership and party affiliation have begun to address this issue. This rather scarce body of literature seeks to explain political support, which is labeled as unexpected due to the supporters' backgrounds and their parties' discriminatory rhetoric and restrictive political positions on immigration, diversity and/or race. Broadly speaking, this literature came forward with two key explanations for the mentioned political support: group identity and origin-related experiences.

Hickel et al. (2020), who analyzed voting behavior during US national elections, found that favoring a so-called "US identity" over a "Latino identity" is the main factor in supporting the Republican party with restrictive immigration policies. This "identity prioritization" must be understood as a strategy of social mobility and dissociation from undocumented migration. The rupture with a collective (political) identity associated with left-wing politics can also be observed amongst African American Republicans who consider themselves as "free independent thinkers" (Shorter 2010). In her book on "multicultural conservatives" in the Republican Party, Dillard (2001) shows that these individuals base their political views

² This paper was written in the framework of the Swiss National Science Foundation project "An Improbable Commitment? Explaining Naturalized Citizens' Political Engagement in the Swiss Social-Democratic Party and the Swiss People's Party" (under the supervision of Prof. Gianni D'Amato), Project Number 100017_178840. It presents a case study that focuses on migration-related experiences. Elsewhere, we will deepen further aspects (e.g. political socialization) and discuss the findings from our comparative analysis of activists with and without a migration background.

on belief in individual success, assimilation to national values and rejection of identity politics.

Secondly, migration background citizens' party affiliation can be explained by origin and migration-related experiences. In an analysis of the 2011 Swiss election, Strijbis (2014) shows that people with experiences of discrimination tend to vote for left-wing parties and that those with an Eastern European background generally vote for the centre-right (probably related to anticommunist sentiments). Another factor, which explains MB citizens' support of restrictive migration policies, is the need to secure their own position on the labor market (Strijbis and Polavieja 2018). The centrality of economic issues is underpinned by several studies that point out the connection between financial hardship and the receptiveness for restrictive immigration policies (Spies et al. 2022).

The existing literature on the support of members of minority groups for (radical) right-wing parties is mostly North American and few contributions deal with stronger political support than voting. Looking at the Swiss case of actively engaged citizens with a migration background at the Swiss People's Party thus contributes greatly to the literature, especially by adopting a qualitative approach as most existing studies are based on quantitative approaches. Drawing on narratives of SVP / UDC activists, with a particular focus on their self-understanding of their commitment in relation to migration experiences, allows us to problematize widespread assumptions on the improbability of such engagements and to obtain a better understanding of their political demands.

Boundary-making strategies

Strijbis and Polavieja show that MB citizens' high levels of support of the SVP / UDC popular initiative against "mass immigration" can be partially explained by ethnic boundary-making processes. They state that voters with a migration background may construct identities that draw "a boundary with newly arriving migrants" (Strijbis and Polavieja 2018, 5). In a different perspective, Elias and Scotson (1965) found that already established people name and shame newcomers who have no means of protecting themselves from stigmatization. The importance of boundary-making strategies (Barth 1969) can also be observed in Bader and Feddersen's analysis of the claims made by the SVP / UDC affiliated migrant organization *Neue Heimat Schweiz*. This organization makes use of ideological boundary-making to "reconcile its claim to represent immigrants with the anti-immigration agenda of the Swiss People's Party" (Bader and Feddersen 2021, 139). In some cases, constructions of otherness run along the lines of deservingness. The organization *Neue Heimat Schweiz* establishes "ideological boundaries within the immigrant population, dividing it into 'worthy' and 'unworthy' immigrants" (Bader and Feddersen 2021, 173). Building on empirical findings in Switzerland, Wimmer (2013, 118) considers boundary-making processes to be strongly influenced by the "code of order," which includes "virtues, such as cleanliness, punctuality, and quiet". He thus states that "anti-immigrant sentiment is not directed against immigrants per se but against newer immigrant cohorts that are seen as undermining the established social and cultural order" (Wimmer 2013, 137).

Belongings

Boundary-making strategies allow people with a migration background to create a sense of belonging to Switzerland by dissociating themselves from other immigrants while emphasizing their similarities with “Swissness” (Cretton 2018). Drawing boundaries between themselves and stigmatized others (Van Veelen et al. 2020) enables them to stand away from the exclusion triggered by the images of non-belonging (e.g., stereotypes) strongly related to “visible attributes,” such as a Black skin color (Fibbi et al. 2022) or a foreign sounding name (Fibbi, Kaya, and Piguet 2003). Struggling to find personal stability may lead those with migrant backgrounds to view other minority members as rivals and adopt dominant discourses to secure their own position. In this regard, several studies show that the “incorporation effect” of becoming a national might lead people to adopt restrictive views on immigration (Kolbe and Crepaz 2016), especially when naturalization is linked to a strong sense of belonging to the host society (Politi et al. 2020). Building on these findings, it seems crucial to consider SVP / UDC activists’ multiple senses of (non-) belonging and strategies to shape boundaries to fully grasp the complexity of their political engagement. In order to do so, it is helpful to make use of the concept of belonging which “provides us with a tool to inquire how horizons of togetherness are and can be widened in order to incorporate newcomers” (Pfaff-Czarnecka 2011, 8). Belonging is partly determined by regimes of belonging which “are not only structured by restrictive state rules” but also by public opinion, which “is often dominated by voices celebrating the inlanders’ cultural authority in determining values and norms” (Pfaff-Czarnecka 2011, 6–7). This sometimes leads established citizens with a migration background to dissociate themselves from newcomers and their associated external attributions that might be loaded with stigmatization (Van Veelen et al. 2020). The conceptual framework of multiple belongings helps overcome static and homogeneous views on social representations and on people’s relation to their migration background. It shows how, depending on the context, the migration background may be mobilized and referred to in several ways, from rejection to overvaluation. Building on the mentioned theoretical considerations, we decided to focus on SVP / UDC activists’ self-identification, external ascriptions and their interdependence (Jenkins 2000).

Methodological Considerations

The Swiss People’s Party: A case-study of populism

The Swiss People’s Party is “one of the most consistently successful right-wing parties in Europe” (Wimmer 2013, 136). By the late 1990s, its political positioning shifted from center right to radical right (Mazzoleni 2003), simultaneously transitioning from a small party with only one representative in the Federal Council to the largest political group in Switzerland (FSO 2019). The SVP / UDC received widespread media attention in relation to several popular initiatives that promoted xenophobic discourses such as the initiative against minarets (2009), the deportation initiative (2010) and the initiative against “mass immigration” (2014). Following D’Amato and Skenderovic, we will consider the SVP / UDC as a populist

radical right-wing party that is “connected with radical-right ideology that entails exclusionary ideological elements” (2009, 78, footnote 1).

The SVP/UDC is a particularly interesting case for studying populism as it developed in a country with a high proportion of foreign-born residents (Piguet 2009) and with a long-established system of direct democracy. Looking at the political engagement of SVP/UDC activists with a migration background is particularly interesting when we observe candidates with a migration background face discrimination from Swiss voters, particularly when they are on right-wing lists of the SVP/UDC (Portmann and Stojanović 2019).

Selection of the research participants

Our criteria to select SVP/UDC activists with a migration background were migration experiences and political involvement. We define migration background citizens as people who themselves have had, or whose parents had, experience of migration. By focusing on relatively recent past experiences, we ensured that their experiences in migrating, arriving and living in Switzerland and/or going through a naturalization process could still be vividly recalled and related to. Focusing on these experiences neither assumes ethnic or national identification nor does it ignore this facet. We thus pursue a “strategic positive essentialism” (Dahinden 2016), in which we consciously and reflexively use terms such as “migration background” to provide a better understanding of SVP/UDC activists’ senses of belonging. Our second criterion was to include SVP/UDC activists who regularly engage in the party’s activities, who are candidates or elected representatives. This focus on activists bringing their political commitment into public gaze enabled us to include people who might be subjected to reactions in their surroundings and regularly position themselves politically. This allowed us to grasp the way SVP/UDC activists narrate their migration experiences and understand their political engagement. Following these selection criteria, we selected the participants of this study via the following:

- a) Is the person portrayed as a migration background citizen involved at the SVP/UDC in the media?
- b) Is the person part of a political subsection, affiliated group, or voters list that brings together citizens with migration background profiles at the SVP/UDC?

Participants’ profiles

We conducted sixteen narrative in-depth biographical interviews with eleven men and five women (see table 1). The higher proportion of men is representative of the composition of the target group and the systematically lower proportion of elected women in the SVP/UDC. Interviewees were met once in a one-to-one setting. Interviews were recorded in accordance with participants consent. Based on an interview guide, questions on the path

Table 1 List of Interviewees (anonymized)

Name	Gender	Age (approx.)	Region of non-Swiss origin	Born Swiss (BS) or Naturalized (Na)	Born in Switzerland?
Bashkim	M	40s	Balkans	Na	No
Darian	M	50s	Balkans	Na	No
David	M	30s	Indian Ocean island	BS	Yes
Denis	M	50s	Caribbean	Na	No
Erik	M	60s	South Asia	Na	Yes
Ivan	M	40s	Balkans	Na	No
Joanna	F	60s	West Africa	BS	Yes
Joseph	M	60s	Middle East	Na	No
Luc	M	20s	Central Africa	BS	Yes
Lydia	F	60s	Mediterranean island	BS	Yes
Murat	M	20s	Middle East	Na	Yes
Natasha	F	40s	Eastern Europe	Na	No
Rafael	M	40s	Western Europe	Na	No
Sara	F	50s	Balkans	Na	Yes
Shafer	M	40s	Middle East	Na	No
Sophie	F	50s	South Asia and central Africa	Na	No

Source: SNF Project “An Improbable Commitment. Explaining Naturalized Citizens’ Political Engagement in the Swiss Social-Democratic Party and the Swiss People’s Party.”

into politics, the evolution of the commitment, party experiences and political ideas were systematically asked.

The interlocutors³ are between 21 and 64 years old and just over half were born abroad. Their religious affiliations are diverse, including various Christian denominations, Islam, Hinduism and atheism. Several interviewees’ parents came to Switzerland as guest workers between the 1960s and 1980s. The countries of origin of one or both parents are situated in (south) eastern and western Europe, central and west Africa, South Asia, and the Middle East, as well as several islands (Mediterranean Sea, Indian Ocean, Caribbean Sea). Interviewees’ political engagement is mostly long-standing. A majority hold positions in communal parliaments or participate as active members. Some hold a political mandate in cantonal parliaments or managing positions in local sections and affiliated groups. Naturalization is a prerequisite for elected members of the Swiss national and, except for some regions, cantonal and regional political arenas. Participants consequently all have Swiss citizenship. Approximately two-thirds acquired nationality through the naturalization process, a majority via an ordinary⁴ procedure.

³ In order to protect their anonymity, all research participants’ names have been replaced by aliases. We mention neither their countries of origin nor their regions of residence in Switzerland. At times, quoted matter needed to be slightly adapted to preserve anonymity.

⁴ Foreign nationals who acquire the Swiss nationality via an ordinary naturalization must have lived in Switzerland for ten years and hold a permanent residence permit (State Secretariat for Migration).

Drawing Boundaries to Face Exclusion

Interviewees commonly refer to multiple belongings in their narratives, with a prominence of references to their origins. Lydia, in her sixties, whose father came from an island in the Mediterranean, states that being perceived as a foreigner was related to expectations she could not meet as she was born and raised in Switzerland. She describes her memories of school as follows:

No one had a strange name like me [...] from the first day of school I was aware: "something is different with me." [...] Just reading down the list: "Ah you are a girl." And then the teachers: "Say something in your language." And I couldn't say a sentence.

In contrast to Lydia, who finds it "quite normal" when people think that she cannot speak German, Murat, a man in his twenties, also born in Switzerland, negatively experienced stereotypes of Islam triggered by his foreign-sounding name:

Between 15 and 19 [years old], I had extreme difficulties understanding [= identifying with] my name. I carried a name that I am not. [...] I got into a situation in which I could not explain myself. Yes, that's my name, but I am not a Muslim.

Stereotyped external ascriptions and self-identifications frequently do not correspond. Shafer, a Christian born in the Middle East, suffers from people ascribing to him the identity of the majority Muslim group of his country of origin. Here is how he describes the discrepancy between self-identification and external categorization:

In the Middle East, you're a minority, and you're insulted as a Christian [...] Then you come to Switzerland and you're suddenly [perceived as] a member of the majority [which persecuted you]; then they say "Show me your passport." [...] "Hey, you're one of them!"

To face exclusionary experiences, MB citizens perform multiple belongings (Amiotte-Suchet, Sainsaulieu, and Salzbrunn 2010) and draw boundaries between themselves and other migration background citizens. Ivan, born in former Yugoslavia, remembers the negative impact of being identified as from the Balkans and emphasizes that he, contrary to other "ex-Yugoslavians," wanted to be part of Swiss society. He emphasizes what he considers to be his "good behavior" and how this enabled him to be perceived positively as a "well-integrated" person:

At the beginning I was never considered as someone who has a foreign origin. Then people are surprised: "You speak so perfectly, and one is not able to tell it by the look of you, and your behavior" [...] apparently there is a difference, I can choose myself how I behave and that

behavior triggers something. So, for me the question was, “Do I want to trigger antipathy, or do I want to be integrated”?

A similar strategy to deal with discrimination experiences consists of eliminating attributes that trigger stereotypes. This is the case for Murat, who considers changing his foreign-sounding name, often related to stereotypical ideas about Islam: “My father said, ‘if you get married and your wife’s name is better, take your wife’s name’.”

Other participants expand the boundary by stressing similarities with “Swissness” (Cretton 2018). Denis, for example, explains never having felt foreign in Switzerland as he discovered similarities with his region of origin:

[In Switzerland] I found myself as if I was in the Caribbean. [...] They saw me, black [...], they have a certain distance when they don’t know you, and once they speak with you, they see that you drink wine, you eat sausage, you eat pork with them, that you are Catholic it is automatically alright.

The performance of multiple belongings, in this case of religion and (cultural) habits, allows Denis to (partly) overcome the categorization as a foreigner triggered by his skin color and create a feeling of belonging to Switzerland. Facing exclusion and discrimination due to attributes as a foreign-sounding name or a skin color thus trigger a need for demarcation from other migrants among SVP / UDC activists, especially when ascriptions, such as being a Muslim, trigger strong stereotyped images.

Defending Swissness

Having demonstrated that interviewees face exclusion experiences due to stereotypical ascriptions of being a foreigner, we will now show how they understand their political engagement for restrictive migration policies as a way to defend Swissness and its distinguishing features, which are, according to participants, marked by a specific social and cultural order. This engagement is commonly understood as a contribution related to a feeling of gratitude to Switzerland which needs to be counterbalanced by a commitment in favor of Swiss society, or, in Shafer’s words, the will to “give something back to the country he was well received [and] naturalized by.”

Migration-related political issues are at the core of SVP / UDC activists’ political engagement. Interviewees frequently emphasize the specificity of their own migration history, defending an economic use–benefit perspective on migration and focusing on their parents’ or their own economic contribution. David praises the previous system of guest workers – who had the right to short-term stays – which, in his view, allowed Switzerland to “keep the good and motivated people.” Joseph, whose parents came as guest workers, refers to a “win–win situation” in which his father needed work and Switzerland needed workers. He adds that “one could not just come and do anything,” as his parents had to prove their professional worth. Established residents (Elias and Scotson 1965) who have resided in Switzerland for

a long time as guest workers are now considered citizens who, through their economic contribution, made an effort regarding conformity to local norms like the Swiss “work ethic.” This respect of the “code of order” (Wimmer 2013) is often described as more difficult for newcomers who have backgrounds with more alterity and whose presence must consequently be limited as it could endanger what interviewees’ depict as the Swiss “mentality of correctness.” This is the case of Natasha, born in Eastern Europe and later naturalized:

People should know why they come here. If they want to do something unacceptable for our culture, custom, or mentality [...] like the ones of other religions, they may [try] to impose their laws and rules and this is dangerous. We must limit the number of these people.

While advocating restrictive migration policies, SVP / UDC activists draw boundaries between newcomers and established migrants with whom they self-identify. This confirms Wimmer’s finding that “many immigrants who came as guest workers to Europe vehemently distance themselves from the more recently arrived asylum seekers as ‘bogus refugees’ and ‘abusers of the welfare state’” (2013, 65). In addition to migration experiences, interviewees build political opinions in various social spheres. Alongside family members, friends and key (political) figures, who sometimes serve as role models, professional environments are also decisive. Denis, who advocates strict asylum policies and whose political opinions have been influenced by his professional experience in a center for rejected asylum seekers, states that most asylum seekers are not “manageable” as they do not follow certain rules that apply in Switzerland:

“They are going to heat up some pizzas and they throw [the garbage] out of the window while there is a bin right next to it. You tell them that ‘we’re in Switzerland’. They don’t care!”

This image of asylum seekers challenging local rules and the established order is strengthened by linking them to supposed abuses of the welfare state and to criminality, which in turn legitimizes restrictive asylum politics. Sophie, who underlines her South Asian belonging while distancing herself from her Central African origins, expresses this idea:

The asylum seekers who arrive here, they are lazy. They are people who do not do anything in their country of origin [...] Most people who come here are people who cannot even write their name. What will they be able to do here? They do not want to work, they ask for asylum, they sell drugs, and they receive subsidies.

SVP / UDC activists defend virtues such as being quiet, punctual and maintaining cleanliness by setting their own effort of “successful integration” to Switzerland as a benchmark for upcoming migration. Referring to Switzerland as the leading culture to which migrants should “assimilate” to, they thus lay the basis for restrictive migration and naturalization policies. This joins Micheloud’s observation, according to whom the “effort of conformity is understood as a norm, in the sense that it is the model that every migrant, or descendant of a migrant, must follow in order to merit to be perceived as Swiss” (2017, 98, our translation).

Positioning themselves at the “top of the moral pyramid” (Wimmer 2013, 132), interviewees emphasize their individual biographies related to work and “successful integration” and

consider themselves part of an established migration that has shown its compliance with the Swiss social and cultural order. This self-identification as a “deserving minority” is asserted through clear demarcations from newcomers, depicted as culturally distant people who do not adapt to “Swissness”. Advocating for restrictive migration policies and holding on to certain social and cultural norms is a way for SVP / UDC activists to acquire social mobility, secure their own position by avoiding (economic) competition and pursue their need of demarcation in the hope of avoiding exclusion. Finally, defending the “code of order” is a way to stand up for “Swissness”, a claim which leads them to join the SVP / UDC, considered to be the party that best protects Switzerland from external influences which contribute to the degradation of Swiss society. This “suspicion towards foreigners” is consistent with the preoccupations of other SVP / UDC activists without MB (Gottraux and Péchu 2011, 276) and general illiberal sentiments such as the protection of “us” (Holmes 2021).

Protecting the Swiss Success Model

Interviewees’ engagement at the SVP / UDC is informed by their experiences in countries of origin which trigger the wish to protect what is considered to be the Swiss success model. SVP / UDC activists create a political discourse that takes inspiration and legitimacy from these migration-related experiences. This allows them to provide political inputs, to take on a key bridging role and to give weight to SVP / UDC proposals, and to create a counter-image of the SVP / UDC as a non-racist party.

Comparing countries of origin with Switzerland frequently leads SVP / UDC activists to have a very positive image of Switzerland linked to features such as the beauty of its countryside, and to characteristics such as its democracy. Mobilizing their life paths represents a way of protecting Swiss people from the destiny they themselves have suffered from. Bashkim, who arrived in the late 1990s from the Balkans, grew up in a country “with a lot of conflicts,” where “every single thing, even little ones of everyday, could lead to political conflict and to prison.” He thus considers that his awareness of political freedom is particularly strong, making connections between democratic values and pro-army sentiments. Here is how he makes sense of it:

I grew up with this thirst for democracy. And that forges us, I think. And that makes us very patriotic and very much right-wing people [...] often, people here they don't know this value. And I think I bring, from my experience, I can explain that it is very important, for example to have a strong army in Switzerland.

Bashkim’s political socialization is strongly marked by authoritarian regimes. Transferring what he calls his “thirst for democracy” to the Swiss context makes him consider that he is particularly farsighted on the importance of the protection and self-determination of a nation state. His discourse on the protection of the national community is influenced by illiberal sentiments that can be found in various regions, including Eastern Europe (Krastev and Holmes 2018). Ivan, who grew up in former socialist Yugoslavia and remembers his child-

hood as a life of “deprivations,” similarly explains his rejection of left-wing political ideas by stating that: “if you know it a little, then you know that socialism has nothing to do with justice. [...] Justice and socialism do not match up. And I can say that from experiences.”

Ivan’s first memories of Switzerland are characterized by the “abundance of everything,” which leads him to defend the prosperity he encountered in Switzerland. This necessity to defend what is depicted as the Swiss success model characterized by stability, security and prosperity is reinforced by participants’ “sense of degradation of the world” (Micheloud 2017), a feeling of growing insecurity often associated to immigration, which is shared by SVP / UDC activists without migration background (Gottraux and Péchu 2011, 268).

Other interviewees build on their experiences to emphasize the need to recognize and defend Switzerland’s specificities such as its independence from the European Union (EU). The fact that the SVP / UDC openly politicizes against the EU and thus protects Swiss constitutive features such as its independence represents an important reason to choose this exact party. Denis, who always identified as conservative, describes his expertise and contribution to the SVP / UDC as follows:

When we talk about Europe, I speak as an insider because I come from [a country in] the European Union. I therefore know what it is, compared to other people who have never been insiders, so I can bring examples of the European Union’s fiasco [...] that’s what you bring: a way of saying things differently because I can say things that they cannot say without being called racists or “integrists.”

Denis, like other interviewees from EU countries, is conscious of the influence he can exert when defending positions against the EU, bringing legitimacy to the SVP’s / UDC’s political position.

Some MB citizens become politically active at the time of SVP / UDC migration-related initiatives. These initiatives treat topics related to these citizens’ own migration experiences and represent political opportunities as MB citizens can make an important contribution, giving weight to arguments through the mobilization of personal experience. In this way, Joseph explains that due to the discrimination he experienced as a Christian in the Middle East – he saw engagement in the SVP / UDC initiative against minarets as a way to make an important contribution against “unstoppable Islamization:”

I thought: Now, you have a chance to make a difference. I saw how we were oppressed, how we were almost thrown out of the Middle East. And then I said: Yes, now I must take the chance and stand up for the ban on minarets.

This quote shows how migration narrative can be used by migrants as a way to take revenge on their country of origin and their political system perceived as unfair (Mastrangelo 2018). Similarly, the debate on foreigners’ voting rights represented an opportunity for Joseph to become well-known as a politician and to be recognized as a “deserving minority.” Here is how Joseph depicts his speech at the legislative assembly: “I gave a speech at the legislative assembly, against the right to vote for foreigners. [...] after my speech I received a

round of applause. Although applause at the assembly is actually forbidden. But still, people applauded.”

Building on this example, we assume that migration-related political debates provide MB citizens with an opportunity to gain political visibility. There is nevertheless a risk for these politicians to get stuck in their role as migration experts. They might face difficulties in achieving visibility on other topics and be instrumentalized by their party.

Tokenism (Grant 2017) as a political tool can be identified, in some cases where interviewees’ migration-related engagement is guided by the party’s attempt to reach out to MB citizens. Many SVP / UDC activists were encouraged to become politically involved in the SVP / UDC, in some cases, by (high-ranking) SVP / UDC politicians. Shafer depicts how the party gave him the opportunity to “create an evening” under the SVP / UDC logo in order to speak about the initiative against minarets. He then participated in several presentations on Islam based on his experiences as a Christian in the Middle East. The mobilization of migration experiences enables MB citizens to play a key (bridging) role for incorporating MB citizens into the SVP / UDC and in disproving accusations of racism in the SVP / UDC. This is the case of Denis, who states that SVP / UDC delegates accepted him “despite his skin color” and reacts to accusations of racism as follows:

In my family, we have all skin colors. We sit at the same table. There are whites, Indians, Chinese, and you come tell me that I am racist, racist of what? Because I am at SVP? [...] We must stop the hypocrisy, the people whom I know at SVP, I would notice if they were racist.

This quote demonstrates the need interviewees feel to counterbalance the external ascription of a racist etiquette frequently attributed to their party. As explained by Gottraux and Péchu, this reinforces attachment to the party:

The negative representation associated with the party leads to the confirmation and the strengthening of militants’ sense of belonging to an organization that is unique in the Swiss political field and unfairly criticized. It cements the identification [to SVP / UDC] and [may lead SVP activists] to stand together against criticism despite disagreements or ideological discrepancies. (Gottraux and Péchu 2011, 277; our translation)

In conclusion, we can see that the “defensive attachment to Switzerland” (Gottraux and Péchu 2011, 276) leading MB citizens to engage in the SVP / UDC are to a large extent similar to other SVP / UDC activists. According to interviewees, Switzerland’s success must be protected against degradation, from the European Union or unwanted immigration. However, unlike other SVP / UDC activists, MB citizens’ need to defend what they depict as the Swiss success model arises from migration-related experiences.

Building a Sense of Belonging

Whilst all research participants possess a Swiss passport, there seems to be a general tendency of self-identifying as “non-Swiss,” that probably results from the internalization of external ascriptions as foreigners. Lydia mentions being “never completely here and never completely there,” echoing Sayad’s classic work on the double absence of migrants (1999). This feeling of in-betweenness is commonly expressed by interviewees and is sometimes reinforced by the interplay of multiple belongings and exclusion experiences (e. g., being perceived as a foreign woman). Some MB citizens mention a strong sense of belonging to Switzerland, of being part of the established population, as they were born and raised in the country or because they became Swiss when they went through the naturalization process. However, interviewees link Swissness to descent, not solely to legal status, and therefore distance themselves from the “real” Swiss. Ivan, for example, says:

I cannot be Swiss. I cannot change it. I see myself as a tree, my roots are in the Balkans and the fruits are here thanks to the fact that I am in Switzerland.

Being categorized as foreigners and living exclusionary experiences thus lead to a dichotomy between belonging and non-belonging to Switzerland which in turn initiates a quest for belonging that requires interviewees to correspond to the majority’s societal norms (Cretton 2018). Swissness being unattainable or only after the passing of generations, SVP/UDC activists with a migration background rather aim at being accepted as “deserving minorities”. This corresponds to interviewees’ illiberal worldviews that lead them to be suspicious towards opening countries’ doors to “tightly knit alien communities” (Holmes 2021, 11) which do not prove faithful to receiving countries. Becoming part of a network such as the SVP/UDC, within which MB citizens are viewed as workers who contribute to the Swiss economy, provides them a sense of social recognition. The fact that the SVP/UDC is referred to as a “family” where “real Swissness” is lived out through ceremonies and traditions by several interviewees further strengthens the sense of belonging to Switzerland.

Conclusions: Political Engagement As An Act of Boundary-making

The support for (radical) right wing political parties by people with a migration background may seem unlikely considering parties’ agendas aiming at the restriction of migration. By focusing on SVP/UDC activists’ self-understanding of their engagement, this study allows us to analyze party affiliations beyond a form of contradiction. Drawing on Mazzarella’s work, we contribute to “the situated integrity of political practices that other social scientists too often dismiss as corrupt, cynical, or entirely instrumental” (Mazzarella 2019, 49). Our biographical approach focusses on narratives. It shows the importance of understanding political commitment within individuals’ wider biographies and in relation to their multiple senses of belonging in order to grasp its complexity.

Applying a holistic approach, it becomes clear that SVP activists' do not engage with the populist radical right-wing party despite their migration background, but in relation with it. Although preoccupations such as a "defensive attachment to Switzerland" and the "suspicion towards foreigners" are similar to those of other SVP/UDC activists (Gottraux and Péchu 2011, 276), the decisive reasons to commit for this political party are, in the case of citizens with a migration background, strongly informed by migration-related experiences.

These experiences lead interviewees to emphasize the stability, security and prosperity of the Swiss society. They refer to it as a success model that has to be defended against external influences, such as the European Union or unwanted immigration. Joining the SVP/UDC and promoting its political agenda in restricting immigration and limiting Swiss-EU relations becomes an opportunity to stand up for Switzerland.

SVP/UDC activists with a migration background seek to escape from stereotypes and discriminations by drawing boundaries with migrants who, according to them, do not deserve to be in Switzerland. Their "meritocratic representation of the world" (Micheloud 2017) leads them to deny broader social inequalities, such as the existence of structural racial discrimination, and to internalize "a negative conception of what it means to be an immigrant" (Killian and Johnson 2006, 76). They adopt dominant perspectives strongly inscribed in a socio-legal framework of exclusionary migration policies that are part of a "highly politicized process" (Sandoz 2019, 237).

The SVP/UDC strategy of targeting specific populations and interviewees' interests sometimes converge. The political engagement of these activists in the framework of actions such as the initiative against "criminal foreigners" needs to be understood as an act of boundary-making to protect their position as a "deserving minority" (Lamont and Bail 2005). SVP/UDC activists' political involvement must thus be situated in a wider context of social mobility and protection of one's own established position (Elias and Scotson 1965) rooted in a quest for belonging to the Swiss society.⁵

References

- Amiotte-Suchet, Laurent, Ivan Sainsaulieu, and Monika Salzbrunn (eds.).** 2010. *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.13533>.
- Bader, Dina, and Alexandra Feddersen.** 2021. "Ideological Boundary-making: Representing Migrants in an Anti-immigration Party." *Swiss Journal of Sociology* 47 (1): 137–156. <https://doi.org/10.2478/sjs-2021-0011>.
- Barth, Fredrik (ed.).** 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Long Grove: Waveland Press.
- Cretton, Viviane.** 2018. "Performing Whiteness: Racism, Skin Colour, and Identity in Western Switzerland." *Ethnic and Racial Studies* 41 (5): 842–859. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1312006>.

⁵ In future research steps, we will compare the cases of MB citizens at SVP/UDC with citizens without migration background at SVP/UDC and with MB citizens in the Social-Democratic party.

- D'Amato, Gianni, and Damir Skenderovic.** 2009. "From Outsider to Playmakers: Radical Right-Wing Populist Parties and Swiss Migration Policy." In *Right-wing Extremism in Switzerland*, edited by Marcel Alexander Niggli, 78–91. Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845216621-78>.
- Dahinden, Janine.** 2016. "A Plea for the 'De-migranticization' of Research on Migration and Integration." *Ethnic and Racial Studies* 39: 2207–2225. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1124129>.
- Dillard, Angela.** 2001. *Guess Who's Coming to Dinner Now? Multicultural Conservatism in America*. New York: NYU Press.
- Elias, Norbert, and John Scotson.** 1965. *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446222126>.
- Esquivel, Ruthanna.** 2010. "Explaining the Paradox of Conservative Latinos and their Affiliation with the Democratic party". MA diss., California State University, Sacramento.
- Federal Statistical Office (FSO).** 2019. Available at: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/politique/elections/conseil-national/force-partis.html>. Accessed March 24, 2021.
- Fibbi, Rosita, Didier Ruedin, Robin Stünzi, and Eva Zschirnt.** 2022. "Hiring Discrimination on the Basis of Skin Colour? A Correspondence Test in Switzerland." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 48 (7): 1515–1535. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2021.1999795>.
- Fibbi, Rosita, Bülent Kaya, and Etienne Piguet.** 2003. *Le passeport ou le diplôme ? Etude des discriminations à l'embauche des jeunes issus de la migration*. Neuchâtel: Forum suisse pour l'étude des migrations – Rapport de Recherche 31.
- Gottraux, Philippe, and Cécile Péchu.** 2011. *Militants de l'UDC: la diversité sociale et politique des engagés*. Lausanne: Ed. Antipodes.
- Grant, Blight.** 2017. "Tokenism." In *The SAGE Encyclopedia of Political Behavior*, edited by Fathali Moghaddam, 834–837. Thousand Oaks: SAGE.
- Hickel, Flavio, Rudy Alamillo, Kassra Oskooii, and Loren Collingwood.** 2020. "The Role of Identity Prioritization: Why some Latinx Support Restrictionist Immigration Policies and Candidates." *Public Opinion Quarterly* 84 (4): 860–891. <https://doi.org/10.1093/poq/nfaa048>.
- Holmes, Stephen.** 2021. "The Antiliberal Idea." In *Routledge Handbook of Illiberalism*, edited by András Sajó, Renáta Uitz, and Stephen Holmes, 3–15. London: Routledge.
- Jenkins, Richard.** 2000. "Categorization: Identity, Social Process and Epistemology." *Current Sociology* 48 (3): 7–25. <https://doi.org/10.1177/0011392100048003003>.
- Killian, Caitlin, and Cathryn Johnson.** 2006. "'I'm not an Immigrant!': Resistance, Redefinition, and the Role of Resources in Identity Work." *Social Psychology Quarterly* 69 (1): 60–80. <https://doi.org/10.1177/019027250606900105>.
- Kolbe, Melanie, and Markus Crepaz.** 2016. "The Power of Citizenship: How Immigrants Incorporation Affects Attitudes towards Social Benefits." *Comparative Politics* 49 (1): 105–123. <https://doi.org/10.5129/001041516819582937>.
- Krastev, Ivan, and Stephen Holmes.** 2018. "Explaining Eastern Europe: Imitation and its Discontents." *Journal of Democracy* 29 (3): 117–128. <https://doi.org/10.1353/jod.2018.0049>.
- Lamont, Michèle, and Christopher Bail.** 2005. "Sur les frontières de la reconnaissance" *Revue européenne des migrations internationales* 21 (2) : 61–90. <https://doi.org/10.4000/remi.2489>.
- Mastrangelo, Simon.** 2018. "Revendiquer le droit à émigrer via l'expression du sentiment d'injustice. Le cas des harraga tunisiens." *L'Année du Maghreb* 18: 21–35. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.3410>.

- Mazzarella, William.** 2019. "The Anthropology of Populism: Beyond the Liberal Settlement." *Annual Review of Anthropology* 48 (1): 45–60. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011412>.
- Mazzoleni, Oscar.** 2003. *Nationalisme et populisme en Suisse: la radicalisation de la « nouvelle » UDC*. Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Micheloud, Stéphanie.** 2017. "Les Suisses d'origine étrangère engagés à l'UDC: analyse discursive de l'appartenance aux 'insiders'." MA diss., University of Neuchâtel.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna.** 2011. "From 'Identity' to 'Belonging' in Social Research: Plurality, Social Boundaries, and the Politics of the Self." In *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia*, edited by Sarah Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen, and Eva Youkhana, 197–218. Frankfurt am Main: Vervuert. <https://doi.org/10.19044/esj.2020.v16n39p113>.
- Piguet, Etienne.** 2009. *L'immigration en Suisse*. Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Politi, Emanuele, Marion Chipeaux, Fabio Lorenzi-Cioldi, and Christian Staerklé.** 2020. "More Royalist than the King? Immigration Policy Attitudes Among Naturalized Citizens." *Political Psychology* 41: 607–625.
- Portmann, Lea, and Nenad Stojanović.** 2019. "Electoral Discrimination Against Immigrant-origin Candidates." *Political Behavior* 41 (1): 105–134. <https://doi.org/10.1007/s11109-017-9440-6>.
- Prisock, Louis.** 2018. *African Americans in Conservative Movements: The Inescapability of Race*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-89351-8>.
- Ruedin, Didier.** 2018. "Participation in Local Elections: 'Why don't immigrants vote more?'" *Parliamentary Affairs* 71 (2): 243–262. <https://doi.org/10.7910/DVN/QEMYEB>.
- Sandoz, Laure.** 2019. *Mobilities of the Highly Skilled towards Switzerland: The Role of Intermediaries in Defining "Wanted Immigrants"*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-21122-6>.
- Sayad, Abdelmalek.** 1999. *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.
- Shorter, Shavonne.** 2010. "Not Sell's Outs, Uncle Tom's, or Aunt Jemima's: African American Republicans and their Reason for Affiliation with the GOP." MA diss. Purdue University.
- Spies, Dennis, Sabrina Mayer, Jonas Elis, and Achim Goerres.** 2022. "Why do Immigrants Support an Anti-immigration Party? Russian-Germans and the Alternative for Germany." *West European Politics*. <https://doi.org/10.1080/01402382.2022.2047544>.
- Strijbis, Oliver.** 2014. "Migration Background and Voting Behavior in Switzerland: A Socio-Psychological Explanation." *Swiss Political Science Review* 20 (4): 612–631. <https://doi.org/10.1111/spsr.12136>.
- Strijbis, Oliver.** 2017. "Wenn AusländerInnen wählen und abstimmen dürften: Überlegungen anhand von aktuellen Umfragedaten." <https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/145771/>.
- Strijbis, Oliver, and Javier Polavieja.** 2018. "Immigrants Against Immigration: Competition, Identity and Immigrants' Vote on Free Movement in Switzerland" *Electoral Studies* 56: 150–157. <https://doi.org/10.1016/j.electstud.2018.10.001>.
- Van Veelen, Ruth, Jenny Veldman, Colette Van Laar, and Belle Derks.** 2020. "Distancing From a Stigmatized Social Identity: State of the Art and Future Research Agenda on Self-group Distancing." *European Journal of Social Psychology* 50: 1089–1107.
- Wimmer, Andreas.** 2013. *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.


Authors

Leonie Mugglin holds a MA in social sciences (University of Neuchâtel). She is a scientific collaborator at the Swiss Forum for Migration and Population Studies (Université de Neuchâtel, Switzerland). She worked on the project “An Improbable Commitment? Explaining Naturalized Citizens’ Political Engagement in the Swiss Social-Democratic Party and the Swiss People’s Party” (Project n°178840, dir. Prof. Gianni D’Amato) and is currently involved in several commissioned research projects.

leonie.mugglin@unine.ch

SFM – Swiss Forum for Migration and Population Studies

Université de Neuchâtel

Simon Mastrangelo  holds a PhD in social sciences (University of Lausanne). He worked as a SNF Postdoctoral Research Fellow at the Swiss Forum for Migration and Population Studies (Université de Neuchâtel, Switzerland) within the framework of the project “An Improbable Commitment? Explaining Naturalized Citizens’ Political Engagement in the Swiss Social-Democratic Party and the Swiss People’s Party” (Project n°178840; dir. Prof. Gianni D’Amato). He is the author of the book “*Emigrer en quête de dignité*” (PUFR 2019), an ethnography of Tunisian undocumented migrations.

sn.mastrangelo@gmail.com

Société Suisse d'Ethnologie
Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
Swiss Anthropological Association

Secrétariat SSE-SEG
Christiane Girardin
c/o Institut d'ethnologie
Université de Neuchâtel
Saint-Nicolas 4
CH-2000 Neuchâtel
www.sagw.ch/seg

Abonnement / Subscription

CHF 48.- / € 48: 1 cahier, Ausgabe, issue
CHF 95.- / € 95: 2 cahiers, Ausgaben, issues

Verlag / Maison d'édition

Seismo Verlag
Zeltweg 27
CH-8032 Zürich
buch@seismoverlag.ch
www.seismoverlag.ch

www.journal-sa.ch

Twitter & facebook: @journal-sa

ISBN 978-3-03777-887-6 (Online)
ISBN 978-3-03777-229-4 (Print)
ISSN 2813-5237 (Online)
ISSN 2813-5229 (Print)



Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
Société Suisse d'Ethnologie
Associazione Svizzera di Antropologia
Swiss Anthropological Association



*Publiée grâce à une subvention de l'Académie suisse des sciences, humaines et sociales ASSH
Herausgegeben mit der Unterstützung der Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften SAGW
Published with the financial support of the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences SAHS*