

Numéro 39 - juin 2020 Incidents heuristiques

Anthropologie de la lose ou la lose de l'anthropologue. Réflexions sur le déclin d'un gang

Martin Lamotte

Résumé

Lors d'une revisite annuelle d'un terrain commencé il y a sept années, l'anthropologue se trouve face au déclin du gang Los Ñetas sur lequel il a travaillé. Ce retour sur le terrain et la disparition, relative, des Ñetas permettent d'aborder une série de réflexions sur la nature du déclin et la façon de le percevoir en anthropologie. Comment décrire le déclin d'un groupe ? Comment les acteurs sociaux vivent-ils, supportent-ils, voire affrontent-ils, le délitement de leur propre groupe ? Afin d'approcher ces questions, cet article traite de l'enquête elle-même comme un terrain d'investigation et se centre sur la relation entre l'anthropologue et l'un des acteurs importants du gang, son chef Mikey. À travers la description de trois situations de terrain, je reviendrai sur cette relation avec Mikey et la façon dont elle se construit dans un contexte de déclin du gang. Ces trois situations disent quelque chose de ce moment liminal dans lequel les Ñetas sont engagés. Moment crépusculaire peut-être, qui, comme je le montrerai en conclusion, est épistémologiquement inaugural (Adell L'Homme, 218 (2), p. 67-83.">2016). mots-clefs : déclin, gang, secret, perte, loser, transformation, revisite.

Abstract

A lost ethnography. Reflections on the decline of a gang During an annual revisit to a fieldsite studied for the last seven years, the anthropologist was faced with the decline of the gang Los Ñetas on which he had worked. This return and the relative disappearance of the Ñetas allow him to propose a series of reflections on the nature of decline and the ways of perceiving it in anthropology. How can one describe the decline of a group ? How do social actors experience, tolerate or face up to the disintegration of their own group ? In order to approach these questions, this article starts with the research itself as a field of investigation and focuses on the relationship between the anthropologist and one of the important actors in the gang, its leader Mikey. Through the description of three field situations, he revisits this relationship with Mikey and the way it is (re)constructed in light of this decline. These three situations say something about the liminal moment in which the Ñetas are engaged. A twilight moment perhaps which, as he shows in his conclusion, is epistemologically inaugural (Adell L'Homme, 218 (2), p. 67-83.">2016). keywords : decline, gang, secret, lost, loser, transformation, revisit.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2020/Lamotte>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Martin Lamotte, 2020. « Anthropologie de la lose ou la lose de l'anthropologue. Réflexions sur le déclin d'un gang ». *ethnographiques.org*, Numéro 39 - juin 2020 Incidents heuristiques [en ligne].
(<https://www.ethnographiques.org/2020/Lamotte> - consulté le 06.08.2020)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Anthropologie de la lose ou la lose de l'anthropologue. Réflexions sur le déclin d'un gang

Martin Lamotte

Sommaire

- [L'annonce](#)
- [Monde perdu](#)
- [Monde secret](#)
- [Monde dépeuplé](#)
- [Un monde d'étoiles filantes et de losers déchus](#)
- [Notes](#)
- [Bibliographie](#)

« Au fond, me dit-il, ce qui t'embête, c'est de le montrer
comme un loser. »
J'en conviens.
(Carrère 2011 : 485)

L'annonce

Avril 2018, je retrouve Bebo au siège de l'organisation communautaire où il travaille dans le South Bronx, à New York. Cela fait un peu plus de sept années que nous nous connaissons, depuis que j'ai commencé mon enquête sur le gang *Los Ñetas*, duquel il a été l'un des leaders. Je suis revenu le voir depuis, à chacun de mes passages à New York. Nous prenons alors du temps pour nous raconter nos vies et nous remémorer les moments passés ensemble. Ce jour-là, alors que je lui demande des nouvelles de *La Asociación*, l'autre nom que les Ñetas utilisent pour désigner le gang, il fait une pause, ménageant l'effet dramatique de ce qu'il s'apprête à me dire, et lance « Martin, les Ñetas c'est fini ici. Il n'y a plus rien, plus personne. Ils ont complètement disparu ».

Fondés dans les prisons portoricaines dans les années 1980, les Ñetas se sont développés comme organisation politique carcérale informelle avec pour objectif de lutter contre les mauvaises conditions d'incarcération. Au début des années 1990, à la suite de grandes vagues d'immigration de Portoricains sur la côte Est états-unienne, *La Asociación* s'implante dans le système pénitentiaire new-yorkais à partir de l'île-prison de Rikers Island, puis se développe dans les rues de la ville. Les Ñetas sont alors impliqués dans de nombreuses guerres de territoire qui les opposent à d'autres gangs, notamment les Latin Kings. À cette période, ils font aussi commerce de drogues ou d'armes à feu, une de leurs principales activités lucratives. Dès 1993-1994, le groupe s'étend à la côte ouest de l'Amérique latine, par le truchement de deux Ñetas équatoriens, prisonniers à Rikers Island puis expulsés à Guayaquil. *La Asociación* se développe alors au Pérou, en Bolivie et au Chili depuis l'Équateur où elle est aujourd'hui encore fortement implantée. Au début des années 2000, les Ñetas arrivent en Europe, via l'immigration équatorienne, en Italie et en Espagne. D'autres gangs, comme les Latin Kings ont connu une histoire similaire en termes de circulation (Brotherton et Barrios 2004) et les guerres de gangs se sont déplacées avec eux.

Pour suivre ce parcours d'internationalisation, j'ai réalisé de 2011 à 2015 une enquête multi-située entre New York, Guayaquil et Barcelone. L'objectif de ce travail était de comprendre comment les Ñetas forment une communauté criminelle à l'échelle globale, tout en négociant au niveau local avec des acteurs étatiques et communautaires très différents. J'ai ainsi suivi le groupe à New York, notamment dans le South Bronx, pendant deux années, avant de m'installer en Espagne pour deux années encore et de réaliser un court séjour en Équateur. J'entrai sur le terrain new-yorkais par le biais de Bebo, qui me présenta des Ñetas, dont le président du groupe, Mikey. C'est aussi grâce à l'introduction de Bebo, qui envoya plusieurs lettres à ses amis espagnols, que j'ai pu conduire mon terrain en Espagne. Quant au terrain équatorien, il fut ouvert par mes contacts en Espagne. À chaque fois, j'ai pu participer aux activités quotidiennes des membres, à leurs fêtes privées —anniversaires, Noël, baptêmes— et aux fêtes de *La Asociación*. J'ai assisté à des réunions internes du gang ; je suis devenu, pendant un temps à Barcelone, le secrétaire du groupe duquel je dépendais et j'ai servi de messager entre

l'Espagne et l'Équateur lors de mon voyage à Guayaquil. Ma position dans le jeu social Ñeta a donc évolué en fonction des contextes et au grès de l'approfondissement de mes relations avec certains membres ou au contraire des impossibilités de donner suite à d'autres.

Si cette méthode d'ethnographie multi-sites a pu artificiellement renforcer la perception d'un réseau global, elle m'a permis de prendre connaissance et de décrire les échanges —d'actants et d'acteurs— à l'échelle globale de ce que j'ai analysé comme un *Monde Ñetas*. Cependant, au cours de mon enquête à New York, j'ai été aux prises de deux discours qui me semblaient contradictoires. Celui d'un groupe mondial, puissant par ses nombreuses ramifications, et en même temps celui d'un groupe en déclin, du moins à New York, dont les auto-narrations semblaient être la seule trace de l'existence réelle. Ainsi, malgré ses effets dramatiques et une nécessaire prise de distance, l'annonce de Bebo quant à la disparition du groupe sur lequel j'avais travaillé pendant deux ans ne fut guère une surprise. Elle eut cependant pour effet de faire resurgir deux questionnements, déjà présents lors de mon ethnographie : l'utilisation du terme « déclin » pour décrire *La Asociación*, déclin qui selon Bebo aurait conduit à la disparition du groupe new-yorkais et la culture du secret qui a constitué une des principales difficultés de mon terrain dans le Bronx, en particulier à travers ma relation avec Mikey, président local des Ñetas. Mikey fut l'un de mes interlocuteurs principaux à New York et c'est lui qui décidait de mon accès ou non aux activités des Ñetas. Comme l'indique l'anthropologue Gérard Althabe (1996), la pratique de l'enquête se déploie à l'intérieur de l'échange entre l'ethnologue et ses interlocuteurs. L'ethnographie est un mode de production de la connaissance qui se construit dans la rencontre. Aussi, l'enquête que j'ai menée sur les Ñetas lors de ce long terrain, ainsi que les résultats auxquels je suis parvenu sont intimement liés à ce contexte de communication.

Ce retour à New York en 2018 et la disparition annoncée des Ñetas permettent d'aborder une série de réflexions sur la nature du déclin et la façon de le percevoir. Comment décrire le déclin d'un groupe ? Comment les acteurs sociaux vivent-ils, supportent, voire affrontent, le délitement de leur propre groupe ? Afin d'approcher ces questions j'ai décidé de centrer cet article autour de ma rencontre avec Mikey, et de traiter de l'enquête elle-même comme un terrain d'investigation.

Pour ce faire, je m'appuierai sur trois situations qui éclairent cette relation et la façon dont elle se construit dans un contexte de déclin du gang. Je commencerai par une situation qui a marqué la fin de mon terrain new-yorkais, juste avant que je ne parte pour l'Espagne. Avant de partir, je proposais en effet aux Ñetas d'écrire un livre avec eux sur leur histoire. Ce dernier est toujours en suspens, bien des années après mon terrain. Cet échec me permet de revenir sur le rapport que les Ñetas entretiennent avec leur propre histoire et la notion de perte. Je passe ensuite à la question du secret, qui a marqué l'ensemble de mon terrain new-yorkais et a façonné ma relation avec les Ñetas. Enfin, je m'intéresse à mon entrée sur le terrain et à ma première rencontre avec Mikey. Dans ce moment où nous prenons tous deux nos marques, se joue la question de la réalité de l'importance et de la présence de *La Asociación*. Ces trois situations disent chacune quelque chose de ce moment liminal dans lequel les Ñetas sont engagés. Moment crépusculaire peut-être, qui, comme je le montrerai en conclusion, est épistémologiquement inaugural

(Adell 2016).

Monde perdu

Mais commençons par la fin de mon terrain new-yorkais car il met en lumière le rapport que les Ñetas entretiennent avec leur histoire et sa transmission.

À l'automne 2012, je proposai aux Ñetas à New York d'écrire avec eux un livre collectif sur leur histoire. Cela faisait déjà un an et demi que je côtoyais les membres du groupe, assistant à leurs cérémonies spirituelles (le Grito, célébrant la mort de leur fondateur), ainsi qu'à la plupart des activités de *La Asociación*. Mikey m'invitait régulièrement chez sa mère, dans le South Bronx, où il organisait des soirées avec les membres du gang. J'avais alors accès à la plupart des Ñetas, qui m'accueillaient toujours avec bienveillance. Il me manquait cependant certaines données factuelles sur leurs histoires de vie personnelles. Je proposai ainsi de les aider à récolter les souvenirs de chacun et d'écrire avec eux leur histoire. Mikey m'avait déjà raconté les mauvaises expériences du groupe avec des journalistes qui, selon lui, finissaient toujours par trahir leur propos, et je savais que les Ñetas n'étaient pas contents de la façon dont ils avaient été décrits par les médias. Ce n'est qu'à partir de janvier 2013 que la proposition fit son chemin au sein de l'organisation et que je fus convié à une réunion pour en parler. Mikey m'apprit que le groupe avait donné son accord. Il me convia à une seconde réunion, cette fois-ci avec l'avocat du groupe, Mike J., qui avait défendu la plupart des membres lors de leurs procès. C'est aussi lui qui s'occupait, gratuitement, des questions juridiques du groupe et qui avait fait office d'intermédiaire entre l'organisation et des journalistes. J'appris ainsi que la chaîne de télévision américaine HBO avait voulu réaliser un épisode de sa série *Gangland* documentant les gangs états-uniens sur les Ñetas de New York. À cette époque, m'expliqua Mikey, le groupe avait préféré refuser. Les Ñetas estimaient que la série avait tendance à chercher un point de vue trop sensationnel qui aurait nui à leur image. Plusieurs points furent abordés avec Mikey et l'avocat de *La Asociación*, dont le droit de propriété des données brutes (les enregistrements), ainsi que les droits d'auteur du produit final (le livre). Entre autres, Mikey exigeait que les enregistrements soient la propriété du groupe alors que le certificat d'éthique que j'avais signé avec l'Institut National de la Recherche Scientifique [1] stipulait que je devais garantir l'anonymat des personnes avec qui je conduisais des entretiens et surtout conserver ces entretiens dans un endroit sécurisé. Selon Mikey cependant, les Ñetas formaient un *collectivismo*, un collectif, et ce qui appartenait à un individu appartenait au groupe. Même les histoires personnelles étaient propriétés collectives et constituaient une sorte de patrimoine commun.

Bien que le projet ait été accepté sur le principe, il ne dépassa finalement jamais le stade de l'idée. Un mois plus tard, après plusieurs rendez-vous annulés, plusieurs appels restés sans réponse et plusieurs messages laissés sur la boîte vocale de Mikey, un second rendez-vous fut pris au cabinet de l'avocat. Pour autant, aucune nouvelle proposition ne fut avancée et je sortis décontenancé. Après plusieurs mois de réunions et de tractations, mes relations avec Mikey se tendirent et le projet semblait destiné à rester au stade de l'idée.

Plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour expliquer cet échec.

Tout d'abord, les Ñetas n'avaient pas eu besoin de moi pour écrire leur histoire. En effet, lorsque je leur fis cette proposition, je ne connaissais pas encore l'existence du *Liderato*, le livre qu'ils avaient écrit sur *La Asociación* au milieu des années 1990, et qui était censé rester confidentiel.

Ce petit livre d'à peu près quatre-vingts pages, comprend le récit de la vie de Carlos La Sombra, le fondateur de *La Asociación*, la philosophie des Ñetas, les règles internes, l'organigramme du groupe, les prières et le déroulé du *Grito* — la cérémonie en l'honneur de Carlos La Sombra. Il est transmis à l'initié afin de faciliter son entrée dans le groupe. Ce dernier doit observer une phase nommée *convivencia*, de convivance, au cours de laquelle il apprend par cœur l'histoire de *La Asociación* et de son fondateur, avant de passer un examen oral. La réussite à cet examen est la condition pour devenir membre à part entière. Il s'agit d'une transmission à la fois des valeurs, des codes mais surtout de l'histoire du groupe, et chaque membre doit pouvoir se situer dans un long lignage, même imaginé (Forbess et Michelutti 2013 ; Lamotte 2019).

Pour autant, ma proposition fut bien acceptée au départ même si les négociations avec l'avocat furent compliquées et longues. Si je proposai que les revenus des droits d'auteur appartiennent intégralement aux Ñetas, la question de la propriété des entretiens resta un point d'achoppement. Il s'agissait pour moi d'assurer à chaque membre une parole libre, sans contrôle du groupe et de ses dirigeants, et de préserver la confidentialité des propos rapportés. Mais puisque le livre était un projet collectif, Mikey voyait dans mon obstination un manque de confiance de ma part. Enfin, bien que le projet fût accepté par les Ñetas, peu de membres mis à part Mikey furent véritablement impliqués dans sa réalisation. Cela tient d'une part à la forme très hiérarchisée des Ñetas mais aussi au relatif déclin à New York de leurs activités.

Il faut ensuite replacer *La Asociación* dans la situation socio-politique locale pour comprendre son rapport à l'histoire et expliquer dans quel contexte ce projet de livre collectif s'est inscrit. L'histoire médiatique du South Bronx se résume parfois à celle de ses gangs, notamment à celle des décennies 1970 et 1980 qui donnèrent lieu à de nombreux films (de *The Warrior* en 1979, à *Banzai* en 1983) et séries (*The Get Down* en 2016). Ce récit est en train de se *patrimonialiser*. Les anciens membres de gangs, aujourd'hui âgés de 50 à 60 ans, racontent d'ailleurs souvent leur propre histoire dans les journaux ou les écoles lors d'actions de sensibilisation des jeunes du South Bronx. Plus largement, ce récit est celui d'un New York en faillite, d'un South Bronx en état de guerre, des mesures répressives et du dogme de la tolérance zéro alors appliqué par le maire Rudolph Giuliani, mais aussi de la création artistique, et du Hip Hop né dans ces quartiers à cette époque. Par contre la période des gangs des années 1990 et 2000 demeure moins connue, bien que paradoxalement plus proche. Le South Bronx a aujourd'hui une apparence pacifiée et bien que la presse fasse quotidiennement état des violences de rue, il ne reste des guerres de gangs des années 1990-2000 que les fresques sur les murs qui en commémorent les morts. Le quartier est ainsi bien plus marqué par une multitude d'organisations communautaires, de *Non Profit* (organisations à but non-lucratif), et d'organismes religieux, comme les Églises évangélistes qui se sont développées ces dernières années, que par les Ñetas ou les autres gangs qui y sont présents. Ces organismes communautaires mobilisent et diffusent une histoire de la

communauté portoricaine indépendantiste et militante, notamment à travers ses grandes figures que sont Albizu Campos, Ramon Betances ou encore Evelina López Antonetty (Lamotte [2016](#)). Et dans cette reconstruction de l'histoire du South Bronx, qu'elle soit liée aux gangs des années 1970-1980 ou à ses associations communautaires, les Ñetas semblent avoir été oubliés et, si ce n'est exclus, du moins absents. Pour les membres de *La Asociación*, le problème de reconnaissance est double. Selon Mikey par exemple, l'impact et la place des Ñetas dans l'histoire portoricaine new-yorkaise sont passés sous silence et les membres peinent à se reconnaître dans ce récit raconté par les différentes institutions, portoricaines ou non. Certes, Betances —figure du mouvement indépendantiste portoricain et instigateur de l'insurrection de 1868, le *Grito de Lares*—, et les autres héros de la lutte indépendantiste font aussi partie de leur patrimoine culturel, politique et historique. Ils revendiquent d'ailleurs d'en être les seuls descendants politiques. Mais leur propre histoire de lutte est effacée du récit des mouvements sociaux, qui tendent par ailleurs à leur associer une étiquette de gang violent. Cette mise à l'écart symbolique va de pair avec la situation de relégation sociale dans laquelle vivent aujourd'hui la plupart des Ñetas. Oubliés des années 1990-2000, et sortant parfois de longues peines de prison, ils sont relégués aux emplois les plus précaires, quand ils trouvent du travail. Cette invisibilisation pousse les Ñetas à se radicaliser dans leur rapport à la communauté portoricaine. Exprimant un mal-être vis-à-vis de cette mise à l'écart, ils se replient sur leur monde commun et entrent dans un processus d'essentialisation de leur propre identité de gang et de radicaux politiques, tout en accentuant leur marginalisation.

La transformation des associations communautaires en entreprises managériales au cours des années 1980 et 1990 (Allard & Scott [2013](#) ; Duvoux [2015](#) ; Marwell [2005](#)) s'est faite au prix de la marginalisation de groupes tels que les Ñetas. Ces derniers offraient alors une image trop radicale et proposaient une critique de la colonisation américaine de Porto Rico plus politisée au regard de ce que ces associations pouvaient se permettre pour remporter contrats et aides financières. Les leaders portoricains qui accédèrent à des postes électifs dans la vague des années 1990-2000, à la suite bien souvent d'une carrière dans d'importantes associations communautaires, ont poussé à la mise au ban des groupes tels que les Ñetas ou les Latin Kings. Mikey m'explique ainsi que les Ñetas ont aidé plusieurs fois des candidats lors d'élections politiques à l'échelle du South Bronx mais ont toujours été déçus, une fois les candidats élus. À chaque fois, selon lui, ces derniers refusaient de reconnaître la participation de *La Asociación* dans l'organisation de réunions publiques, de manifestations, ou dans la mobilisation de la communauté autour du vote.

Les fortes réticences des Ñetas à partager leur histoire et le contrôle de Mikey sur le collectif peuvent donc s'expliquer par la conjonction de facteurs internes et externes. D'une part, le collectif fait l'objet de jeux de pouvoir : contrôler son histoire est un moyen pour le président d'assurer son autorité. D'autre part, les Ñetas ont connu de mauvaises expériences avec des journalistes. Mikey me fait ainsi part de sa peur que le groupe soit dépossédé de son histoire et perde sa « culture », à un moment où les autres organisations communautaires du South Bronx effacent les Ñetas du récit collectif.

Comme l'indique l'anthropologue Stuart Kirsch ([2001](#)), le concept même de « perte culturelle » (*culture loss*) est problématique du point de vue de

l'analyse anthropologique contemporaine où la culture est définie comme un processus en constant changement plutôt que comme quelque chose qui pourrait être perdu ou même endommagé (Kirsch 2001 : 166). Mais naturaliser le changement risquerait aussi d'obscurcir ce qui est perdu ou même oublié. Or, il y a là un enjeu politique de taille, à l'heure où des groupes indigènes, comme les marshallais en Micronésie qu'étudie Kirsch, sont engagés dans des batailles juridiques pour faire reconnaître leurs droits à la réparation, compte tenu des pertes qu'ils ont subies suite à la colonisation de leur lieu de vie. Si les Ñetas ne sont pas dans la même situation, leur rapport à leur histoire, leur demande de reconnaissance et leur crainte de perdre leur culture renvoient à plusieurs enjeux.

Tout d'abord, cette peur de perdre leur culture articule des questions de propriété, de marchandisation et d'objectivation de cette dernière. En effet, comme l'indique Kirsch, les prises de position de certaines communautés autochtones sur la « perte culturelle » risquent d'être considérées comme une forme de marchandisation de la culture lorsqu'elles se font dans un contexte de demande de réparation. La perte deviendrait ainsi le lieu d'une forme d'objectification de la culture qui pose la question de la propriété tout autant que celle de la valeur monétaire des biens culturels considérés comme perdus (qu'il s'agisse d'objets, de savoirs, d'idées ou de pratiques). C'est aussi ce que révèlent mes discussions avec Mikey dans le cabinet d'avocat du groupe.

Le deuxième enjeu est celui de la transmission de cette histoire. Puisqu'elle est le point pivot du processus d'initiation, l'histoire permet autant d'assurer la continuité du groupe que son renouvellement. Surtout, Mikey me rappelle que l'histoire de *La Asociación* appartient à ses membres. Selon lui, ceux qui connaissent l'histoire Ñetas sont nécessairement membres eux-mêmes. L'histoire est donc, *in fine* une propriété collective. Pour autant, cette transmission ne semble plus être très active, et pendant mes deux années de terrain, les seuls nouveaux initiés furent deux enfants de Mikey et une femme, elle-même concubine d'un Ñeta.

Le troisième enjeu que pose Mikey est celui de l'articulation entre histoires individuelles et récit collectif. C'est ce qu'il avance lorsqu'il mentionne le principe de *collectivismo*. Mais il fait ici jouer, en creux, une opposition entre l'individu et le groupe ce qui pose la question du contrôle interne. En effet, puisque l'individu s'y subsume, le groupe, par l'intermédiaire de ses leaders, peut contrôler les prises de paroles de chaque Ñeta. Au-delà de l'opposition groupe/individu, qui est propre à toute forme de vie collective, le *collectivismo* pose ainsi la question du contrôle du sens de l'histoire ainsi que de son appropriation et de sa propriété. À l'heure des échanges numériques et de la circulation des idées, des images et des données sur Internet, et alors que *La Asociación* se réinvente en nébuleuse globale, comment les Ñetas peuvent-ils exercer un contrôle dans le *Monde Ñeta* et qui peut le faire ? Comment faire en sorte que ce savoir ne soit pas réapproprié par d'autres, sans l'autorisation du groupe ?

Mais le droit de regard revendiqué par Mikey sur les histoires de vie que j'aurais collectées pour ce projet collectif pose aussi la question de l'appropriation et de l'instrumentalisation des données de terrain par les chercheurs et par leurs universités. Cette question du contrôle est liée à celle de la reconnaissance et de la propriété du savoir ; ici l'histoire. Une

des rares ressources des Ñetas est précisément leur histoire, mais leur appartient-elle en propre ? Qui a le droit de la mobiliser et pourquoi ? [2] Quels sont les moyens d'exercer ce contrôle ? Le refus et la crispation de Mikey lui permettent de réaffirmer son autorité auprès des Ñetas et vis-à-vis de l'anthropologue. Ce dernier est alors à la fois le témoin, le réceptacle et le moyen de pratiques de légitimation du pouvoir. Ici, le sentiment de dépossession et la peur de perdre leur culture prennent sens dans un contexte de déclin, notamment dans la relation qui s'établit avec l'anthropologue, d'où les difficultés avec Mikey et le poids central du secret dans cette enquête.

Monde secret

C'est donc sur cet échec que je quittai Mikey à l'été 2012 pour me rendre à Barcelone et c'est en Espagne, que je pris la mesure de la place importante de l'écrit au sein de *La Asociación*.

Hébergé à Barcelone chez l'un des présidents, je fus rapidement impliqué dans les activités de *La Asociación*. Les Ñetas en Espagne, à la différence des États-Unis, continuent de se développer et d'initier de nouveaux membres. Composée en majorité d'immigrés ou de fils d'immigrés équatoriens, *La Asociación* en Espagne est forte de plusieurs centaines de membres. C'est à Barcelone que j'eus finalement accès au *Liderato*, le livre que les Ñetas ont écrit sur leur histoire et qui est tenu pour secret et sacré. Les Ñetas à Barcelone me donnaient ainsi à voir l'existence d'une véritable institutionnalisation de l'écriture. Mais entrer dans le secret voulait aussi dire qu'il y avait eu un secret et que ce secret était constitutif du rapport que les Ñetas à New York avaient entretenu avec moi. Je devais comprendre plus tard qu'il est de fait constitutif du rapport que les Ñetas entretiennent plus généralement entre eux. Il est la base de leur *Asociación*, ou du moins de l'une d'entre elles. Le secret fait partie de ces nœuds qui font fonctionner la *Asociación*.

À New York pourtant, à deux occasions, je fus au contact, de manière indirecte et distante, avec les écrits Ñetas, sans toutefois y avoir été complètement autorisé. Une première fois lors du déménagement de Yas, la sœur de Mikey, où, alors qu'il descendait deux cartons remplis de papiers d'une étagère, Mikey me lança : « Tu sais ce qu'il y a dedans ? Bah tu ne le sauras pas. C'est un secret réservé aux Ñetas ». Ignorant sa remarque, je me remis à ma tâche sans y prêter plus d'attention. Une seconde fois, lors d'une manifestation de rue, je rencontrai une femme âgée d'une quarantaine d'années, dont on m'expliqua qu'elle allait devenir Ñetas prochainement. Alors que je discutais avec Mikey, elle s'approcha de nous, sortant plusieurs feuilles d'une chemise plastique pour lui demander de l'aider à en comprendre certains passages. Se tournant vers elle, Mikey lui ordonna de ranger ses documents et, tout en la félicitant pour son entrain, lui rappela qu'elle ne devait pas en parler en public.

À New York, ma relation avec les Ñetas a semblé presque toujours achopper et échapper à cette reconnaissance - de ma position mais surtout de la relation - puisque je n'étais pas *dans le secret*. Mikey n'a d'ailleurs eu de cesse de mettre en scène ce secret, soulignant ainsi la limite de mon intégration dans le groupe. M'interdire l'accès à l'histoire des Ñetas tout en me faisant percevoir qu'elle est riche en est l'exemple même. Cette performance est rééditée lors du déménagement de sa

sœur, où l'on me demande de descendre un carton rempli, me dit-on, d'un secret que je ne peux ouvrir. C'est ce que l'anthropologue Zempléni (1996) appelle la « sécrétion », l'exposition de signes de l'existence d'un secret, sans sa divulgation. Pour Mikey, l'enjeu fut double. Cette dissimulation/exposition lui permet à la fois de *me tenir* — de garder intact mon intérêt — et de faire exister le secret. Par ailleurs, le secret ne concerne pas seulement le contenu des écrits *Ñetas*, mais aussi leur nombre et la composition du groupe. Mikey semblait s'assurer de toujours me laisser en savoir suffisamment pour faire en sorte que je sois conscient de ce que je ne savais pas entièrement. Comme le note Herzfeld (2004), c'est tout le paradoxe du secret qui doit être mis en scène de façon publique afin que son existence soit entérinée. Dans le cas présent, j'irai encore plus loin, puisqu'il me semble que le secret doit être mis en scène pour qu'il continue, d'une certaine façon, d'être opératoire et donc d'exister. Le secret, dans ce cas, produit une *valeur* à travers à la fois l'exclusion de l'anthropologue et l'inclusion des initiés. Mon exclusion permet, à l'occasion de chaque situation où je suis impliqué, de revigorer l'importance du secret et par extension la valeur d'être initié. En contexte de déclin, et alors que les réunions se dépeuplent peu à peu, cette fonction est particulièrement importante. De fait, le secret est au fondement d'une relation sociale entre étrangers — ici l'anthropologue — et *Ñetas*, dans laquelle les étrangers sont, à leur insu, complices. Du point de vue du terrain et de mes possibilités de collecte de données, ma relation avec les *Ñetas* à New York s'est rapidement cristallisée autour de cette barrière. Je ne l'ai pas compris tout de suite mais le décalage avec mon terrain espagnol où j'ai pu moi-même suivre le parcours d'un initié, et la découverte de l'existence du *Liderato* à Barcelone m'ont permis de voir dans le secret un « véhicule par lequel les relations d'inclusion et d'exclusion ou de similarités et de différences sont modulées à travers les pratiques de dissimulation, de révélation de dissimulation ou de dissimulation de sa révélation » (Jones 2012 : 54) [3]. Cette expérience new-yorkaise de rejet et d'inclusion a mis en lumière la tension que produit le secret et la façon dont elle construit le *Monde Ñetas*. Le secret est constitutif du *Monde Ñetas*, ou dit autrement, le *Monde Ñetas* repose en grande partie sur le secret. Connaissance, reconnaissance, voilà l'un des attributs fondamentaux qui le fait exister.

Comme le relève l'anthropologue Graham Jones (2014), le secret a une place centrale dans l'anthropologie. Ainsi chez Clifford Geertz, la forme de description par couches suggère que le cœur culturel ne peut être atteint qu'à la suite d'une série de révélations. Approcher la culture comme un texte qui requiert une interprétation présuppose l'existence d'un sens secret et caché. En tant que science sociale herméneutique [4], l'anthropologie et son « régime de révélation publique » (Boyer 2013) dépend de l'existence du secret comme condition pour son activité d'interprétation (Jones 2012). Le secret est un objet vital et générateur de l'enquête ethnographique, comme le note précisément l'anthropologue américain Michael Taussig (1999), parce qu'il reflète les préoccupations de l'anthropologie. Cependant, cette préoccupation pour le secret, et *a fortiori* sa révélation, perpétue, selon l'anthropologue Tony Crook (2007), une « préoccupation masculine pour la pénétration, la domination, et l'objectivation » alors qu'elle tend à limiter la compréhension des cultures approchées à des « ordres cachés attendant d'être révélés » (Crook 2007 : 5). Dans mon analyse, je me suis attaché à décrypter la nature du *secret* qui entoure les écrits *Ñetas*, non pour proposer une ethnographie pénétrant le secret intime du groupe, mais pour réfléchir à la relation qui

a fondé mon enquête, et m'approcher au plus près de ceux qui ont constitué mon ethnographie. Mais l'existence d'un secret a aussi eu pour effet de conserver mon intérêt intact et d'instaurer un jeu entre les Ñetas et moi. Mon second terrain à Barcelone et la découverte des écrits Ñetas m'ont permis de faire un retour sur ma relation de terrain à New York afin de comprendre ce qui, des événements vécus, résistait à ma compréhension. Ces écrits m'ont ainsi donné à lire le silence et l'achoppement qui ont constitué par certains aspects mes rencontres à New York, me permettant alors de re-problématiser la présence au monde des Ñetas, autour du couple dedans/dehors articulé au secret. Ainsi, si à New York le mode de communication fut parcouru d'aléas, de rebondissements, de détours et surtout d'impasses, les écrits m'ont permis d'édifier un instrument conceptuel pour repenser mes échanges avec Mikey et les rendre plus intelligibles. Pour autant, il semble avec le recul que le secret, ou plutôt son existence, servait surtout à cacher autre chose qui avait surtout à voir avec l'état de délitement et la baisse des effectifs de *La Asociación* à New York.

Monde dépeuplé

Avant de rencontrer Mikey au début de mon terrain, je dus passer plusieurs entretiens informels avec des Ñetas où je fus questionné sur mes intentions et mon projet de recherche. À l'automne 2011, par le biais d'un message envoyé sur les réseaux sociaux, et après plusieurs prises de contact, Mikey m'invite finalement à le retrouver à Harlem quelques jours plus tard, dans une réunion où il devait se rendre. Une fois arrivé sur les lieux, un théâtre privé dont l'accès est contrôlé par plusieurs hommes, je suis mené à l'intérieur. Dans le hall, je suis entouré d'une dizaine d'hommes qui me questionnent de façon musclée : qui suis-je, qu'est-ce que je fais ici, comment je connais Mikey, suis-je un flic, un journaliste, un agent du FBI ? Certains sont menaçants : je n'ai rien à faire ici, je risque de finir à l'hôpital si je mens. On me fouille et on me demande ma carte d'identité. Le cercle se referme et, coincé entre quatre colosses, je perds peu à peu confiance en me demandant comment je vais pouvoir sortir de cette situation. Au bout de quelques minutes qui me paraissent une éternité, un autre homme, qui s'est faufilé derrière moi pendant l'altercation m'attrape le bras et me tire vers la sortie. Une fois dehors, l'homme se retourne pour s'adresser vers moi, en arborant un large sourire :

MIKEY : C'est moi Mikey. On m'appelle « le fantôme » pour une raison. Je voulais voir ce que tu avais dans le ventre. On fait du travail sérieux nous, il faut que tu saches dans quoi tu t'aventures si tu veux bosser avec nous. J'avais tout prévu. Maintenant, tu dois repartir. Tu n'es pas accepté ici. On va faire une réunion entre plusieurs gangs de New York, pour parler de paix et d'actions. On se reverra. Merci d'être venu.

Encore saisi par cet accueil, je salue Mikey et me dirige vers la station de métro la plus proche. C'est lui qui reprend finalement contact avec moi par email :

MIKEY : Je voulais juste que tu comprennes à quel point notre sécurité est importante pour nous. Quand peut-on se rencontrer pour que je puisse avoir une idée claire de ton travail et de ce que tu veux faire ? J'espère que tu ne nous détestes pas. Mais dans un endroit où les violences de gangs (*gang banging*) sont considérées comme moins dangereuses que l'organisation des gangs (*gang organizing*), nous devons tout faire pour nous assurer que nous ne sommes pas en danger. Respect !

Ce passage du *gang banging* au *gang organizing* dont parle Mikey fait référence à la transformation des Ñetas au milieu des années 1990. Le premier terme renvoie aux guerres de gangs qui opposèrent les Ñetas à divers autres gangs dans le South Bronx au début des années 1990, notamment pour le contrôle du territoire et du commerce de drogue. L'expression « *gang organizing* » reprend au contraire le terme d'organisation comme c'est le cas pour les *community organizing*, soit les organismes communautaires intégrés dans les quartiers et travaillant à l'amélioration des conditions de vie de leurs habitants. En effet, suite à leur implantation dans le système carcéral new-yorkais, en 1990-1991, les Ñetas se sont développés dans les rues de la ville, principalement depuis le Bronx et Brooklyn. Devenant l'un des gangs les plus importants de la ville, ils entrent en guerre contre les Latin King, la Zulu Nation, la Familia et plus tard les Bloods et les Crips. Leurs activités sont aussi étroitement surveillées par le NYPD, la police de New York, et notamment par la Street Crimes Unit, l'unité de police spécialisée dans les gangs, dès sa mise en place sous le mandat du maire Rudolph Giuliani (1994-2001). Cependant, à partir de 1994, plusieurs leaders Ñetas, influencés par d'anciens membres du Young Lord Party, une organisation radicale proche du Black Panthers Party, amorcent une transformation de *La Asociación* en commençant un travail de réflexion sur l'histoire de leur groupe. En 1994, les Ñetas s'impliquent alors dans la lutte contre les violences policières dans les ghettos et font la paix avec les autres gangs. C'est le début de la United Family Coalition (UFC), une organisation informelle où les leaders des différentes familles peuvent régler ensemble leurs désaccords et éviter une reprise des guerres de gangs. Les Ñetas redirigent alors leur activité et, délaissant le commerce de drogue, s'impliquent dans diverses actions communautaires et politiques, de l'entretien des parcs délabrés aux manifestations pour l'indépendance de Porto Rico. Ils participent aussi aux campagnes d'incitation au vote des populations du South Bronx, et organisent le service d'ordre de certains candidats. Lorsque je rencontre Mikey dans le théâtre en 2011, il travaille à faire revenir à la table des négociations les anciens membres de l'UFC afin, me dit-il, d'amener Zulus et Ñetas à lutter une nouvelle fois contre les violences policières.

Cependant, cette transformation du *gang banging* au *gang organizing* ne s'opère pas sans conflits. S'engage alors une lutte de pouvoir interne, qui se soldera par une scission – le *split* comme l'appellent les Ñetas – entre deux groupes. Le premier, le plus important en nombre, est implanté dans le Bronx, Manhattan et une partie de Brooklyn. Le second est dirigé par un groupe du Queens et associe une partie des Ñetas à Brooklyn et à Staten Island. Ce deuxième groupe refuse l'engagement politique des Ñetas et centre ses activités sur le commerce lucratif de la drogue. Par ailleurs, au moment où les Ñetas achèvent leur mutation interne, la répression policière s'abat sur leurs leaders (Brotherton et Barrios 2004).

Certains quittent le groupe et trouvent des emplois comme intervenants sociaux. D'autres se recentrent sur leur famille et délaissent *La Asociación*. La cohésion des membres autrefois assurée par les guerres de gangs et de territoires s'effrite dans la nouvelle voie dans laquelle les Ñetas s'engagent à partir de 1994. Touchés par l'éclatement progressif de leur structure, les conflits personnels, la pression policière et médiatique, le départ d'un nombre important de leurs membres, une baisse du recrutement et, parfois même, une désolidarisation, les Ñetas entrent dans une phase de repli, du moins du point de vue de leur présence dans la ville de New York et dans l'espace politique. Selon Bebo, *La Asociación* décroît et passe de 10 000 à 2 000 membres en quelques années pour n'atteindre en 2012 qu'une petite cinquantaine [5]. Dans le même temps, les Ñetas perdent leurs liens avec leurs membres incarcérés, et le groupe finit par être supplanté en prison par de nouveaux gangs.

Plusieurs jours après notre première rencontre, Mikey me convie à un rassemblement public organisé par les Ñetas. Depuis quelques mois, ces derniers s'organisent contre les violences policières en occupant le coin de rue où un habitant du South Bronx est mort sous les balles de la police. Ces manifestations sont organisées en partenariat avec *Take Back The Bronx*, un groupe de militants issu du mouvement *Occupy* qui, après avoir s'être concentré dans le downtown de Manhattan à Zuccotti Park, s'est propagé sous d'autres noms dans les divers arrondissements de la ville.

Une petite troupe d'une quinzaine de personnes est rassemblée au croisement de la 225th street et de White Plain Road dans le South Bronx. C'est près de cet endroit, qu'il y a quelques semaines, un jeune Afro-Américain de dix-huit ans, Ramarley Graham, a été tué d'une balle dans le torse par les officiers de police qui le poursuivaient. Mikey se tient derrière une table pliante blanche sur laquelle est posé un système de mixage, entre deux enceintes qui diffusent rap, reggaeton, et salsa. À mon arrivée, il m'emmène à l'écart pour discuter. Il m'explique que les Ñetas sont désormais engagés dans ce type de manifestations pour mobiliser la communauté autour des enjeux de violence. Ils participent ou organisent eux-mêmes ces événements et seront très occupés durant l'été. Il m'invite à les suivre et me promet de me tenir au courant des différentes activités. Mikey fait d'ailleurs la publicité de ces événements le jour même sur sa page Facebook, relayée par les différents membres de *La Asociación*. Durant l'été 2011, j'ai ainsi pu participer à une vingtaine d'activités dans lesquelles les Ñetas étaient impliqués. La plupart du temps, ces événements sont organisés avec d'autres organismes et ils sont populaires dans le South Bronx, où ils réussissent, à chaque fois, à mobiliser une cinquantaine de personnes bien qu'ils soient souvent annoncés tardivement. J'y ai cependant rarement vu plus de quatre ou cinq Ñetas réunis chaque fois.

En dehors de ces manifestations publiques, les Ñetas organisent plusieurs types d'activités internes. Chaque 30 du mois, ils tiennent ainsi le *Grito*, une cérémonie spirituelle en l'honneur de la mort de leur fondateur. À celle-ci s'ajoutent des réunions du groupe, qui ont une fréquence aléatoire et se tiennent dans différents endroits de la ville. J'ai eu l'occasion de participer à plusieurs d'entre elles, et là encore, je n'ai pu y voir qu'une vingtaine de membres. Seuls les *Grito* de septembre 2012 et mars 2013, réunissant les Ñetas de New York et du New Jersey,

comptèrent une cinquantaine de membres. Les réunions internes semblent beaucoup moins fréquentées —même par Mikey, qui est pourtant le président du groupe— puisqu'à plusieurs reprises je n'y ai compté que cinq membres, alors qu'elles sont pourtant obligatoires. Si je me suis rendu compte que le groupe reposait principalement sur quatre à cinq familles, il m'a été difficile de chiffrer avec certitude les effectifs Ñetas.

Mikey est conscient du déclin des effectifs de *La Asociación*. En effet, si le groupe continue à participer à diverses manifestations, c'est en petit nombre et cela malgré l'ampleur que prennent les mouvements contre les violences policières dans les années 2010 à New York. Les Ñetas seront ainsi complètement absents de mouvements tels que *Black Lives Matter*, alors même qu'ils étaient, dans les années 1990, sur le devant de la scène lors des manifestations contre les violences policières dans le South Bronx.

Cette réalité de la mobilisation des Ñetas et de leur nombre contraste avec les récits des anciens membres qui regrettent l'âge d'or de *La Asociación*. Ainsi Splinter, l'un des anciens présidents des Ñetas à New York dans les années 1990, se lamente de l'état du groupe aujourd'hui.

SPLINTER : Depuis qu'un grand nombre de leaders sont partis, à la fin des années 1990, le groupe n'est jamais redevenu ce qu'il était.

MARTIN : Et maintenant ?

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

Il s'agit d'une critique à peine voilée à l'égard de Mikey avec qui les anciens présidents entretiennent une relation conflictuelle. Bebo, qui m'annonce la fin des Ñetas à New York lorsque je le rencontre en 2018, est lui-même entré dans un conflit durable et violent avec Mikey et ses anciens amis. En 2010, à la suite d'une dénonciation, il est exclu de *La Asociación* pour avoir enfreint les règles internes, et bien qu'il reste vague à ce sujet, il n'hésite pas à désavouer ouvertement Mikey et sa gestion du groupe.

Ces critiques de Bebo, Spade ou encore Splinter reposent sans doute pour partie sur une idéalisation de leur passé de président, et permettent par la même occasion de valoriser leur propre effort dans l'organisation du gang. Force est de constater, cependant, le peu de membres présents lors de rencontres obligatoires. Mikey, Bebo, Splinter utilisent le terme de déclin pour parler de l'état des Ñetas. Certains, comme Splinter, ont changé de vie. Ils sont devenus des acteurs d'associations communautaires et ne veulent plus entendre parler des Ñetas. Quelques-uns comme Bebo ont peu à peu réussi à s'insérer dans le monde du travail, bien que dans une position précaire. D'autres enfin, comme Mikey, essaient tant bien que mal de faire vivre la structure, tout en s'inquiétant de son évolution et en menaçant de s'en aller. Ils restent cependant dépendants des liens tissés entre les membres, ne serait-ce

pour le support financier et le réseau d'entraide procuré par *La Asociación* [6].

Un monde d'étoiles filantes et de losers déchus

À la lecture de mon travail de thèse, l'un des membres de mon jury s'exclama : « En fait, tu travailles sur des *losers*, des gens qui n'ont pas réussi et qui sont un peu perdus aujourd'hui ». Si cette image de *loser* me parut alors trop sévère pour décrire Mikey et les *Ñetas* que j'avais côtoyés, la remarque renvoyait pour autant à des interrogations qui m'avaient accompagné tout au long du terrain et de mon analyse. Pendant longtemps, je fus mal à l'aise quant à la définition de mon objet de recherche, me demandant si mon rôle n'était, pour les *Ñetas*, de faire exister *La Asociación*. Je fus ainsi poursuivi par l'idée que les *Ñetas* à New York mettaient en scène pour moi une communauté d'existence et que ma présence ne leur servait qu'à perpétuer et faire vivre un souvenir. Comment alors travailler sur un groupe qui semblait parfois ne plus être que l'ombre de lui-même, dont on me cachait les effectifs, et qui ne paraissait vivre que dans un passé sans cesse raconté mais dont, en même temps, je percevais les engagements, les échanges, les valeurs à travers des codes, des cérémonies, des mobilisations ? Le sociologue américain Randolph Contreras (2013) a ainsi décrit les vendeurs de drogues dans le South Bronx comme des étoiles déchues [7], à mesure que le marché de la cocaïne et du crack subissait une forte dépression dans le milieu des années 1990. Touchés par la dépression allant jusqu'à des tendances suicidaires et auto-destructrices, ces dealers, note Contreras, sont les laissés pour compte d'une économie des ghettos en pleine transformation et des rapports d'exploitation qui s'y redéplient. De la même manière, les *Ñetas* doivent s'adapter à un nouveau contexte marqué par la transformation du rôle des associations communautaires, par l'évolution du marché du travail, dont ils sont pour la plupart exclus en tant qu'anciens prisonniers, et par la métamorphose d'un marché de la drogue qu'ils ne maîtrisent plus. La transformation interne de *La Asociación*, que les *Ñetas* qualifient de « pacification », représente une forme d'émancipation vis-à-vis des stéréotypes liés à l'image de gangster qui leur est attribuée, mais elle entraîne de nombreux départs et conflits et semble aussi mener au déclin de l'organisation voire à sa progressive disparition. En 2016, les *Ñetas* de New York sont devenus une association à but non-lucratif (une *non profit*) dans l'objectif de bénéficier des financements de l'État fédéral et de la ville de New York. Cette « incorporation » [8] confirme le processus de pacification et d'institutionnalisation débuté deux décennies plus tôt.

Cette transformation va à l'encontre de l'image classique des gangs. Pourtant, le sociologue américain Frederic Trasher (1927), qui réalisa l'une des premières études sur les gangs, montrait déjà que ces groupes sont inscrits dans un processus continu et mouvant et que leur condition tient à un équilibre instable. Comme l'indiquent Jennifer Hazen et Dennis Rodgers (2014), une grande partie de la recherche universitaire sur les gangs reste centrée sur la question de la définition et de la classification, sans prêter attention à la « nature fondamentalement évolutive » de ces groupes. Rendre compte de la dynamique des gangs nécessite de comprendre comment ces groupes se forment, se transforment, ou même, peut-on dire à la lumière de cet article, déclinent.

Les propos de Bebo placés en introduction, confortés par ceux de Splinter

ou même ceux, en demi-teinte, de Mikey m'ont conduit à réfléchir à la thématique du déclin, en particulier pour décrire les Nétas à New York. Tout d'abord, je me trouvais peu outillé en tant qu'anthropologue pour réfléchir au déclin des structures et institutions que j'observais. Pourtant, l'anthropologie classique s'est préoccupée de la question du déclin, de la disparition et de la fin des sociétés qu'elle tentait d'observer. Il suffira, pour s'en convaincre nous dit l'anthropologue David Berliner (2018), de relire les *Argonautes du Pacifique* de Bronislaw Malinowski ou encore le *Ishi* de Theodora Kroeber et les travaux de son mari, Alfred Kroeber, ou ceux de Thomas Waterman autour de sa « découverte ». Ces études donnent lieu à une forme d'ethnographie du sauvetage, qui accompagnera par la suite les entreprises de patrimonialisation de la culture (Berliner 2018 ; Adell 2016). Malinowski déplorait ainsi la situation de l'anthropologie qui, alors qu'elle se stabilise comme science voit son matériau de recherche, les sociétés « non civilisées », disparaître et leurs habitants s'éteindre (Malinowski 1978 : 52). À ce sujet, Peter Metcalf indique que, témoins de la fin d'une époque, ces ethnographies produisent des « nécrologies culturelles » (Metcalf 2002). D'une autre manière, loin de cette anthropologie classique, l'anthropologue français Daniel Fabre indiquait que l'anthropologie pouvait aussi se concevoir comme la science des mondes finissants. Le motif de la disparition revient également sans cesse dans les travaux de Nicolas Adell (2016), sous la forme d'un lexique renvoyant à des crépuscules, des apocalypses et des fins du monde variés. Le « paradigme des derniers » (Fabre 2008) a formé le creuset de l'anthropologie, orientée dès le départ dans l'enregistrement des fins. La discipline se distinguait alors des autres disciplines en formation —sociologie comme histoire— toutes tournées vers l'avenir. Il reste que, méthodologiquement, il est difficile de percevoir le déclin, car l'ethnographe observe toujours quelque chose en train de se faire. Le déclin est ainsi difficilement palpable pour le chercheur inséré dans le quotidien des pratiques qu'il observe, sans l'apport d'une dimension longitudinale. Le travail de terrain s'inscrit rarement dans la longue durée, à l'instar de celui de Dennis Rodgers (2018) sur les gangs au Nicaragua qui s'étale sur plus de 20 années. Mais l'anthropologue peut entreprendre des revisites de son terrain pour essayer de comprendre les changements qu'il a pu entrapercevoir lors de sa première enquête. Tout en notant l'importance de telles pratiques dans l'anthropologie, le sociologue Michael Burawoy (2003) distingue quatre types de revisites, selon (1) qu'elles s'emploient à réfuter le travail précédent selon un argument de positionnalité du chercheur sur son terrain — on pensera ainsi à Freeman (1983) critiquant le travail de terrain de Margaret Mead (1928), ou plus proche de mon terrain, à la critique adressée par Marianne Boelen (1992) à William Whyte (1943) — ; (2) qu'elles trouvent au contraire des résultats différents du terrain revisité parce qu'elles emploient d'autres théories —Burawoy cite ainsi les critiques adressées par Annette Weiner (1976) au travail de Malinowski (1922) ou de Oscar Lewis (1951) à celui de Robert Redfield (1930) — ; (3) qu'elles décrivent une nouvelle réalité due à des différences internes sur le terrain — on pensera alors à la revisite de leur propre terrain dix ans plus tard par Robert Lynd et Helen Lynd (1929 ; 1937) — (4) ou que les auteurs expliquent ces résultats contrastés par le rôle joué par des forces extérieures majeures — voir le travail de Sharon Hutchinson (1996) revisitant le terrain de Evans-Pritchard (1940). Cet article débute par la revisite de mon terrain, sept années après ma première rencontre avec Bebo et Mikey. Ma relation d'amitié avec Bebo, qui s'est renforcée au long de ces années, a permis à nos échanges d'être plus profonds et ouverts

que lors de nos premières rencontres. Mais ce sont plutôt les facteurs internes — incorporation, cycles de conflits, départs de Bebo — et externes — répression policière, paupérisation, transformation en gentrification du South Bronx — qui expliquent l'évolution, et le déclin, des *Ñetas* à New York entre mon terrain et ma revisite.

La difficulté de parler de déclin est aussi d'ordre éthique, voire politique. J'ai ainsi eu, à plusieurs reprises, l'opportunité de discuter de mes recherches avec des universitaires, notamment lors de présentations à New York. J'expliquais travailler sur un groupe en déclin et m'interrogeais sur la pertinence d'étudier un collectif constitué tout au plus d'une petite trentaine de personnes. Tout en montrant l'importance politique qu'avait eue *La Asociación* à New York, j'exprimai mes difficultés face à la morosité qui se dégageait des personnes avec lesquelles je travaillais, et la liai au déclin dans lequel se trouvait leur collectif et à la position économique et sociale de pauvreté extrême de ses membres. Avec bienveillance, plusieurs collègues me mirent en garde contre la tentation d'enfermer mes *sujets* d'enquête dans une vision pessimiste, passant à côté de toute une série de possibilités de résistances et d'ouvertures que je ne décrivais pas. Selon eux, ma description entraînait *La Asociación* dans la *foreclosure* [9] ne permettant pas à ses membres de « s'en sortir ». Ils y voyaient plus un jugement qu'une analyse. Cette critique est d'autant plus importante en anthropologie, discipline qui faisant sa propre critique, s'est depuis les années 1940 intéressée à ce qui se perpétue, se transmet, se maintient ou persiste. À l'inverse d'une science de la perte, l'anthropologie a alors forgé les concepts d'acculturation (Herskovits 1956), de transmission (Bastide 1970), de permanence sociale (Radcliffe-Brown 1952), ou de sélection situationnelle (Mitchell 1959). Aujourd'hui encore, les thèmes de persistance, de résistance, de résurgence ou de syncrétisme sont prégnants dans une discipline marquée et bousculée par des phénomènes aussi déracinants que la globalisation. L'anthropologie continue à s'intéresser à « la logique de la reproduction, à la puissance de la coutume, à la dynamique de la mémoire [...] y compris chez les communautés les plus modernes » (Appadurai 2013 : 358 ; dans Berliner 2018 : 91). L'anthropologue américain Joel Robbins n'hésitait ainsi pas à décrire sa discipline comme la « science de la continuité » (Robbins 2007). Ainsi l'une des questions de l'anthropologie serait celle de la perpétuation du culturel et de sa transmission (Berliner 2018 : 21). Les sciences sociales dans leur ensemble sont confrontées depuis plusieurs années à une forme d'injonction qui voudrait que chaque groupe social soit doté – par les chercheurs qui l'étudie – d'une *agency*, d'une capacité à résister ou de résilience. L'anthropologue américaine Susan Seymour (2006 ; voir aussi Ortner 1995 ; Hollander et Einwohner 2004) montre ainsi à quel point le concept de résistance est devenu omniprésent en anthropologie depuis les années 2000. Or l'omniprésence d'un tel cadre théorique fait courir le risque de biaiser les représentations. Loïc Wacquant (2002) critique à cet égard « l'orientalisme urbain » de certaines représentations du ghetto et pointe les visions exotiques qui poussent à décrire des populations pauvres africaines-américaines comme des modèles de vertu et de bonnes manières. Seules les descriptions des résistances emblématiques face aux pressions économiques, sociales et politiques que subissent les habitants de ces ghettos seraient ainsi acceptables. Cette vision repose sur un fond moralisateur qui empêche d'appréhender les difficultés, les tensions et les contradictions qui traversent les mouvements sociaux, et qui caractérisent la vie dans les ghettos. Il me semble au contraire que le

chercheur peut décrire le déclin d'un groupe, ou d'un mouvement social, sans pour autant restreindre les possibilités d'*agency* de ses membres. Décrire le déclin c'est aussi mettre en lumière la violence sociale et politique vécue par le groupe, ce qui est vrai pour beaucoup de mouvements sociaux.

En écho à la remarque du membre de mon jury, on peut se demander qui sont les *losers* de cette histoire ? S'agit-il des Ñetas ou de l'anthropologue ? Il reste aussi à savoir qui perd quoi ? Est-on considéré comme un *loser* lorsqu'on n'a pas réussi à transmettre et faire perdurer sa culture ? Les sentiments teintés de déprime de Mikey, Bebo et Splinter semblent aller dans ce sens. Pour autant, même en tant que membres d'un gang déchu ou en tant que fondateurs d'une organisation à but non-lucratif ratée, les Ñetas continuent d'exister, au moins en Espagne, à Porto Rico et en Amérique Latine, en tant que communauté imaginaire et imaginée.

Décrire le déclin est particulièrement difficile pour l'ethnographe engagé dans une longue relation avec les personnes qui peuplent les mondes sociaux de son enquête. À la manière d'un Emmanuel Carrère (2011) concluant son livre sur Limonov, il n'est pas aisé de décrire l'échec d'une transmission, l'incapacité de certains acteurs à stabiliser leur monde social, et les nostalgies, crises, accablements, renoncements, dépressions (Contreras 2013) et autres formes d'échec que relatent, ou bien cachent, les acteurs devenus parfois des amis. Avec le recul, il me semble que l'une des clefs de ma relation avec Mikey s'articule autour de ce déclin. Probablement, la fréquentation quotidienne de Mikey m'a-t-elle empêché de voir ce déclin. Parce qu'il me le cachait, d'une part. Mais aussi sans doute parce qu'il ne l'objectivait pas ainsi. Si comme l'indique l'anthropologue Edward LiPuma (2000) personne ne perçoit vraiment la nouveauté comme telle, il n'est pas certain que les Ñetas aient clairement saisi le sens de leur déclin. Une partie de mes réflexions se sont centrées sur la façon dont les Ñetas sont présents à leur propre histoire. Mais il en va aussi de la représentation de l'anthropologue sur son terrain, tour à tour héroïque et aventurier, que la description d'un gang de vieux *losers* risquerait de mettre à mal. En somme personne ne veut être un *loser*, bien évidemment, et la prise en compte de ce qui décline et échoue remet en cause à la fois l'imaginaire du chercheur et celui de ses informateurs. Le premier étant pris dans cette tension entre être au plus près du réel et contribuer, par sa présence et ses travaux, à faire exister un monde qui disparaîtrait.

Comme l'indique Gérard Althabe, « la pratique du terrain n'est pas autonome, elle est une composante du champ social » (Althabe 2001 : 15). L'anthropologue nous invite à faire de l'analyse de l'implication du chercheur sur son terrain l'instrument de la production de connaissance. La façon dont ce dernier est produit comme acteur sur son terrain et les relations qu'il y entretient doivent être pensées comme l'unité d'interprétation. C'est ce que Ferdinando Fava nomme « l'herméneutique du dialogue » (Fava 2005 : 4). Ainsi, l'objet de l'analyse se construit au moment et par la rencontre, et ce n'est qu'à cette condition, indique Althabe, que l'ethnographe fonde sa pratique en tant qu'investigation du réel.

Dans ce texte, j'ai essayé de mettre en relation ma rencontre avec Mikey et le cadre sociologique, économique et politique plus large dans lequel les Ñetas s'inscrivent à New York, pour essayer de contextualiser ma

relation et ce qu'elle produit en termes d'analyse. Ainsi, à partir de la rencontre anthropologique, aussi faite d'erreurs, d'échecs ou d'incompréhensions, j'ai essayé de retracer la façon dont j'ai constitué mon objet d'étude depuis ce qu'Althabe appelle une analyse à partir du dedans. Cette perspective m'amène à naviguer entre les discours auto-référentiels et mystifiés des Ñetas, et les conflits de pouvoirs dans le groupe. Il pourrait paraître étonnant qu'une étude sur les Ñetas se conclue par l'analyse de leur déclin. J'ai choisi en effet de consacrer une partie de mon travail à la description de ce que *La Asociación* n'est plus. Il y a au moins deux raisons à cela. En premier lieu, j'ai voulu me défaire d'une mythologie qui entoure les gangs et qui consiste à ne les voir que comme des épiphénomènes ou des organisations violentes apolitiques. En parlant du déclin, j'ai ainsi pu revenir à la fois sur la question de la durée, de l'histoire des Ñetas, et sur ce qui reste après. Cet après justement, en constitue le substrat politique. Ce n'est qu'en sortant de la mythologie que j'ai pu entrer dans la vie des Ñetas. La deuxième raison est peut-être plus paradoxale, puisqu'elle est liée à un malaise pas encore tout à fait résolu, éprouvé à la fois pendant le temps du terrain et pendant l'écriture. Cette impression que le sujet même de mes recherches avait en quelque sorte disparu, et qu'il était en même temps toujours fuyant. Les discours des Ñetas sur eux-mêmes semblaient montrer que j'avais à faire à un groupe qui n'existait plus que dans sa propre mythification, mais qu'il existait pourtant autre part quelque chose qui m'était interdit et qui avait autant à voir avec le passé qu'avec le présent de ce groupe, ou avec un passé présent dans la vie quotidienne des Ñetas à New York.

Peut-être comme les travaux de Daniel Fabre le suggèrent, est-ce dans ces moments crépusculaires, dans les disparitions et les déclinés que les mécanismes les plus profonds se révèlent (voir Adell 2016) ? Dans mon travail, j'ai ainsi fait le pari de pouvoir me tenir dans le *Monde Ñeta*, entre Guayaquil, Barcelone, New York et Porto Rico, pour en retracer les paroles et les vies, en essayant de faire en sorte que ces vies ne se laissent pas enfermer par les écueils du récit - celui que l'on porte sur eux, et celui qu'ils ont sur eux-mêmes.

Notes

[1] Alors inscrit en co-tutelle entre l'EHESS et l'INRS, je devais me conformer aux procédures d'éthique canadienne, impliquant notamment l'obtention et le respect d'un certificat.

[2] À ce sujet, mais dans un autre contexte, voir Brown (2003).

[3] Ma traduction.

[4] Le critique littéraire Frank Kermode (1979) indique ainsi que l'herméneutique n'est possible qu'à la condition où le secret est considéré comme une propriété essentielle des textes étudiés.

[5] Cette estimation fut confirmée par d'autres membres au cours de conversations informelles.

[6] Les Ñetas ont ainsi mis en place un système de tontine, appelé le Fondo, qui permet à certains membres d'être aidé financièrement le temps d'un moment difficile. C'est le cas de Mikey qui vit dans un abri pour sans domicile et n'arrive pas à obtenir d'emploi après neuf années passées en prison.

[7] « Fallen Stars », qui, traduit littéralement, équivaut à étoiles filantes. Contreras joue ici sur un double sens. Ces dealers ont une vie courte, qui file, faite d'argent, de filles et de drogue. Mais la fin de l'ère du crack entraîna désespoir, doute, frustration chez ces dealers, et pour la plupart leur chute.

[8] Le terme d' « incorporation » est d'ailleurs utilisé dans le langage juridique, lorsqu'une structure devient à but non-lucratif, d'où l'ajout du diminutif « Inc. » pour former l'Asociacion Pro Derechos Del Confinado Ñeta Inc. NYC (« Association pour le droit des détenus Ñeta Inc. New York City »).

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

Bibliographie

ADELL Nicolas, 2016. « L'anthropologie ou les promesses du crépuscule », *L'Homme*, 218 (2), p. 67-83.

ALLARD Scott W., 2014. « State dollars, non-state provision : local nonprofit welfare provision in the United States », *Politics of Non-State Social Welfare*, p. 237-256.

ALLARD Scott W. et SMALL Mario Luis, 2013. *Reconsidering the Urban Disadvantaged : The Role of Systems, Institutions, and Organizations*. Los Angeles, SAGE.

ALTHABE Gérard, 1996. « Proche et lointain : une figure savante de l'étranger », in OSTROWETSKY Sylvia (dir.), *Sociologues en ville*. Paris, L'Harmattan, p. 79-85.

- ALTHABE Gérard, 2001. « Pour une ethnologie du présent », *Ethnologies*, 23 (2), p. 11-23.
- APPADURAI Arjun, 2013. *Condition de l'homme global*. Paris, Payot.
- BASTIDE Roger, 1970. « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année Sociologique*, 2, p. 65-108.
- BERLINER David, 2018. *Perdre sa culture*. Bruxelles, Zones Sensibles.
- BOELEN Marianne, 1992. « Street Corner Society : Cornerville Revisited », *Journal of Contemporary Ethnography*, 21 (1), p. 11-51.
- BOYER Dominic, 2013. *The Life Informatic Newsmaking in the Digital Era*. Ithaca, Cornell University Press.
- BROTHERTON David et BARRIOS Luis, 2004. *The Almighty Latin King and Queen Nation Street Politics and the Transformation of a New York City Gang*. New York, Columbia University Press.
- BROWN Michael, 2003. *Who Owns Native Culture ?* Cambridge, Harvard University Press.
- BURAWOY Michael, 2003. « Revisits : An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography », *American Sociological Review*, 68 (5), p. 645-679.
- CARRERE Emmanuel, 2016. *Limonov*. Paris, Gallimard.
- CONTRERAS Randol, 2013. *The stickup kids race, drugs, violence, and the American dream*. Berkeley, University of California Press.
- CROOK Tony, 2007. *Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea : Exchanging Skin*. Oxford, New York, Oxford University Press.
- DUVOUX Nicolas, 2015. *Les oubliés du rêve américain : philanthropie, état et pauvreté urbaine aux États-Unis*. Paris, Presses Universitaires de France.
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan, 1940. *The Nuer : a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford, Clarendon Press.
- FABRE Daniel, 2008. « Chinoiserie des Lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, 185-186, p. 269-300.
- FAVA Ferdinando, 2005. « Pour une anthropologie de l'écoute », *Journal des anthropologues* (En ligne), <https://journals.openedition.org/jda/1434> (page consultée le 12 décembre 2019).
- FORBESS Alice et MICHELUTTI Lucia, 2013. « From the mouth of God : Divine kinship and popular democratic politics », *Focaal*, 67, p. 3-18.
- FREEMAN Derek, 1983. *Margaret Mead and Samoa : The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge, Harvard University

Press.

HAZEN Jennifer et RODGERS Dennis, 2014. *Global Gangs : Street Violence across the World*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

HERSKOVITS Melville, 1970 (1956). *Man and his works*. New York, A.A. Knopf.

HERZFELD Michael, 2004. *The Body Impolitic : Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago, University of Chicago Press.

HOLLANDER Jocelyn et EINWOHNER Rachel, 2004. « Conceptualizing Resistance », *Sociological Forum*, 19 (4), p. 533-54.

HUTCHINSON Sharon, 1996. *Nuer dilemmas : coping with money, war, and the state*. Berkeley, University of California Press.

JONES Graham, 2012. « Magic with a Message : the Poetics of Christian Conjuring », *Cultural Anthropology*, 27 (2), p. 193-214.

JONES Graham, 2014. « Secrecy », *Annual Review of Anthropology*, p. 53-69.

KERMODE Frank, 1979. *The Genesis of Secrecy : On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Harvard University Press.

KIRSCH Stuart, 2001. « Lost worlds : enviromental disaster, culture loss and the law », *Current Anthropology*, 42 (2), p. 167-198.

LAMOTTE Martin, 2016. « Du non-profit au for profit : vers un « floutage » de la notion de public », *Lien social et Politiques*, 76, p. 253-271.

LAMOTTE Martin, 2019. « Dans l'ombre de la vérité. L'enquête des Ñetas sur un héros gangster », in LAMOTTE Martin, LE CAISNE Léonore et LE COURANT Stefan (dir.), *Fake news, mensonges & vérités*. Paris, Presses Universitaires de France, Monde Commun, p. 68-80.

LEWIS Oscar, 1972 (1951). *Life in a Mexican village : Tepoztlan restudied*. Urbana, University of Illinois Press.

LIPUMA Edward, 2000. *Encompassing Others : The magic of modernity in Melanesia*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

LYND Robert et MERRELL LYND Helen, 1929. *Middletown ; a study in modern American culture*. New York, Harcourt, Brace.

LYND Robert et MERRELL LYND Helen, 1937. *Middletown in transition : a study in cultural conflicts*. New York, Harcourt, Brace.

MALINOWSKI Bronislaw, 1978 (1922). *Argonauts of the western pacific*. London, Routledge.

MARWELL Nicole, 2005 « Privatizing the Welfare State : Nonprofit Community-Based Organizations as Political Actors », *American Sociological Review*, 69 (2), p. 265-291.

MEAD Margaret, 1973 (1928). *Coming of age in Samoa : a psychological study of primitive youth for western civilisation*. New York, Morrow.

METCALF Peter, 2002. *They lie, We lie. Getting on with anthropology*. London & New-York, Routledge.

MITCHELL Clyde, 1959. *The Kalela dance : aspects of social relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester, Manchester University Press.

ORTNER Sherry, 1995. « Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal », *Comparative Studies in Society and History*, 37, p. 173-93.

RADCLIFFE-BROWN Alfred, 1969 (1952). *Structure and function in primitive society*. England, Cohen & West.

REDFIELD Robert, 1999 (1930). *Tepoztlan : a Mexican village : a study of folk life*. Chicago, University of Chicago Press.

ROBBINS Joel, 2007. « Continuity thinking and the problem of Christian culture : Belief, time, and the anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, 48 (1), p. 5-38.

RODGERS Dennis, 2018. « Pour une « ethnographie délinquante » : vingt ans avec les gangs au Nicaragua », *Cultures & Conflits*, 110 (2), p. 59-76.

SEYMOUR Susan, 2006. « Resistance », *Anthropological Theory*, 6 (3), p. 303-21.

TAUSSIG Michael, 1999. *Defacement : Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford, Stanford University Press.

TRASHER Frederic, 1973 (1927). *The gang : a study of 1313 gangs in Chicago*. Chicago, University of Chicago Press.

ZEMPLÉNI Andras, 1996. « Savoir taire : du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, p. 23-43.

WACQUANT Loïc, 2002. « Scrutinizing the Street : Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography », *American Journal of Sociology*, 107, p. 1468-1532.

WEINER Annette, 1996 (1976). *Women of value, men of renown : new perspectives in Trobriand exchange*. Austin, University of Texas Press.

WHYTE William Foote, 2009 (1943). *Street corner society : the social structure of an Italian slum*. Chicago, University of Chicago Press.