

SOMMAIRE

Liste des illustrations	9
Lexique des termes maori	17
<u>Introduction générale</u>	23
Chronologie	53
Préambule.....	65

Première partie

I – *L’âme des guerriers et l’âme des jardiniers : Black Power*

au tribunal de Waitangi 81 |

Introduction 81 |

1.1. - « *The Biggest Challenge we Maoris have ever had to face* » 85 |

1.1.1. La métaphore du corps étranger..... 85 |

1.1.2. « Le navire à la dérive »..... 96 |

1.1.3. Le guerrier... et son dû 104 |

1.2. À la recherche du point-source..... **116** |

1.2.1. Le gang dans l’histoire..... 116 |

1.2.2. Le gangster devenu sociologue 126 |

1.2.3. Le passé défait..... 136 |

1.3. Représentation tribale et re-présentation tribale..... **147** |

1.3.1. La quête de l’objet perdu 147 |

1.3.2. L'essence précipitée	156
1.3.3. Le non-sens et le sens.....	165
Conclusion.....	172

Deuxième partie

II – Au-delà du patch

Introduction	175
2.1. – Biographie d'un membre de gang.....	178
2.1.1. Crime, violence, travail et ennui	178
2.1.2. « <i>He whanau kotahi tatou</i> » : membres et sous-membres	187
2.1.3. « <i>Our rangatiras</i> »	197
2.2. – « Un rien qui marche »	207
2.2.1. <i>Mongrel Mob</i> et l'éthique du « mal diabolique ».....	207
2.2.2. « Des milliers de règles tacites » : plusieurs gangs, plusieurs patches	216
2.2.3. « <i>Our Father Dogs in heaven and our rangatahi</i> »	225
2.3 – <u>Intérieur et extérieur : le revers d'une même médaille</u> ?	233
2.3.1. Celles à qui le patch est interdit	233
2.3.2. Le bouc émissaire ne suffit pas	243
2.3.3. La ligne minimale de différenciation.....	249
Conclusion.....	261

Troisième partie

III – « *Back to the Marae* »265

Introduction265

3.1. – Se réinventer272

3.1.1. Gangsters et *gangstas*.....272

3.1.2. La mise en place d'un schéma narratif.....279

3.1.3. Une affaire maori ?287

3.2. – « *Work for us is security for you* »299

3.2.1. Post-modernisme, subculture et tolérance299

3.2.2 Subventions, crime (*dés*)organisé et organisation des sanctions.....312

3.2.3. L'ambivalence des prisons.....325

3.3. – Vers un gang embourgeoisé ?338

3.3.1. Nga Mokai.....338

3.3.2. Bandits sociaux ou gangsters repentis?.....350

3.3.3. Une transparence troublante.....362

Conclusion.....371

Conclusion générale.....375

Annexes

Annexe I - Compte-rendu du travail de terrain et notes biographiques393

Annexe II – « Members of the Mongrel Mob »407

Annexe III – Lettre d’un membre de gang détenu.....	410
Annexe IV – « The Maori Jesus »	421
Lexique des gangs.....	423
Bibliographie/wébliographie.....	430
Filmographie/ Discographie.....	463
Index nominum	464
Index rerum.....	466

Liste des illustrations

Introduction

« Mongrel Mob Notorious Leadership Wananga », Rotorua, le 11 décembre 2011.
Photographie prise par Harry Tam.

..... 24

« The future for New Zealanders: Maori – Maori urbanisation », *Statistics, New Zealand, Te tari tataua*, < <http://www2.stats.govt.nz/domino/external/web/nzstories.nsf/0/a95f3e9878c148a7cc256b25006f548e?OpenDocument> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

..... 25

Carte de Nouvelle Zélande, *Ministry for the Environment* ,
< <http://www.mfe.govt.nz/rma/councils/index.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 10 septembre 2012.

..... 26

« Maori to European Ratio », Te Ara, The Encyclopedia of New Zealand,
< <http://www.teara.govt.nz/en/taupori-maori-maori-population-change/3/2> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

..... 26

« Map of Wellington Region », < <http://www.mrs.co.nz> >. Site consulté pour la dernière fois le 10 septembre 2012.

..... 29

« Wellington City Visitor Map », < wellingtonmap.co.nz >. Site consulté pour la dernière fois le 10 septembre 2012.

..... 30

« Mighty Mongrel Mob Aotearoa », Image empruntée sur la page du réseau social *bebo*,
« Photos de « East SideBoys 13 »
< <http://www.bebo.com/c/photos/view?MemberId=4741681855&PhotoAlbumId=5571944322#photoId=557195287> >. Site consulté pour la dernière fois le 23 juin 2012.

..... 31

Tableau récapitulatif des gangs :

Patch de *Mongrel Mob Wellington*,
< <http://www.bebo.com/c/photos/view?MemberId=4363969363&PhotoNbr=1&PhotoAlbumId=4909056771> > Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

..... 39

Patch de *Black Power Wellington*:

< <http://www.odt.co.nz/news/national/22686/black-power-lodges-treaty-waitangi-claim> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

..... 39

Patch des *New Zealand Nomads*:

< <http://deumandco.wordpress.com/2012/06/21/gang-clothing/> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

..... 39

Stokes, Cam, « Gang clothing »,

< <http://www.gangscene.co.nz/gangscene-motorcycle-gang-clothing.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 13 juin 2012.

..... 40

Préambule

«The Mods vs. The Rockers »,

< <http://60smodfox.blogspot.fr/2011/05/mods-vs-rockers.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 11 août 2012.

..... 67

Manning, *The Bodgie: a study in abnormal psychology*, A.H. & A.W. Reed, Wellington, 1958,

< <http://www.nzhistory.net.nz/media/photo/bodgies> >. Site consulté pour la dernière fois le 11 août 2012.

..... 67

«The Mods vs. The Rockers »,

< <http://60smodfox.blogspot.fr/2011/05/mods-vs-rockers.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 11 août 2012.

..... 68

« Children and Youth », Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand,

< <http://www.teara.govt.nz/en/city-children-and-youth/4/2> >. Site consulté pour la dernière fois le 11 août 2012.

..... 68

« 25 Club's Photo Page »,

<<http://25club.stormloader.com/PaulG.htm>>. Site consulté pour la dernière fois le 18 juillet 2012. Site consulté pour la dernière fois le 11 août 2012.

..... 70

« View of the headquarters of Satan's Slaves, Luxford Street, Berhampore, Wellington, showing the metal swastika welded above the entrance gate ». Photographie prise par John Nicholson le 20 juin 1995, Alexander Turnbull Library.

70

« Mongrel Mob Porirua, Mr Likah's Photos »,

< <http://www.bebo.com/c/photos/view?MemberId=4794122896&PhotoAlbumId=10103077439&PhotoId=10103080427#photoId=10210060095> >. Site consulté pour la dernière fois le 22 septembre 2011.

73

Première partie

« Mongrel Mob Convention – Porirua », 1982,

< <http://killroad.blogspot.com/2009/07/mongrel-mob-convention-porirua-1982.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 26 juillet 2012.

92

« Anti-Racism and Treaty of Waitangi Activism »,

< <http://www.teara.govt.nz/en/anti-racism-and-treaty-of-waitangi-activism/4/5> >. Site consulté pour la dernière fois le 26 juillet 2012.

105

« Story: Biculturalism – Political leader Matiu Rata », *Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand*, < <http://www.teara.govt.nz/en/biculturalism/1/4> >. Site consulté pour la dernière fois le 22 septembre 2012.

106

« Yo ! Cold-blooded invertebrates are at the back of the evolutionary queue ! », 8 mai, 2007, Michael Moreu, Alexander Turnbull Library, 2008.

127

« Comedy Club », Top of collection Hubbard, James, Alexander Turnbull Library, 2008.

135

« Maori land marchers camp in Parliament grounds, Wellington », photo prise par un reporter de l'*Evening Post* le 14 octobre 1975, Alexander Turnbull Library.

141

Evans, Malcolm, « Live to Hate », *The New Zealand Herald*, 21 octobre 1997.

144

« Man with "Black Power" tattoo in Ngati Poneke Haka Party », photographie prise par Craig Simon le 3 novembre 1995, Alexander Turnbull Library.	160
--	-----

Deuxième partie

O'Reilly, Denis, « Looking After our Patch », septembre 2009, < http://werewolf.co.nz/http://werewolf.co.nz/2009/09/ >. Site consulté pour la dernière fois le 3 septembre 2012.	184
--	-----

« Mongrel Mob member Kevin Tua arriving for hui », photographie de Martin Hunter, 21 octobre 1988, Alexander Turnbull Library.	185
--	-----

Harvey, Oliver, « A kid stuck an AK47 in my face », <i>The Sun</i> , 4 octobre 2007.	194
--	-----

O'Reilly, Denis, « The Stub of Your Cheque Book », juillet 2009, < http://www.nzedge.com/features/ar-denis34.html >. Site consulté pour la dernière fois le 29 août 2012	198
--	-----

« History, Future, Vision, Culture, Struggle, Decision – Mongrel Mob Notorious Leadership Wananga », Rotorua, le 11 décembre 2011. Photographie prise par Harry Tam, zoom effectué par l'auteur.	206
--	-----

« <i>Mongrel Mob Notorious</i> », < http://www.bebo.com/c/photos/view?PhotoAlbumId=3955198865&PhotoId=3964234271&MemberId=3830470280&PhotosOfMemberId= >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2011.	211
---	-----

« <i>Ross Kemp and gangs</i> », <i>Sky TV</i> , 2007.	213
---	-----

Hunt, Tom, « <i>Mob rejects ban on graves insignia</i> », <i>The Dominion Post</i> 2 mai 2012.	214
--	-----

« Yoza Black », <i>Bebo</i> , < http://www.bebo.com/Profile.jsp?MemberId=5881098838 >. Site consulté pour la dernière fois le 8 juillet 2012.	217
--	-----

« <i>Once Were Warriors</i> (1994) » : < http://theukuleleblog.blogspot.fr/2011/10/once-were-warriors-1994.html >. Site consulté pour la dernière fois le 28 août 2012.	230
« Three-year-old Tipene and his father Bullit wait for other Black Power gang member », <i>George Steinmetz Photographer</i> , < http://www.georgesteinmetz.com/section17 >. Site consulté pour la dernière fois le 28 août 2012.	230
« Aroha Trust », Demond Pip, <i>Trust</i> , Wellington, 2009, p.160.	240
« It's time to get tough on gangs », Scott, Thomas, <i>The Dominion Post</i> , 27 juillet 2005.	243
« One day my boy all this will be yours... », 26 juin 2008. < beta.natlib.govt.nz/photos >. Site consulté pour la dernière fois le 4 septembre 2012.	246
Photographie prise sur le ferry traversant le Détroit de Cook pour joindre l'Île du Nord et l'Île du Sud: « Gangs in New Zealand », < http://en.wikipedia.org/wiki/Gangs_in_New_Zealand >. Site consulté pour la dernière fois le 18 août 2012	258

Troisième partie

« Mongrel Mob taneatua », Photos de « Dumped Out Gangstaz », <i>Bebo</i> , < http://www.bebo.com/c/photos/view?PhotoAlbumId=0&MemberId=9178055311&PhotoId=11164038318#photoId=11757915844 >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2011.	265
Convention de Mongrel Mob Notorious. Zoom effectué sur une photographie prise par Harry Tam le 11 décembre 2012.	276
O'Reilly, Denis, <i>Reggae's doing Fine</i> , avril 2009, < http://www.nzedge.com/features/ar-denis31.html >. Site consulté pour la dernière fois le 21 août 2012.	277

« <i>Black Power Wellington – Darksida’z</i> », < http://www.bebo.com/c/photos/view?MemberId=4302933779&PhotoNbr=1&PhotoAlbumId=4803355705#photoId=4814053237 >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.	278
O’Reilly Denis, « Honour the Past, Enjoy the Present, Prepare for the Future », novembre 2010, < http://www.nzedge.com/features/ar-denis42.html >. Site consulté pour la dernière fois le 21 août 2012.	283
« Wellington Black Power at club haka practice » dans O’Reilly, Denis « Breathe Through the Nose », octobre 2009, < http://www.nzedge.com/features/ar-denis35.html >. Site consulté pour la dernière fois le 2 septembre 2012.	288
Tremain, Garrick, « <i>It's great to have you boys in the waka...but if we're going to make any headway...</i> », <i>Otago Daily Times</i> , 19 juillet 2004, Alexander Turnbull Library.	290
Full Blooded Islanders, O’Reilly Denis, « Jurassic Roar », août 2008, < http://www.nzedge.com/features/ar-denis26.html >. Site consulté pour la dernière fois le 2 septembre 2012.	297
« MMP supporters Rev Richard Randerson, Patricia Grace, and Rei Harris », photographie de Phil Reid, 29 septembre 1993, < http://mp.natlib.govt.nz/detail/?id=39769&recordNum=2&t=items&q=patricia+grace&l=e >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.	303
« Story: Prisoner support and advocacy Protest against prison conditions », 1987, < http://www.teara.govt.nz/en/prisoner-support-and-advocacy/1/4 >. Site consulté pour la dernière fois le 2 septembre 2012.	329
Roy Dunn & Edge Te Whaiti, O’Reilly, Denis, « The practice of love », décembre 2009, < http://www.nzedge.com/features/ar-denis37.html >. Site consulté pour la dernière fois le 3 septembre 2012.	335
O’Reilly, Denis, « The practice of love », décembre 2009, < http://www.nzedge.com/features/ar-denis37.html >. Site consulté pour la dernière fois le 3 septembre 2012.	339

James K. Baxter, Te Miranga Hohaia, O'Brien Grégory & Strongman, Lara, *Parihaka: The Art of Passive Resistance*, Wellington, 2001, p.186.

..... 340

« I saw the Maori Jesus »

< <http://thegodsface.blogspot.fr/2012/03/aotearoa-beards-2-maori-jesus.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 8 octobre 2012.

..... 343

Denis O'Reilly, Bill Maung et Whenu « Sarge », McKinnon, O'Reilly, Denis, « Honour the Past, Enjoy the Present, Prepare for the Future », novembre 2010, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis42.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 21 août 2012.

..... 347

Funérailles de Bill, Maung, O'Reilly, Denis, « Kia Pakeke Ahau », Juin 2011, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis46.html> >.352

..... 348

Remise en forme, « The Salvation Army Hauora Programme – Alcohol and Drug Programme – The Notorious Chapter of the Mongrel Mob » (Powerpoint), < www.salvationarmy.org.nz >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

..... 355

Catherall, Sarah, « Gang wives turn to each other », *The Dominion Post*, 13 décembre 2010.

..... 357

Résolution pacifique de conflit, O'Reilly Denis, « Jurassic Roar », août 2008, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis26.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 5 septembre 2012.

..... 360

Edge Te Whaiti remet une sculpture maori à l'Armée du Salut, « The Salvation Army Hauora Programme – Alcohol and Drug Programme – The Notorious Chapter of the Mongrel Mob » (Powerpoint), < www.salvationarmy.org.nz >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

..... 364

« Camp “experience” a difference for youth offenders », *Department of Corrections*, mai 2008, < <http://www.corrections.govt.nz> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012

..... 364

Annexes

Harry Tam, photographie prise par l'auteur le 9 décembre 2011

..... 397

Lexique des termes maori

Aotearoa : « Pays du long nuage », ou Nouvelle-Zélande

Aroha : amour, compassion

Hapū : sous-groupe tribal.

Hāngī : four en terre traditionnel qui cuit les aliments avec la vapeur que libèrent des pierres brûlantes.

Hongi : salutations traditionnelles qui consistent à appuyer son nez sur celui de son interlocuteur pour échanger son souffle de vie.

Hui : rassemblement

Iwi : tribu

Kai : nourriture

Kai moana : fruits de mer et poisson

Kaumatua : Personne âgée et expérimentée faisant preuve de sagesse.

Kaupapa : Philosophie ou idéologie

Kia Ora : Bonjour, merci

Kōrero : parole, discours.

Mahi : travail

Mana : prestige, pouvoir, autorité, contrôle, influence.

Māoritanga : « maoritude »

Marae : un *marae* est à la fois un lieu de culte et un oratoire où les cérémonies de bienvenue, grands repas et autres activités culturelles se déroulent. Chaque tribu possédait son *marae* mais avec l'exode rural, les Maori furent amenés à construire des *marae* en ville et à les partager avec d'autres tribus.

Mangu Kaha : nom maori du gang *Black Power*

Māpu Mangarū : nom maori du gang *Mongrel Mob*

Mate : maladie, mort

Moko : tatouage facial

Mokopuna : petits enfants

Ngā/Ngāti : Préfixe tribal.

Ngā Mokai : littéralement « la tribu des esclaves ». Le terme fut inventé par le poète James K. Baxter pour désigner la partie de la population la plus défavorisée.

Ora : santé

Pākehā : Européen

Pōwhiri : cérémonie de bienvenue

Rangatira : aristocrate

Rangatahi : jeunes gens

Rohe : territoire

Rōpū : association, groupe, gang.

Taonga : trésor culturel, bien

Te reo : langue maori

Taiaha : arme traditionnelle

Tamariki : enfant

Tangi : funérailles.

Tapu : sacré

Tikanga : ensemble de traditions et de pratiques culturelles

Tino rangatira : auto-détermination

Utu : réciprocité

Wānanga : (ici) convention

Whakapapa : généalogie

Whānau : famille étendue

Sources :

Reed, A.W. & Kāretu, T.S., Māori-English, English-Māori Dictionary, Wellington, Auckland, Christchurch, 1948.

Te Aka Māori-English, English-Māori Dictionary, < <http://www.maoridictionary.co.nz> >.

Introduction générale

Introduction générale

Parce que les gangs ne peuvent s'étudier uniquement depuis un bureau, ma thèse est avant tout le produit de trois longs séjours à Wellington. Le premier fut riche au niveau des études de documents et d'apports théoriques mais l'enquête de terrain fut nettement moins productive, si ce n'est qu'elle prépara la voie pour un second départ où des membres de gang de Wellington expérimentés, ainsi que des criminologues, répondirent généreusement à mes sollicitations, plus particulièrement Denis O'Reilly, avocat et membre à vie du gang *Black Power Wellington*.

Le troisième séjour en Nouvelle-Zélande fut indéniablement le plus fécond. Accueilli par le *Stout Research Centre for New Zealand Studies* de l'Université Victoria de Wellington, ce statut de « résident » m'accordait plus de « poids » et, de ce fait, la police – qui n'avait jusqu'à présent pas répondu à mes requêtes – ainsi que d'autres membres de gangs donnèrent plus facilement satisfaction à mes demandes. Avant cela, il fallait justifier mon intérêt pour la question.

Le premier contact avec le plus grand gang du pays, *The Mongrel Mob*, fut donc établi à l'occasion de ce voyage. L'aide d'Harry Tam, membre à vie et ancien porte-parole du gang, fut précieuse, tant pour son expérience que sa disponibilité. Grâce à ses efforts, il fut possible d'assister à la convention du gang *Mongrel Mob Notorious* à Rotorua,¹ de me rendre à l'un des quartiers généraux du gang et d'interroger des membres de tout âge et de tout rang. Les voix de Denis O'Reilly et d'Harry Tam reviendront plus que fréquemment tout au long de ma thèse.

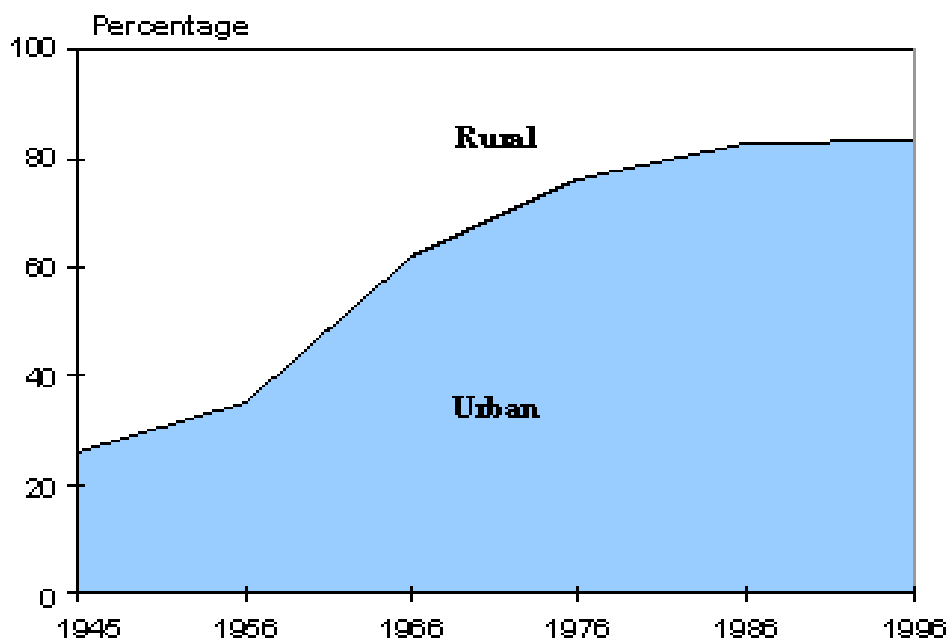
¹ Comme nous le verrons par la suite, il existe plusieurs factions au sein du même gang. La photographie qui suit fut prise le 11 décembre 2012 à l'occasion de la convention du gang.



« Mongrel Mob Notorious Leadership Wananga », Rotorua, le 11 décembre 2011. Photographie prise par Harry Tam.

Divers courants analytiques expliquent les origines du gang maori. Néanmoins, ils se rejoignent tous sur son point de départ. Criminologues, politiciens, sociologues et historiens de tous bords et de toutes écoles se sont toujours accordés à attribuer l'émergence du phénomène à l'exode rural néo-zélandais qui a suivi la seconde guerre mondiale. En 1945, près de 75% de la population maori vivait encore dans un milieu rural traditionnel, en 1996 plus de 81% occupait les centres urbains du pays. Les Maori² firent rapidement partie des ethnies les plus urbanisées au monde. Le graphique suivant rend clairement compte de ce bouleversement :

² Par respect pour la langue maori qui n'appose pas de s final à la forme plurielle de ses noms, nous écrirons « les Maori » comme « les *Pakeha* », ou « les *marae* », pas plus que nous n'accorderons en genre l'adjectif maori. En revanche, nous resterons fidèles aux propos des auteurs cités en ajoutant la marque plurielle ou non selon leurs choix.



« The future for New Zealanders : Maori – Maori urbanisation », *Statistics, New Zealand, Te tari tatau*, <<http://www2.stats.govt.nz/domino/external/web/nzstories.nsf/0/a95f3e9878c148a7cc256b25006f548e?OpenDocument>>.

Le recensement de 1945 ne dénombrait que 780 Maori parmi les 123 771 habitants de Wellington. En 1951, 2404 Maori vivaient à Wellington et à Hutt Valley, la banlieue industrielle de la capitale,³ tandis que 7621 « anciens » et nouveaux citadins habitaient Auckland.⁴ Un nombre plus important de Maori affluait vers Auckland car la ville était moins éloignée des régions de Northland, Bay of Islands et Bay of Plenty où la population avait tendance à se concentrer. La carte ci-dessous nomme et localise les différentes régions (les couleurs ont pour seule et unique fonction de distinguer les zones en question). Une deuxième carte, faite à main levée en 1924 indique le ratio de Maori pour 100 Européens la même année dans l'Île du Nord.

³ Grace, Patricia; Ramsden, Irihapeti; Dennis, Jonathan, (éd.), *The Silent Migration, Ngāti Pōneke Young Māori Club 1973-1948*, Wellington, 2001, p.1.

⁴ Metge, Joan, *A New Maori Migration, Rural and Northern Relations in Northern New Zealand*, University of London, The Athlone Press, Melbourne, 1964, p.19.

Quant à la région de Wellington, ce sont les emplois abondants qu'offraient à l'issue de la seconde guerre mondiale les usines de savon et d'embouteillage de Petone (Lower Hutt) et les abattoirs de Porirua qui attirèrent les Maori. Leur arrivée dans la banlieue de Wellington se fit dans des conditions de logement primaires. Sans diplôme, les Maori urbains furent prolétarisés. De plus, les structures tribales traditionnelles étaient mises à l'épreuve dans les villes. Le politicien maori Sir Graham Latimer décrira ce déchirement d'une formule lapidaire : « Les Maori étaient heureux quand ils vivaient à la campagne et puis on leur a dit d'aller dans les villes. Mais c'est en enfer qu'ils sont arrivés ».

La dégradation de la langue est sans doute le symptôme le plus fort d'un déclin culturel. Une fois dans les villes, de nombreux parents refusaient d'apprendre le maori à leurs enfants de crainte qu'ils ne parlent qu'un « anglais de cuisine » tout en conservant le mode d'éducation maori traditionnel où l'enfant bâtissait ses connaissances du monde environnant en l'explorant. Or, dans les rues de Lower Hutt, l'univers à connaître était bien trop souvent occupé par les gangs adolescents européens. Dans les années 1970 et 1980, le phénomène des enfants des rues (*street kids*) inquiétait les *kaumatua*. Les Maori appellent *kaumatua* les individus d'un certain âge fort de la sagesse qu'accorde l'expérience de la vie. L'un d'eux brosse un portrait de la situation à Wellington :

Si ta balle va chez le voisin et que c'est un *Pakeha* [Européen] tu peux pas rentrer chez lui et sortir comme ça, mais si tu étais à la campagne, qu'est-ce que tu ferais ? Et bien il y a la forêt, il y a tout le paddock pour courir et jouer, mais ici tu peux pas. Donc que font les enfants ? Ils se servent des rues, et s'ils se retrouvent à six, la police arrive et les arrête. Ça en fait trop à la fois. Impossible qu'un groupe de six ou dix gamins ne prépare pas de sale coup. [...] Oh, moi je m'occupe comme je peux des enfants plutôt que de les voir traîner dans les rues. Mais comme quelqu'un l'a dit, si tu as pas d'argent... ben tu peux pas aller de Lower Hutt à Wellington tous les soirs pour récupérer les gosses des rues.⁵

⁵ « *If your ball goes next door and it's a pakeha neighbour you can't go there and get it out, but if you were back in the country, what do you do. You've got the bush, you've got the whole paddock to wander around in to do what you like, but you can't do it here. So what do your kids do? They use the streets, and if there's 6 of them the police come along and pick them up. There's too many. You shouldn't have 6 or 10 kids in a group. They must be up to mischief. [...] Oh, I'm just trying to look after the kids, trying to keep them off the street. But as somebody said, unless you got money – well you can't go from Lower Hutt to Wellington every night to pick up the street kids* ». « Transcripts from tapes of a *kaumatua* hui kokiri », 7 septembre 1985, Seaview, National Archives, Wellington.

Pour éviter les concentrations communautaires et assurer la bonne intégration des Maori dans les villes, le *National Party* à la tête du pays de 1949 à 1972 (à l'exception d'un mandat travailliste de 1957 à 1960) avait mis en place après la guerre une politique de logement appelé *pepper-potting*. Elle consistait à intercaler familles maori et européennes dans un esprit de dissémination des nouveaux arrivants. Le gouvernement était en effet convaincu qu'au contact de voisins européens, le processus d'assimilation serait bref car il avait déjà été entamé : les Maori avaient contribué à l'effort de guerre, s'adonnaient aux mêmes sports que les *Pakeha* – pratique sociale d'une importance capitale en Nouvelle-Zélande – et de nombreux mariages mixtes avaient eu lieu. Cela dit, en dépit de l'idée dominante de l'époque selon laquelle la survie des Maori ne passerait que par une assimilation totale,⁶ de nombreux *Pakeha* acceptaient difficilement leurs nouveaux voisins et les Maori, étrangers à l'ordre socioculturel des villes, avaient tendance à se regrouper. À cela s'ajoute la jeunesse de la population maori : en 1951, 57% des Maori étaient âgés de 20 ans ou moins.

Sans diplôme, les Maori n'avaient que leur force de travail à vendre ; les quartiers ouvriers de Naenae, Tawa, Wainuiomata et Porirua devinrent des foyers de regroupement maori et polynésien pour les nouveaux arrivants de Samoa, Tonga et des Îles Cook alors que de plus en plus de familles européennes quittaient le voisinage pour s'installer dans les banlieues telles que Johnsonville. Au centre de Wellington, ce fut le quartier de Newtown qui accueillit la population ouvrière et les diverses vagues d'immigration. Les zones d'implantation de la population maori et insulaire correspondent aux territoires des gangs.

Notre travail de recherche couvre le grand Wellington, c'est-à-dire toute la Hutt Valley jusqu'à la chaîne des Rimutaka ainsi que toute la zone allant de la pointe sud de l'Île du Nord au nord de Porirua figurant sur cette carte :

⁶ Cette idée est clairement exprimée dans le « Hunn Report » de 1961, document clé sur lequel nous reviendrons ultérieurement.



« Map of Wellington Region », < <http://www.mrs.co.nz> >.

Ci-dessous, la carte des différents quartiers de Wellington permettra au lecteur de repérer les zones abordées par la suite (essentiellement Newtown, zone contrôlée par *Black Power* et dans une moindre mesure Rongotai et Strathmore, territoire de gangs d'adolescents situés à l'est de la ville).



« Wellington City Visitor Map », < wellingtonmap.co.nz >.

Huit sections de *Mongrel Mob*, cinq de *Black Power*, *The New Zealand Nomads* et les clubs de motards que sont les *Highway 61* et les *Satan's Slaves* ont élu domicile sur ce territoire. Ces gangs, actifs depuis plus de quarante années, ont su assurer leur pérennité. Pourtant, de nombreux habitants de Wellington considèrent aujourd'hui les gangs comme de l'histoire ancienne tant ces groupes se font désormais discrets. Des actes de violence aussi ponctuels qu'isolés rappellent néanmoins que les gangs n'ont pas disparu. Seuls Pomare Street à Lower Hutt et le quartier est de Porirua sont encore fortement associés aux *Mobsters* tandis que la présence des *Blacks* à Newtown se laisse vaguement sentir ; si bien qu'à l'annonce de mon enquête de terrain à Wellington de nombreux habitants, convaincus que la capitale n'abritait plus un seul gang, eurent le réflexe de me conseiller de poursuivre mes recherches à Auckland. Si le sud d'Auckland est aujourd'hui associé à ses gangs de rue, il ne fait aucun doute pour Harry Tam, vétéran du gang *Mongrel Mob*, que « l'histoire des gangs s'est plus ou

moins écrite dans la Hutt Valley ». ⁷ Témoignages, coupures de presses et travaux d'historiens semblent corroborer sa déclaration. Que reste-t-il aujourd'hui des gangs du grand Wellington ?

Les gangs de Wellington n'ont pas disparu. Ils se font étonnamment plus discrets, curiosité qu'il faudra expliciter et ce, encore plus particulièrement lorsque l'on sait qu'une des caractéristiques principales du gang est sa « théâtralité ». Le criminologue américain Malcolm W. Klein a nommé cette mise en scène un « style de cafétéria », en référence aux séries et sitcoms où les petits problèmes sont surjoués. ⁸ Klein fait de cet aspect criard une composante immanente du gang de rue. Comme nous les verrons plus en détail (pour l'instant seule la photographie ci-dessous propose un aperçu) les noms des gangs, les tatouages faciaux, la démarche de leurs membres et leur tenue vestimentaire peuvent facilement être lus comme une transformation de l'espace social en un espace scénique.



Image empruntée sur la page du réseau social *bebo* , « Photos de « East Side Boys 13 » », < <http://www.bebo.com/c/photos/view?MemberId=4741681855&PhotoAlbumId=5571944322#photoId=557195287> >.

⁷ « *The History of gangs is pretty much written in the Hutt Valley* ». Interview qu'Harry Tam nous a accordée le 3 novembre 2011.

⁸ « *...cafeteria style* ». Klein, Malcolm W., *Street Gangs and Street Workers*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1971.

Une partie de l'opinion publique voit dans la perte de cette dimension théâtrale une volonté de rédemption sociale. L'autre, majoritaire, l'associe à la professionnalisation des gangs dans le milieu du crime. Notre tâche sera d'identifier les deux camps.

Avant cela, il ne saurait y avoir de travail de recherche sur les gangs sans définition rigoureuse du terme au préalable. Klein découvre dans *The Merry Wives of Windsor* de William Shakespeare (1602) la première apparition écrite du terme sous l'orthographe « *ging* ». Shakespeare lui confère une valeur foncièrement négative :

O you pandarly rascals! there's a knot, a ging, a pack, a conspiracy against me : now shall the devil be blamed / Ho ! les maquereaux ! Ils ont formé une ligue, une cabale, un complot, une conspiration contre moi ! Mais l'heure est venue de confondre le diable !⁹

Dans un tout autre registre et près d'un siècle et demi plus tard, le philosophe anglais John Locke utilisera le terme d'un ton tout à fait neutre mais d'une manière surprenante dans son *Essai sur l'entendement humain*. Il appelait « une association d'idées » un « gang », ¹⁰ ce qui montre que le terme pouvait et peut également être employé sans la moindre connotation négative. On pourrait aussi se demander dans quelle mesure les gangs maori sont – conformément à l'usage que fait Locke du terme – un « agrégat d'idées ».

Karl Marx présentera dans *Das Kapital* les groupes de travailleurs ambulants comme des gangs. Chez lui, l'accent est donc placé sur le côté économique du gang :

La bande dans la forme classique que nous venons de décrire se dénomme bande publique, commune ou ambulante (*public, common or tramping gang*). Il y a aussi des

⁹ Shakespeare, William, *The Merry Wives of Windsor / Les joyeuses commères de Windsor*, traduction de Félix Sauvage, Les Belles Lettres, Paris, 1969, Acte IV. Scène 2, pp.160-161.

¹⁰ « Besides this, there is another Connexion of Ideas that in themselves are not at all of kin, come to be united in some Men's Minds, that 'tis very hard to separate them, they always keep in company, and the one no sooner at any time comes into the Understanding but its Associate appears with it; and if they are more than two which are thus united, the whole gang always inseparable show themselves together. ». Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Gary Fuller, Robert Steker & John P. Wright, New York, 2000, p.120.

bandes particulières (*private gangs*) composées des mêmes éléments que les premières mais moins nombreuses.¹¹

De même, les groupes chargés de la tonte des moutons appelés communément *shearing gangs* évoquent plus la douceur pastorale néo-zélandaise que la violence urbaine. De nombreux jeunes Néo-Zélandais présentent parfois leurs groupes d'amis comme leur « gang » tandis que les membres de gangs de rue maori relativement bien organisés n'emploient quasiment jamais le terme pour définir leur communauté d'appartenance. S'ils le font, c'est rarement sans une certaine malice chargée de montrer du doigt le factionnalisme et la compartimentation qui régissent selon eux la société. À leurs yeux, il n'y a aucun corps social organique mais seulement un organisme morcelé par plusieurs microgroupes orchestrés par une passion partagée. Mark, un membre de gang interviewé,¹² l'annonce triomphalement : « les rugbymen et les golfeurs ne se fréquentent pas ». Il est vrai que toute définition du gang repose sur la notion d'agrégat et d'intérêt commun.

Au début des années 1980, les gangs monopolisaient l'attention. Les violents affrontements entre bandes rivales amenèrent le débat sur l'éventualité de leur interdiction. La question railleuse d'un commissaire de police (anonyme) souligna les dérives totalitaires que de telles mesures pouvaient prendre : « Faut-il aussi interdire le Rotary Club ? »¹³ Il convient d'appréhender cet élément qui fait immédiatement d'une association d'individus un gang, ou sinon le caractère interstitiel de ces sociétés semi-secrètes entravera toute possibilité de produire une définition adéquate. C'est précisément cet objet inconnu, et à la fois perceptible, qui permet de distinguer les associations de rugbymen, de golfeurs, et le Rotary Club d'un gang. Mark déclarera : « On est des gens avant tout et on demande les mêmes droits ».¹⁴ Peut-être ne faut-il pas se contenter de définir ce qu'est un gang mais se demander qui est le membre de gang ordinaire. Il ne s'agit pas de le réduire à une simple généralisation mais de dégager les traits invariants qui se retrouvent chez chaque membre.

¹¹ Marx, Karl, *Le Capital, Critique de l'économie politique, Livre premier : le développement de la production capitaliste*, Paris, 2009, p.695.

¹² Nous l'appellerons Mark par respect du principe d'anonymat qui fut la condition *sine qua non* de l'entretien en question. Mark ne fut interviewé qu'une seule fois, le 2 mars 2010 dans un café de Wellington. Pour la citation qui suit : « *Rugby players don't mix with golf players* ».

¹³ « *Would you ban Rotary Club?* » Bell, Colin, « Violent Maoris, Islanders draw judicial broadside », *The Dominion*, 31 mai 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹⁴ « *We are people first and we demand the same respect* ».

Depuis les premières recherches de Frederic Trasher en 1926 lors de son étude de cas édifiante sur les 1313 gangs de Chicago, les criminologues n'ont cessé de répéter à quel point il était compliqué de travailler sur les gangs sans l'outil indispensable qu'offre une définition adéquate. Cette thèse n'a pas l'ambition de découvrir ce que les autres ont mis tant d'ardeur à appréhender. L'existence de cet élément reste pour l'heure pressentie mais son identité n'est pas clairement déterminée.

Selon certaines définitions, c'est le crime qui permet de dissocier le gang d'un autre groupe. Les agressions, les braquages, les viols, les rares meurtres et plus récemment la fabrication et commercialisation de stupéfiants – les méthamphétamines étant un produit chimique – sont autant d'actes attribués aux gangs maori alors que les clubs de gentlemen et les unions sportives ne sont pas associés à l'illégalité. Pas ou presque : Denis O'Reilly exprime ainsi l'urgence d'éclaircir cette zone d'ombre :

Entre 2004 et 2007, 339 poursuites judiciaires liées à la participation dans un gang ont eu lieu, pour seulement 19 condamnations et il y a sans doute un rapport entre la simple difficulté de définir le mot utilisé. Par exemple, l'état de Washington en Amérique du Nord, l'Acte antigang définit un gang de rue comme :

« un groupe de trois personnes ou plus qui commettent des crimes et qui, officiellement ou officieusement, partage un nom ou un signe d'identification commun ».

À ce compte là, vu le comportement scandaleux des « banksters » du secteur financier, nous devrions éplucher la liste des membres des *Lions* et des *Jaycees* pour enquêter sur les complots des directeurs d'entreprise.¹⁵

Le rapprochement manifeste entre « gangster/bankster » rappelle à bien des égards *L'Opéra de quat'sous* du dramaturge allemand Berthold Brecht (1928) et sa question sur le

¹⁵ « *Between 2004 and 2007 there were 339 prosecutions for participating in a gang but only 19 convictions and this may have something to do with the difficulty in defining just what we are talking about. For instance in Washington State USA the Anti-Gang Act defines a criminal street gang as: /“a group of three or more people who commit crime and, whether formally or informally, share a common name or identifying sign”/On that basis, in light of the outrageous ‘bankster’ behaviours of members of our financial sector, we would be trawling the membership lists of the Lions and Jaycees looking for conspiracies amongst company directors* ». O'Reilly, Denis, « Reggae's Doing Fine », *Nga Kupu Aroha/Words of Love*, février 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis31.html> >. Tous les articles de Denis O'Reilly mis à profit pour cette thèse (dont l'adresse internet commence par nz.edge.com) proviennent de ce blog. Quant aux Lions et aux Jaycees, il s'agit de fraternités élitistes où les hommes se retrouvent pour discuter, fumer et boire.

mode de la contestation : « Qu'est-ce que le cambriolage d'une banque comparé à la fondation d'une banque ? » O'Reilly exploite par cette opération de renversement les failles de la définition proposée aux États-Unis, dans l'état de Washington, qui semblait pourtant correcte. Doit-on alors en déduire que cet élément inconnu est astreint au bon-vouloir interprétatif personnel ? Tout semble effectivement indiquer qu'il échappe à toute catégorie descriptive et que le gang ne saurait se réduire à ses attributs.

Ce ne serait pas rendre justice aux importants efforts déployés en Nouvelle-Zélande pour faire face aux gangs que de condamner les diverses analyses à leur sujet à l'incertitude. Le *Report of the Committee on Gangs* de 1981, sous le gouvernement *National* de Robert Muldoon, propose une étude très appliquée animée par un souci de rendre intelligible l'arrivée des gangs sur la scène sociale néo-zélandaise ainsi que leur institutionnalisation. Le comité joint à sa définition du gang une position adoucie mais ferme sur ces groupes :

Un gang est une association de pairs qui sont principalement des adolescents ou des jeunes adultes. Tout individu s'associe à d'autres personnes pour former des groupes, et des groupes primaires semblables aux gangs se forment et se dissolvent continuellement à tous les niveaux sociaux, de l'école maternelle aux groupes adultes. La tâche du comité fut d'enquêter sur les conditions d'apparitions du gang, et sur les réponses à ce groupe particulier. Le comité ne s'oppose pas à ce que de jeunes gens se retrouvent dans des gangs, mais rejette par contre les comportements de gang qui aboutissent à des actes de violence, d'intimidation et des disputes territoriales. On retrouve les gangs dans tout un éventail de cultures et il semblerait qu'ils reflètent un aspect non négligeable de l'adolescence.¹⁶

Le *Report of the Committee on Gangs* est un document clé. Ces auteurs font part de l'agacement qui saisit les membres de gang interrogés face aux erreurs de jugement des observateurs extérieurs et des politiciens et aux perceptions déformées du quotidien d'un gang. Il est vrai que les premiers gangs maori furent vite confondus avec d'autres types

¹⁶ « A gang is a peer group association of mainly adolescent and early adult males. All people join together to form groups, and primary groups similar to gangs are constantly forming and dissolving at all levels of society from pre-school to adult groups. The committee's task has been to investigate the causes of, and response to a particular group – the gang. The committee does not object to young people meeting together as a gang, but what it does reject is gang behaviour that results in violence, territorial disputes and intimidation. Gangs are found in a wide range of cultures and seem to reflect an important part of adolescence ». Burton, Bill; Hutt, Jennifer & Naulls, David, « Report of the committee on gangs », *New Zealand Government*, Wellington, avril 1981, p.4.

d'organisations, telles que les clubs de motards que nous allons présenter, très certainement en raison de leur tenue vestimentaire similaire. Ainsi, le travailliste Norman Kirk, Premier Ministre de 1972 à 1974, décida de confisquer les motocyclettes des gangs maori pour remédier à leurs méfaits (trouble à l'ordre public, bagarres, vols), alors qu'aucun membre ne se déplaçait à deux roues. Il est aussi vrai qu'une démarche unique pour trouver une issue aux conflits entre gangs qui prenaient des proportions inquiétantes fut adoptée depuis le gouvernement Muldoon, qui fut à la tête du pays de 1975 à 1984. Ainsi, les chefs de gang de l'Île du Nord furent conviés au parlement par le Ministre des Affaires maori (Ben Couch) en 1979 pour s'entretenir autour d'une table ronde sur les raisons des conflits qui faisaient rage. Couch jouait le rôle de médiateur et proposa aux gangs une période d'amnistie pour qu'ils rendent leurs armes au commissariat. Le gouvernement mit également en place un système d'aide financière et de contrats de travail pour canaliser les violences et assurer la réinsertion sociale de ces groupes.

Muldoon restera très certainement l'un des personnages les plus énigmatiques de l'histoire politique néo-zélandaise. Bien que représentant un parti de droite (*National*), son goût prononcé pour les paradoxes faisait de lui un politicien tout à fait inclassable. Malgré son attachement à la libre-entreprise, les interventions de l'État furent fréquentes pour tenter de remédier aux problèmes socio-économiques du pays qui devait à la fois se relever après les coups portés par le choc pétrolier de 1973 et la réduction considérable des exportations vers la Grande-Bretagne, leur partenaire économique privilégié, la même année. En intégrant la Communauté Économique Européenne, le Royaume-Uni allait réduire considérablement les importations de produits néo-zélandais. Dans ce contexte d'insatisfaction, Muldoon mena une politique hostile à l'immigration et fut à l'origine des *Dawn Raids* où la police se rendait à l'aube aux domiciles de personnes en situation irrégulière et les interpellaient le cas échéant avant de les rapatrier. Muldoon fut néanmoins très apprécié des gangs maori et polynésiens qu'il décida de prendre sous son aile en créant des contrats de travail et des programmes de subventions pour réaliser un projet ambitieux : « transformer les gangs en clubs sociaux », pour citer son biographe Barry Gustafson.¹⁷

Tout en condamnant sans appel leurs crimes et leur agressivité, il considérait les gangsters comme des citoyens néo-zélandais à part entière. Gustafson écrira que Muldoon

¹⁷ « ...turning gangs into social clubs ». Gustafson, Barry, *His Way, a Biography*, Auckland, 2000, p. 207.

était bien plus tendre avec les membres de gangs qu'avec les militants écologistes.¹⁸ Réputé pour ses remarques acerbes et son autoritarisme, Muldoon correspondait en même temps au stéréotype du *Kiwi bloke*, autrement dit un Néo-Zélandais d'une grande simplicité qui ne se prend jamais au sérieux. Ainsi, malgré sa fonction de Premier Ministre, il lui arrivait de boire une bière en compagnie des membres de *Black Power*.

Les gangs de Wellington sont très certainement les seuls au monde à avoir pu entretenir des liens amicaux privilégiés, du moins en public, avec un Premier Ministre. Lorsqu'il quitta ses fonctions, *The Mongrel Mob* lui offrit un recueil de poèmes de James K. Baxter, figure majeure de la culture néo-zélandaise¹⁹ tandis qu'une centaine de membres de *Black Power* honorèrent ses obsèques d'un *haka* tonitruant.

Il faudra déterminer si ces démarches d'aide et d'ouverture ont pu peser sur l'actuelle discrétion des gangs du grand Wellington. Il n'est plus désormais question de guerre des gangs mais de programmes de réconciliation entre *Black Power* et *Mongrel Mob*. Peut-on alors affirmer que les gangs de la capitale sont devenus la simple association d'amis que Muldoon souhaitait voir ? Les erreurs stratégiques précédentes quant à elles, comme celle de la politique de confiscation de motocyclettes, auront eu le mérite de nous apprendre qu'il existe plusieurs types de bandes : les gangs maori dits « ethniques » et les clubs de motards, plus souvent constitués d'Européens.

Le premier gang organisé et identifiable grâce à un uniforme fut justement le club des *Hells Angels* fondé à Auckland en 1961. Le club est composé de motards *pakeha* et doit ses pratiques et traditions à son homologue américain originaire de San Bernardino (Californie) qui reconnut formellement le lien de parenté unissant les deux sections. L'historique des *Angels*, disponible sur le site officiel du club, fait part de son grand étonnement ; les premiers *Angels* en dehors de l'état de Californie furent néo-zélandais.²⁰ Le nombre de groupes de motards en Nouvelle-Zélande ne cessa de croître par la suite. Les gangs maori reprirent certains

¹⁸ Voir *Ibid.*, p. 207.

¹⁹ Ancien alcoolique converti au catholicisme, le poète James K. Baxter (1926-1972) fonda la commune de Jérusalem au bord de la rivière Wanganui. Après sa révélation de 1968, Baxter était convaincu qu'il devait se rendre à Jérusalem où il réconcilierait les *Pakeha* avec la spiritualité maori tout en rendant à ces derniers leur mana (prestige, influence, réputation et pouvoir). Une section entière (3.3.1) sera consacrée à son influence sur les gangs.




²⁰ « *It happened when the first charter outside California was adopted - strangely enough as far away as Auckland, New Zealand. During the sixties Hells Angels spread out to the East Coast of the USA and later to the Midwest* ». < hells-angels.com >.

éléments culturels comme la tenue vestimentaire, la structure hiérarchique et le vocabulaire sans éprouver pour autant le moindre intérêt envers les grosses cylindrées. Ces gangs opèrent sur le territoire qu'ils défendent contrairement aux *bikers* qui ont certes un quartier général (*clubhouse*) mais organisent des virées collectives sur les routes nationales. *The Mongrel Mob* déclare être « anti-moto » tandis que certains motards arborent un écusson « *Bikers against Mongrel Mob* ».

Le paysage des gangs est également composé de « cliques », soit des gangs de rue adolescents et leurs sous-catégories : le groupe territorial qui vise à imposer et à marquer sa présence sur une zone que le gang s'approprie comme sienne, le gang conflictuel qui veille à sa bonne réputation en cumulant les victoires sur ses rivaux, les « retraitistes » qui cultivent leur marginalité dans la consommation de drogue et une subculture en opposition avec la norme ou le gang criminel à seule visée économique (association de trafiquants de drogue dans la plupart des cas) pour ne citer que les plus courants. Nous sommes conscients qu'autant de types de gangs différents et de noms de bandes rivales peuvent gêner la lecture de cette thèse. À cet égard, une chronologie, un lexique, et un préambule retraçant brièvement l'histoire des gangs seront mis à la disposition du lecteur pour l'aider à mieux se repérer. Notons aussi que dans ce même souci de confort de lecture, les notes de bas de page ont été préférées aux notes de fin, et que les documents iconographiques ont été directement insérés dans le texte, plutôt que de renvoyer le lecteur à des documents annexes. En revanche, on trouvera en annexe un compte-rendu du travail de terrain avec une brève note biographique au sujet des intervenants qui ont contribué à cette thèse.

Notre travail porte sur les gangs maori du grand Wellington qui sont apparus au début des années 1970 et se sont institutionnalisés au point que certains membres appartiennent déjà à la troisième génération d'affiliés, voire la quatrième. Parce que les gangs communiquent entre eux et organisent des conventions nationales où les lignes de conduite à suivre sont décidées et parce qu'un événement sur la côte est ou tout au nord du pays peut affecter le regard des Wellingtoniens sur leurs gangs locaux, nous serons parfois amenés à sortir des limites du grand Wellington. De même, il serait plus judicieux de ne pas cibler uniquement le gang maori, ce qui risquerait d'entraver la bonne intelligence du phénomène. Pour ne donner qu'un exemple avant d'entrer dans le vif du sujet : les gangs d'adolescents d'aujourd'hui viennent souvent gonfler les rangs de *Mongrel Mob* et *Black Power*. Les autres types de gangs seront donc abordés seulement dans leur rapport à ce que l'on appelle des « gangs patchés » (*pat-*

ched gangs). *The Mongrel Mob*, *Black Power*, et *The New Zealand Nomads* font partie de cet ensemble. Le tableau ci-dessous présente très succinctement leurs caractéristiques.

	<i>Mongrel Mob</i>	<i>Black Power</i>	<i>New Zealand Nomads</i>
Patch			
Création	1963 à Petone et Hawkes Bay	1970 à Wellington	1977 à Wellington
Couleur	Rouge	Bleu	Simple port du patch
Salutations	<i>Sieg (Fucken) Heil Hearty, Hoorah</i> (imitation d'abolements)	<i>Yo Fuckin' Yo Yoza</i>	Apparemment les mêmes que <i>Black Power</i> .
Signes de gang	Poing fermé avec l'auriculaire et le pouce tendus. Le signe est sensé représenter une tête de chien.	Poing fermé	<i>Idem</i>
Factions	<i>Rogue, Mobster, Notorious</i>	<i>United, The Movement, Mangu Kaha</i>	Seulement <i>Nomad</i> . Le gang est déjà le produit d'une scission avec <i>Black Power</i> .
Réputation	- Considéré comme le « pire » des gangs en raison de ses nombreux viols par le passé et de nombreuses inculpations pour trafic de drogue. - Très médiatisé.	- Considéré malgré la violence et le narcotrafic comme le « moins pire » en raison de son intérêt pour la culture maori. - Très médiatisé.	- S'est séparé de <i>Black Power</i> car s'intéressait plus aux opportunités lucratives du gang qu'à la <i>Maoritude</i> . - Attire peu l'attention et reste donc très peu médiatisé.
Territoire	Porirua East, Petone, Lower Hutt, Upper Hutt, Stokes Valley.	Newton, centre de Wellington.	Upper Hutt et Rimutaka

À l'instar des clubs de motards composés essentiellement d'adultes, les gangs maori portent une veste en cuir, et parfois en jean pour les tous premiers gangs, ornée de l'emblème

du gang cousu à son dos. Le logo est toujours surmonté du nom du groupe. C'est ce que l'on appelle en anglais un « *top rocker* ». Sous l'insigne se trouve le « *bottom rocker* » qui indique généralement la zone géographique du gang, comme on peut le constater ci-dessous :²¹



« Gang clothing », < <http://www.gangscene.co.nz/gangscene-motorcycle-gang-clothing.html> >.

La faction du gang (par exemple, *Black Power - The Movement*, *Mongrel Mob - Rogue*) peut également figurer sur le *bottom rocker*. Ces sous-groupes sont appelés « chapitres », comme si le membre qui le compose écrivait à la fois son autobiographie et l'histoire du gang.²²

Le simple port du patch et l'exigence de ses conditions d'obtention révèlent que les gangs proposent des rites d'initiation, de passage et des pratiques traditionnelles assurées par ce support matériel. « Gagner son patch », pour le dire dans le jargon du gang, marque l'acceptation totale du nouveau-venu au sein de cette société. Nous avons jusqu'alors utilisé les termes société et communauté de manière interchangeable. Nous essaierons par la suite de déterminer si le gang est une communauté ou une société à part dans la société.

²¹ L'illustration qui suit provient de « Gangscene », site internet créé par Cam Stokes, ancien policier néo-zélandais. < <http://www.gangscene.co.nz> >.

²² Cet aspect sera développé en deuxième partie.

L'anthropologue français Maurice Godelier n'a jamais travaillé sur les gangs. Il a effectué la plupart de ses recherches sur les Baruya de Papouasie-Nouvelle-Guinée, mais il a également consacré un travail édifiant à démêler l'amalgame entre communauté et société. Godelier écrit : « les humains, n'en déplaise aux sociologues et aux anthropologues, ne vivent pas seulement en société mais produisent de la société pour vivre ».²³ Justement, comment le gang vit-il dans la société et comment « produit-il » la propre société qui assurera sa pérennité ? Il convient également de revenir sur la question du « qui » et non du « quoi » car une fois posée, on ne s'intéresse plus tant à définir un objet qu'à déterminer l'identité du membre de gang. Il n'est plus seulement question du gang et de la vérité objective mais de la subjectivité de ses membres, et par conséquent des rapports intersubjectifs au sein de l'organisation. Aborder le problème des représentations communes nécessaires à la reproduction sociale, c'est tenter avant tout d'appréhender la reproduction de l'ordre idéal qui structure le groupe. Godelier constate :

Qui a tant soit peu fréquenté l'histoire ou l'anthropologie, ou encore tout simplement observé la vie quotidienne, n'ignore pas que les individus peuvent être dans des rapports « imaginaires » avec leurs conditions d'existence, donc avec eux-mêmes et avec les autres. Et chacun sait que les idées peuvent aussi servir à légitimer un ordre social, à faire accepter les rapports de domination voire d'oppression entre les ordres, les castes, les classes que cet ordre social peut contenir ou sur lesquels il peut même reposer tout entier.²⁴

Le regard du membre de gang sur ses conditions d'existence devra dès lors être examiné avec soin. Quelle fonction et quelle part doit-on attribuer à l'idéal dans la marche du gang ?

Le problème de la représentation impliquera donc une réflexion sur la réception du phénomène à Wellington. Un examen des modes de symbolisation du gang dans la production culturelle néo-zélandaise s'imposera également. Le code de l'omerta régissant l'économie des gangs et leur aspect intimidant empêchent bien des Néo-Zélandais de découvrir qui est ce membre portant fièrement son patch. Les médias, mais aussi les œuvres littéraires et cinéma-

²³ Godelier, Maurice, *La production des grands hommes – Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de la Nouvelle-Guinée*, Paris, 1996, p.358

²⁴ Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel, Pensée, économies, sociétés*, Paris, 2010, p.20.

tographiques, constituent bien souvent le seul moyen d'aborder le gang. Le film de Taika Waititi, *Boy* (2010) traite la question avec humour et légèreté. Il fera l'objet de quelques analyses beaucoup moins développées que les romans *Once Were Warriors* (1991) et *What Becomes of the Broken Hearted* (1996) d'Alan Duff ainsi que leurs adaptations cinématographiques réalisées respectivement par Lee Tamahori (1994) et Ian Mune (1996).²⁵ Ces œuvres ont laissé une marque indélébile dans la culture néo-zélandaise et maori, et au niveau de leur perception internationale. Elles constitueront à ce titre des points des références permanents guidés par des échanges de méls et une rencontre avec l'auteur dont les écrits firent l'objet de très vives polémiques en Nouvelle-Zélande. Francine Tolron résume ainsi la position adoptée par Alan Duff :

...l'argument majeur qui y est développé est que les Maoris se sont par leur propre faute laissés acculer dans une impasse économique : ils se sont résignés à vivre de l'assistance de l'état, en acceptant un état chronique d'échec scolaire, une acculturation qui les rend inaptes à retrouver leurs racines culturelles et une plongée dans l'alcoolisme.²⁶

Si les écrits de Duff ont provoqué bien des controverses ; c'est que l'histoire des gangs y est posée comme la propre responsabilité des Maori, contrairement aux analyses sur les conditions d'émergence du phénomène qui cherchent le coupable dans l'histoire, le capitalisme, la colonisation, le post-colonialisme, le postmodernisme, le matérialisme historique, la quête de reconnaissance, la psychologie grégaire ou encore la déformation culturelle. Tel est l'ensemble des explications proposées à ce jour par les diverses écoles de pensée. Ce n'est pas un hasard si Malcolm W. Klein qualifie la recherche sur les gangs de « fourre-tout » théorique où chacun peut développer ses analyses locales.²⁷ Notre travail ne consiste ni à toutes les rejeter, ni à vanter les mérites d'une piste de réflexion au détriment d'une autre. Chacune offre sa forme d'analyse pour rendre intelligible le phénomène et nous proposons d'utiliser l'ensemble des travaux réalisés comme matériau afin de révéler les présupposés qui organisent l'analyse du gang maori, ce qui devrait nous permettre de remodeler certains problèmes posés par la théorisation du phénomène.

²⁵ On trouvera un bref résumé des deux films en première partie, p.85, pour *Came a Hot Friday* et pp.86-87 pour *Once Were Warriors*.

²⁶ Tolron, Francine, *La Nouvelle-Zélande : du duel au duo ? Essai d'histoire culturelle*, Toulouse, 2000, p. 205.

²⁷ Voir Klein, Malcolm W, *op.cit.*, 1979, vii.

Sans contextualisation, le gang n'est que le coupable de crimes, et une fois rendu intelligible par la mise à nu des déterminismes l'engendrant, son existence est légitimée par son statut de victime. Toute la question est de ne pas infliger aux membres de gang ce que le philosophe François Laruelle, appelle une « double-peine ». Affligé une première fois « dans la vie réelle » par les inégalités, comment rendre compte de la situation du membre de gang ordinaire sans le priver théoriquement de l'autonomie de ses choix en le reléguant au statut de rouage dans le mécanisme social ?

Très peu d'ouvrages traitent directement et spécifiquement des gangs de Nouvelle-Zélande. *Staunch, Inside New Zealand's Gangs* de Bill Payne (Reed, Auckland, 1991) est la première publication consacrée à ce thème. Jusqu'alors, seule la presse sollicitait des intellectuels pour qu'ils donnent leur point de vue sur la question. Cette fois-ci, le public a accès à un recueil de photos prises par Peter Quinn et d'entretiens menés par l'auteur avec des membres de gangs rangés par organisations et par thèmes (le gang et les femmes, les nouvelles recrues) Payne ajoute parfois ces impressions. Dix ans plus tard, la sociologue néo-zélandaise Glennis Dennehy écrivait avec son compatriote criminologue, Greg Newbold, *The Girls in the Gang* (Auckland, 2001) qui, comme son nom l'indique, s'attache à rendre compte de la position difficile des femmes au sein de ces organisations. La fin de l'ouvrage retrace très synthétiquement l'histoire générale des gangs en Nouvelle-Zélande. Un travail historique général plus fouillé est actuellement poursuivi par Jarrod Gilbert de l'Université de Canterbury qui publiera sa thèse de doctorat en janvier 2013. Sa thèse n'est donc pas encore disponible mais Gilbert a souvent présenté en partie ses travaux aux médias. Nous nous référerons très souvent à tous ces travaux que nous venons de présenter très succinctement.

L'unique publication vouée à la seule ville de Wellington est le livre de Pip Desmond intitulé *Trust, a True Story of Women and Gangs* (Wellington, 2009). L'auteur y récolte les témoignages de femmes en contact notamment avec *Black Power Wellington*. Elles parvinrent à convaincre les leaders du gang d'interdire le viol qui était jusqu'en 1977 une pratique courante. Elles réussirent également à bénéficier des subventions sous le gouvernement Muldoon pour fonder leur propre entreprise de maçonnerie dans la capitale. Harry Tam estime énormément cet ouvrage qui est à ses yeux non seulement le « meilleur livre sur les gangs » mais l'outil le plus efficace pour contextualiser l'horreur que les Maori urbains ont pu connaître. Les comptes-rendus à glacer le sang de femmes qui préféraient risquer le viol en côtoyant des membres de gangs que de rester sous un toit frappé par les malheurs de l'alcoolisme, de la

violence et de la misère restent effectivement plus que percutants. Il est donc indispensable d'inclure l'ouvrage de Pip Desmond à notre corpus.

Il ne faut pas non plus oublier les recherches très pertinentes publiées sous la forme de rapports et menées à bien par des comités scientifiques nommés par le gouvernement. Les premiers s'intéressaient aux bandes de jeunes européens. Le *Mazengarb Report* de 1954 reste malgré tout très empreint d'un moralisme freinant sans doute la compréhension du phénomène. Le 20 juin 1954, une habitante de Petone âgée de 15 ans portée disparue depuis quelques jours se présente au commissariat et explique qu'elle a intégré un gang parce qu'elle s'entendait mal avec son beau-père mais aussi pour des « raisons sexuelles ». Trois jours plus tard à Christchurch, Honora Rieper est assassinée à coups de brique par sa fille encore adolescente, Pauline Parker. Elle est assistée par sa meilleure amie Juliette Hulme.²⁸ Bien que n'ayant *a priori* aucun rapport avec les gangs, une véritable vague de panique saisit alors le pays quant à la moralité des jeunes Néo-Zélandais. Le gouvernement *National* nomme dans ce climat d'effolement un comité mené par Oswald Marzengarb pour étudier le comportement des adolescents qui ne semblent plus rien respecter. Décadence morale et gangs sont associés.

Cinq ans plus tard, le premier rapport consacré uniquement aux gangs sera publié. Il s'agit d'une étude de cas à Wellington. Bien qu'exprimant son inquiétude face aux bandes de jeunes, *Gang Misbehaviour in Wellington* de 1959 s'affranchit de tout jugement moral en proposant une étude strictement empirique qui ne s'attache qu'à leurs activités. L'affaire Parker-Hulme était un cas isolé mais les gangs d'adolescents sont toujours présents. Il faudra attendre 1981 pour que le premier rapport incluant les gangs maori à ses recherches soit rédigé. Il est ici question du *Report of the Committee on Gangs* à l'initiative de Muldoon comme nous l'avons déjà vu. Le phénomène avait pourtant atteint les jeunes maori plus d'une décennie auparavant mais l'aspect intimidant des gangs, leur aversion pour l'autorité et surtout les violents affrontements entre rivaux choquèrent le pays. Jusqu'alors les Néo-Zélandais voyaient leur pays comme un lieu d'égalité raciale entre Maori et *Pakeha* mais ces groupes de rejetés constituaient une menace potentielle à ce grand mythe. La conservation de ce dernier allait passer par l'assimilation du gang à l'influence culturelle américaine qui n'avait pas lieu d'être en Nouvelle-Zélande, ou encore par la pathologisation de ses membres.

²⁸ Le film de Peter Jackson, *Heavenly Creatures* (1994) met en scène ce drame.

Les gangs se retrouvent aujourd'hui jusque dans *Shortland Street*, série populaire néo-zélandaise rythmée par les déboires sentimentaux des protagonistes mais aussi par des faits de société auxquels le téléspectateur peut s'identifier sans mal. L'arrivée des gangs « patchés » dans le feuilleton atteste la réinscription du phénomène dans le paysage socioculturel national. En effet, le *Report of the Committee on Gangs* écrit :

Les gangs se développent naturellement dans la structure sociale néo-zélandaise et il est fort probable qu'ils soient toujours présents puisqu'ils se développent en fonction d'un ensemble particulier de conditions socioéconomiques.²⁹

Comment la Nouvelle-Zélande est-elle passée du rejet ou de l'ignorance à une reconnaissance si radicale du phénomène qu'elle l'inclut au sein du tissu social comme une composante « organique » ? Nous nous attacherons donc dans un premier temps à les décrire pour rendre compte du traumatisme qu'a laissé l'émergence de groupes maori violents à Wellington. Nous nous sommes donc penché de très près sur les articles de presse de la fin des années 1970 et du début des années 1980, véritable pic de record de la violence entre bandes rivales. L'inclusion des gangs dans la société néo-zélandaise reste néanmoins relative car pour de nombreux Néo-Zélandais, les gangs ne méritent toujours pas leur droit de cité. À ce titre, on assiste depuis 2009 sous le gouvernement *National* de John Key à un retour de la politique d'élimination des gangs avec la mise en vigueur du *Gang and Organised Crime Bill* (approuvé à l'unanimité par le parti travailliste et rejeté par le parti maori et les écologistes) qui alourdit la peine d'emprisonnement pour tout délit commis par un membre de gang.

Le psychanalyste, philosophe et *théoricien culturel* Slavoj Žižek explique que l'opération de base de la psychanalyse ne consiste pas forcément à approfondir, ou à aller plus loin que l'interprétation. Il s'agit au contraire de prêter attention aux premières impressions. Žižek développe l'idée que la première lecture « à chaud » n'induit pas toujours en erreur ; ce qui ne veut pas dire pour autant que la seconde, plus attentive, soit erronée. Il émet alors l'hypothèse suivante sous la forme d'une question : « Et si la signification qui découle de la

²⁹ « Gangs are developing naturally in New Zealand's social structure, and they will probably always exist since they arise from a particular set of social and economic conditions. While this committee, as it started earlier, does not object to the existence of gangs, it does object to gang violence ». Burton, Bill; Hutt, Jennifer & Naulls, David, *op.cit.*, 1981, p.6.

seconde lecture n'était, avant toute chose, qu'une réaction de défense face au choc de la première ? »³⁰ À cet égard, il serait fort intéressant de s'intéresser uniquement à la réception immédiate du phénomène et nous proposons d'utiliser les outils de la psychanalyse pour rendre compte de l'évolution de la représentation publique du gang.

Le reproche classique adressé à la psychanalyse est sa prétention à accéder aux « arrières-mondes » de l'inconscient, d'expliquer la vie sociale par la vie intérieure ou de découvrir la signification cachée de nos actes sur un mode pansexualiste. Or, la psychanalyse s'intéresse plus à la symbolisation du choc dans une logique de production de sens qu'à la prétendue grande vérité enfouie dans le subconscient. L'appareil théorique développé par Jacques Lacan sera mis à profit à ce titre. La plupart du temps, et même très fréquemment, la lecture qu'en fait Slavoj Žižek sera utilisée comme point d'appui. On peut reprocher à Lacan ses tournures cryptiques et le recours excessif aux calembours. La même critique n'est pas imputable à Žižek qui reprend sans trahir Lacan pour aborder des domaines aussi variés que le cinéma, la politique ou des faits de culture. Alors que Žižek ouvre l'espace à ce type d'analyse,³¹ cette thèse ne vise pas à défendre l'idée qu'un seul et même calque puisse être plaqué dogmatiquement sur chaque phénomène. Le Lacan de Žižek insiste sur le processus de fabrication du sens (« le Symbolique ») pour que la réalité à laquelle participe le sujet soit intelligible.

Si cette thèse a un objectif principal, c'est bien de montrer que par ses rites, ses pratiques, sa culture et ses croyances, le gang structure l'expérience du membre dans un monde qui n'avait plus forcément de sens, plutôt que de tout miser sur les déterminismes sociaux où le sous-prolétariat s'autoproduit et se reproduit, théorie dont Charles Murray est le principal représentant.³²

En présentant le gang comme une matrice à générer du sens, les affiliés ne peuvent plus être vus comme des socio et psychopathes. Le grand apport du lacanisme est justement d'avoir

³⁰ « ...what, however, if the meaning which arises in the second reading is, ultimately a defense formation against the shock of the first? ». Žižek, Slavoj, *For they know not what they do, Enjoyment as a political factor*, Londres, New York, 2008, xiv-xv.

³¹ C'est ce que Laurence Simmons Heather Worth et Maureen Molloy ont fait de manière concluante en analysant, à l'aide du Lacan de Žižek, des faits historiques et culturels néo-zélandais tels que le Traité de Waitangi ou encore *The Piano* dans : Simmons, Laurence, Worth, Heather & Molloy, Maureen, *From Z to A: Žižek at the Antipodes*, Wellington, 2005.

³² Voir Murray, Charles « Charles Murray and the Underclass: a Developing Debate », *Choice in Welfare No.33*, Londres, 1996.

démédicalisé la psychanalyse et dépathologisé ses sujets. Nous espérons y puiser les outils capables de « dédouaner » le membre de gang de l'approche socio-pathologique. Il sera question de traiter l'émergence du gang comme un symptôme et non comme une maladie car la pathologie implique toujours une erreur de diagnostic potentielle. Freud étendait déjà, dans son *Malaise dans la civilisation* (ou *culture* selon les traductions) de 1929, l'analyse de la sphère familiale à l'étude sociale en annonçant que le trait pathologique individuel est inextricablement mêlé au mode de fonctionnement normal de la société. Chez les Maori, l'ultime « malaise dans la civilisation » envisageable s'apparentait au concept répandu de *Maori mate* (littéralement la maladie ou la mort maori). C'est du moins ce que Moana Jackson, activiste pro-maori et avocat, déclare :

Le bien-être mental des Maori était traditionnellement inséparable de leur santé physique et de leur relation au monde. Le bien-être dépendait de leur identité, était assuré par leurs rapports au monde spirituel et alimenté par le langage et les liens au sol. [...] On constate une nette détérioration de la santé mentale des Maori depuis l'arrivée des *Pakeha*. La perte de leur culture est le facteur crucial qui a affaibli l'identité maori, donc leur stabilité émotionnelle.³³

Le concept de *Maori mate* énonce qu'une fois coupé de sa généalogie et de ses pratiques culturelles, le Maori est voué à sa perte. La Nouvelle-Zélande assista à la redécouverte de cette notion lorsque l'émergence des gangs fut lue par les intellectuels maori tels que Ranginui Walker comme le symptôme de la dislocation culturelle qui affecta le Maori urbain. La *Maori Renaissance* des années 1970 – épisode de revendications politiques et culturelles visant à récupérer les terres spoliées lors de la colonisation, à exercer le droit de s'autodéterminer et à revigorer les traditions et la langue qui risquaient de tomber en désuétude – joua une influence majeure sur les analyses au sujet des gangs. La *maoritude* – traduction personnelle du terme « *maoritanga* », soit ce qui est relatif à la culture et au mode de vie maori – fut également envisagée comme un agent capable d'endiguer la prolifération des

³³ « *Traditionally Maori mental well-being was inseparable from their physical health and their relationship to the world. Well-being depended on their identity, was sustained by their links with the spiritual world and was nourished by their language and ties to the land. [...] There has been a marked deterioration in the mental health of Maori people since the coming of the Pakeha. Cultural loss is the crucial factor that has weakened Maori identity and hence emotional security* ». Project Waitangi, *A Summary Produced by Project Waitangi of Moana Jackson's Report – The Maori and the Criminal Justice System, He Whaipaanga Hou, a New Perspective*, Wellington, 1988, p.14.

gangs. La formule était simple : si les jeunes Maori redécouvrent leur culture, ils n'auront plus besoin de s'identifier à un gang. Ainsi, des programmes d'instruction culturelle maori furent appliqués dans les prisons dès 1988 par le ministère de la Justice.

Dale Hardman, criminologue empruntant la voie tracée par les premiers travaux sur les gangs de Frederic Trasher, fut le premier à se demander, sans avoir le temps d'y répondre, si certaines cultures étaient plus criminogènes que d'autres. Il va de soi que cette interrogation fait l'objet de nombreuses polémiques en Nouvelle-Zélande car les actes de violence ont souvent été lus comme le simple effet du bellicisme maori. La théorie du néo-tribalisme et du guerrier urbain tente effectivement d'expliquer le comportement du gang en référence aux affrontements passés entre certaines tribus. Elle cherche à construire un pont entre les pratiques culturelles traditionnelles appelés *tikanga*, et les usages des gangs. Bien qu'une déclaration ne suffise pas à résoudre le problème, Harry Tam dissout très bien l'amalgame : « Il y a le *tikanga* des Maori et le *tikanga* des gangs, et ça, c'est une autre espèce de *tikanga* ». ³⁴

Il y eut certes de nombreux emprunts aux gangs américains et aussi aux théories produites aux Etats-Unis sur ce sujet qui, en dépit de leur qualité, ne fonctionnent pas toujours dans le Pacifique Sud. Le criminologue néo-zélandais (également assistant social) Juan Tauri avance qu'une « analyse à l'américaine justifie un mode d'intervention à l'américaine ». ³⁵ Il fait ici référence au programme SWEEP (acronyme signifiant balayage) assuré par la police de Los Angeles pour combattre les gangs de rue dans les années 1990. Cette intervention de type militariste n'a pas fait ses preuves car le problème semble simplement avoir été transféré de la rue aux prisons, devenues une extension du territoire des gangs. La piste de l'influence de la culture urbaine américaine fut néanmoins délaissée (avant de revenir en force dans les années 1990) au profit du concept de néo-tribalisme. Les gangs devenaient alors un « problème maori » et le membre incarnait le retour du bellicisme refoulé par le processus colonial. Nous nous intéresserons tout particulièrement à cette production analytique. Avant tout rejet ou réfutation, il convient de dégager les éléments invariants unissant les gangs de rue nord-américains aux gangs maori de Wellington mais aussi de déterminer quel « trait d'essence », pour reprendre l'expression de Laruelle, apportent ces derniers. Il faut entendre par cette ex-

³⁴ « *There is tikanga Maori, and there is tikanga gang, and that's a different sort of tikanga* ». « Mongrel Mob Notorious Hui », 11 décembre 2011.

³⁵ « *An American style of analysis justifies an American type of intervention* ». Entretien téléphonique avec Juan Tauri du 1^{er} février 2010.

pression la spécificité immanente aux gangs maori, par opposition à d'autres types de gang, qui les rend immédiatement reconnaissables.

Le criminologue américain John M. Hagedorn, de l'École de Chicago, a longtemps effectué des enquêtes de terrain sur les gangs de la *Rustbelt*. Avec la tertiarisation de l'économie américaine, toute une génération de fils d'ouvriers se retrouvait sans emploi et sans point d'identification. Des gangs sont apparus et Hagedorn décida d'en faire une étude de cas. Ses travaux les plus récents s'intéressent à la mondialisation du phénomène, ou plutôt à l'émergence du phénomène de résistance ethnique par rapport à la mondialisation. *Gangs in the Global City* (2007) met à contribution les criminologues néo-zélandais Kayleen et Cameron Hazlehurst qui parviennent à relever les similitudes entre le gang de rue américain et son homologue maori sans le reléguer au simple statut d'excroissance culturelle.³⁶ Quel sens faut-il alors accorder à l'expression « gang ethnique » ? Quelle différence y-a-il entre un gang dit ethnique et un gang maori ? Ce dernier n'est-il pas la variante néo-zélandaise du « gang ethnique » comme il existe aux Etats-Unis les gangs d'Afro-Américains et d'Hispaniques que l'on connaît essentiellement à travers le cinéma et la télévision ?

De crainte de stigmatiser les Maori, les termes « crimes maori » et « gangs maori » furent longtemps jugés irrecevables (tout comme avant cela l'expression « guerres maori » pour désigner les disputes des années 1860), avant que les chiffres ne prennent le dessus. En 1936, seulement 11% des détenus étaient Maori contre 25% en 1960. En 1971, le pourcentage de la population carcérale maori s'élevait à 40% pour atteindre les 50% de 1980 à nos jours³⁷ alors que seulement 15% des Néo-Zélandais sont maori.³⁸ Les intervenants d'un colloque organisé par le *Maori Council*³⁹ en 1980 intitulé « *Tu Tangata –Whakatauirā* » (que l'on peut traduire littéralement par « Construisons le regard du peuple ») s'opposaient néanmoins encore à la propagation de formules associant crime et *maoritude* :

³⁶ Kayleen et Cameron Hazlehurst ont publié de nombreux travaux concernant les gangs de Nouvelle-Zélande. Nous ferons très souvent référence à leurs recherches.

³⁷ Newbold, Greg, *The Problem of Prisons, Correction Reforms in New Zealand since 1840*, Wellington, 2007, p.55.

³⁸ « Census Snapshot », *Key Statistics*, avril 2002, < www.stats.govt.nz/census >.

³⁹ Le *Maori Community Development Act* de 1962 vise à définir le pouvoir du Conseil et des *Maori Wardens* qui, investis de l'autorité de l'État veillent à la bonne adaptation des Maori en milieu urbain. Le Conseil assure la médiation entre l'état et la communauté maori.

Le Conseil a reconnu que les gangs maori étaient le produit de la société « néo-zélandaise dans son ensemble » mais que le peuple maori devait reconnaître sa part de responsabilité.

« Nous pensons que l'appellation « crime maori » est inacceptable car il n'existe aucune crime commis seulement par le peuple maori. Le crime est un malaise social généralisé ». ⁴⁰

Sans pour autant confondre gang et criminalité, il convient de garder en tête que les pratiques culturelles du groupe peuvent encourager des actes punis par la loi. Waki McKinnon, membre expérimenté de *Mangu Kaha Aotearoa* (nom maori de *Black Power New Zealand*) l'exprime d'un ton moqueur : « Que celui qui a intégré *The Mob* pour jouer les anges lève la main ! » ⁴¹

Le paradoxe des gangs maori est aussi connu que surprenant : ils sont apparus dans un contexte de plein emploi, ce qui apporte un élément-clé pour expliquer la préférence pour la piste du néo-tribalisme combiné à l'influence culturelle nord-américaine. Cette théorie pose plusieurs questions. Elle invite tout d'abord à une réflexion sur l'émergence d'une nouvelle forme sociale par opposition à la répétition de schémas passés. Comment expliquer le fait que de jeunes Maori coupés de leurs racines tribales souhaiteraient former des tribus urbaines sans élever le concept de tribalisme à la dignité d'*a priori* conditionnant l'expérience maori ? L'*a priori* tribal ne correspond-il pas à ce que Marshall Sahlins appelle le « pêché mortel de l'essentialisme » ? ⁴² L'anthropologue propose une autre formule dans le même registre pour définir cet écueil à éviter avec ce qu'il appelle « « l'incarcération » des peuples dans leur altérité ». ⁴³ Sahlins réfute toute analyse assignant l'explication de phénomènes sociaux en termes essentialistes figés. La démarche de l'historien néo-zélandais James Belich est analogue en ce qu'elle met en garde contre les représentations du « Maori vert » et du « Maori rouge » :

⁴⁰ « The council recognised that Maori gangs were the product of "our total New Zealand" society but that the Maori people had to accept some responsibility for them ».

« We feel the label "Maori crime" is a stereotype and unacceptable because there is no one crime committed solely by Maori people. Crime is a general social malaise," it said ». « Maoris Recommend Gang Alternatives », *The New Zealand Herald*, 15 octobre 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

⁴¹ « Hands up who joined the Mob to be an Angel ». Entretien avec Waki McKinnon du 4 mars 2010.

⁴² « ...the mortal sin of essentialism ». Sahlins, Marshall, *Culture in Practice, Selected Essays*, New York, 2000, p.475.

⁴³ « ... "incarcerate" the peoples in their otherness ». *Ibid.*, p.12.

...le Maori rouge, avec ses dispositions particulières pour la guerre : « l'âme des guerriers ». Tout ceci n'est pas moins faux que son opposé : le Maori vert, vivant mutuellement en harmonie et en accord avec la nature.⁴⁴

Belich s'en remet alors à l'autorité de l'histoire pour faire du Maori un sujet autonome en lui rendant son statut d'acteur sociohistorique trop souvent occulté par des opérations d'essentialisation identitaire. Cette thèse essaiera de trouver les éléments capables de dissocier le membre de gang maori du « Maori rouge » et les cherchera dans une approche pluridisciplinaire, par défaut, pourrait-on penser, car les publications consacrées au seul gang maori restent tout de même assez rares. À titre récapitulatif, *Staunch* de Bill Payne constitue un recueil de témoignages et de photographies et que *Trust* de Pip Desmond est le compte-rendu d'une expérience personnelle. On retrouve dans *The Girls in the Gang* de Greg Newbold et de Glennis Dennehy ce côté autobiographique sauf qu'il est cette fois exploité comme support à l'analyse sociologique.

Dans divers articles et ouvrages, Cameron et Kayleen Hazlehurst abordent le thème du néotribalisme mais dans une perspective factuelle. On peut soit traiter le gang maori sur ce plan dans une optique positiviste – et dans ce cas cette thèse ne devient plus qu'un travail de compilation et de traduction des ouvrages sur ce thème – soit reconnaître la pertinence de ces recherches du point de vue de l'empirisme logique, s'en servir comme matériau, pour tenter de penser le gang maori. En revanche, divers ouvrages d'histoires, de criminologie et d'anthropologie urbaine ne peuvent éluder la question du gang. Notre travail de recherche combine donc l'enquête de terrain à la lecture d'ouvrages portant sur des thèmes aussi variés que la migration urbaine, la mondialisation vécue par les Maori, les conflits raciaux en Nouvelle-Zélande, les Maori à l'époque précoloniale ou les prisons du pays tout en incluant l'étude de travaux plus théoriques en sociologie, anthropologie, psychanalyse et philosophie.

Comment procéder lorsque les recherches sur les gangs sont réparties dans des disciplines aussi variées que les *cultural studies*, l'anthropologie, l'histoire, la psychologie, la criminologie, et la sociologie ? Et si au lieu de faire de cette dissémination une limite, la question des gangs imposait une ouverture transdisciplinaire ? Et puis, peut-on vraiment penser le

⁴⁴ « ... the Red Maori, with a special propensity for war – “once were warriors”. This is no more wrong than its opposite – the Green Maori, living in harmony with each other as well as with nature. ». Belich, James, *op.cit.*, Auckland, 1996, p.75.

néotribalisme en ignorant l'anthropologie ? Est-il envisageable de théoriser les rites de gang, véritable univers symbolique, en se passant des outils que proposent la sémiologie et la psychanalyse lacanienne ? Comment déjouer les pièges de la systématisation sans penser l'autodétermination du sujet selon la philosophie ?

Si plusieurs écoles interviennent dans cette thèse, parfois opposées l'une à l'autre, c'est justement pour analyser le problème à travers un prisme non-dogmatique. Plutôt que de confronter chaque école, les dénominateurs communs sont cherchés. Plutôt que de considérer arbitrairement un seul angle d'approche, d'autres – comme la bibliographie en témoigne – ont été cherchés.

Cette association d'« observation participante » et d'étude de diverses disciplines et de supports différents, qu'ils soient ouvrages, archives, coupures de presses, rapport gouvernementaux, mémoires, thèse ou encore blogs tenus par des membres de gang, permet de proposer un travail en trois parties. La première rendra compte des premières réactions face à l'émergence de gangs maori avant d'aborder son explication historique et les différentes théorisations du phénomène. La deuxième soumettra une lecture de l'organisation et des pratiques culturelles du gang autour du patch, élément incontournable pour comprendre le mode de fonctionnement du gang maori. Elle s'intéressera au statut des femmes dans le gang à qui l'objet est proscrit, ainsi qu'aux rites d'initiation, puissants agents de contrôle idéologique. S'il existe plusieurs formes de gangs mais un seul type de gang maori, il existe également plusieurs vagues générationnelles en son sein. Nous reviendrons donc dans une troisième partie sur le gang d'hier pour mieux aborder le gang d'aujourd'hui et présenter les enjeux des changements en cours de préparation.

Chronologie

Afin de faciliter la lecture de cette chronologie, deux tableaux se succèdent. Le premier contextualise en distinguant les faits historiques nationaux et les faits de société. Les publications concernant les écrits sur les Maori urbains, et par extension les gangs, y ont été rattachées. Un deuxième tableau retracera le parcours des gangs dits « patchés », au niveau national, puis local, et rendra compte de l'évolution des politiques gouvernementales à leurs sujets.

	Faits historiques	Faits de société	Publications
1840	6 février : Traité de Waitangi		
1920		De nombreux jeunes Maori s'habillent comme des cowboys, ce qui déclenche un débat sur l'érosion du contrôle parental et l'influence américaine sur la jeunesse maori.	
1926		8,7% des Maori vivent dans les villes.	
1937	Fondation du <i>Ngati Poneke Club</i> à Wellington pour accueillir les nouveaux arrivants dans la capitale.		

1949	Les <i>Maori Wardens</i> sont officiellement chargé d'encadrer l'intégration urbaine des Maori.		
1951		30% des Maori habitaient et travaillaient en milieu urbain.	
1954			Le « <i>Marzengarb Report</i> » s'inquiète des comportements sexuels des « <i>Milkbar gangs</i> » de Wellington et en rend compte.
1959			« <i>Gang Misbehaviour in Wellington</i> » de J.G. Green se penche pour la première fois sur le phénomène des bandes d'adolescents.
1960		<p>- 25% des prisons du pays sont peuplées de détenus maori.</p> <p>- Arrivée des postes de télévision dans les foyers.</p>	
1961		Le « <i>Hunn Report</i> » expose que seule l'assimilation des Maori assurera leur avenir.	
1964			Dans <i>A New Maori Migration, Rural and Northern Relations in Northern New Zealand</i> , l'anthropologue Joan Metge procède à une enquête de terrain sur la

			migration urbaine à Auckland et constate que les jeunes Maori se retrouvent le weekend et le soir dans ce qu'ils appellent des « gangs ».
1966		62% des Maori étaient désormais citadins.	
1968		Le poète James K. Baxter a une vision où il doit se rendre à Jérusalem, un campement maori sur la rivière Wanganui. Désireux de réhabiliter le <i>mana</i> des Maori et de donner un nouveau souffle à la culture <i>pakeha</i> qui « s'étouffait dans son matérialisme », Baxter mettra en pratique son utopie lors de cette expérience communautaire.	
1971		<ul style="list-style-type: none"> - Un documentaire télévisé sur le gang maori des <i>Stormtroopers</i> d'Auckland attire l'attention publique. - Les Maori font l'objet de 40% des admissions pénitentiaires. 	
1972		Mort de James K. Baxter	
1973	En intégrant la Communauté Économique Eu-		

	ropéenne, la Grande Bretagne met fin à la relation économique privilégiée qu'elle entretenait avec la Nouvelle-Zélande et la frappe ainsi d'un coup dur.		
1975	Instauration du Tribunal de Waitangi, par le <i>Treaty of Waitangi Act</i> .		
1972		Le premier <i>kohanga reo</i> (nid de langue) est mis en place à Wainuiomata dans la banlieue de Wellington pour que les Maori redécouvrent leur langue.	
1978	Sir Robert Muldoon est élu Premier Ministre. Il instaurera un dialogue avec les gangs à qui il propose une réinsertion sociale par le biais de contrats de travail et de subventions afin qu'ils puissent créer leurs propres entreprises.		.
1980		50% de la population carcérale est maori. Les statistiques sont restées les même à l'heure actuelle.	

1981			Le gouvernement demande à un petit groupe de chercheurs d'étudier les gangs . Le « <i>Report of the Committee on Gangs</i> » publié en avril constate que les gangs se développent « naturellement » dans l'édifice social néo-zélandais et qu'à l'avenir il faudra composer avec.
1990			Publication de <i>Once Were Warriors</i> d'Alan Duff.
1991			Publication de <i>Staunch</i> de Bill Payne, premier ouvrage consacré uniquement aux gangs de Nouvelle-Zélande.
1994			Sortie de l'adaptation cinématographique de <i>Once Were Warriors</i> réalisée par Lee Tamahori.
1996			<ul style="list-style-type: none"> - Alan Duff publie la suite de <i>Once Were Warriors</i> : <i>What Becomes of the Broken Hearted</i>. - Sortie de l'adaptation cinématographique de <i>What Becomes of the Broken Hearted</i> réalisée par Ian Mune.

2001			Glennis Dennehy et Greg Newbold co-écrivent <i>The Girls in the Gang</i> .
2009			Pip Desmond récolte les témoignages de femmes en contact avec Black Power Wellington et fait publier <i>Trust, a True Story of Women and Gangs</i> .

	Faits nationaux	Faits locaux	Réponse gouvernementale et législations
1961	1^{er} juillet: Naissance du chapitre néo-zélandais des <i>Hells Angels</i> à Auckland.		
1963		<p>- Fondation du <i>25 Club</i>, club de motards, à Wellington.</p> <p>- De jeunes <i>pakeha</i> comparaissent devant le juge Patterson à Wellington pour avoir jeté un téléviseur par la fenêtre d'une maison de Petone. Ce dernier les traitera de « bâtards ». <i>The Mongrels</i> étaient nés.</p>	

1967	Début des <i>Head Hunters</i> , club de motards, à Auckland.		
1970		Création des <i>Black Bulls</i> à Wellington, futur <i>Black Power</i> , sous l'impulsion de Rei Harris.	
1971		Avril : L'opinion publique entend parler pour la première fois des <i>Mongrels</i> . Le gang et un club de motards <i>pakeha</i> s'affrontent violemment lors d'un concert de rock à Pekapeka (nord de Wellington).	
1972		À la mort de Baxter, Bill Maung, bouddhiste birman et disciple du poète, quitte la commune de Jérusalem pour aider les jeunes Maori de Wellington. Il rencontre alors <i>The Mob</i> et les <i>Blacks</i> et finit par devenir le conseiller de Rei Harris.	
1977	<i>Black Power</i> décide d'interdire formellement le viol lors de sa convention nationale.	<i>The Nomads</i> se séparent de <i>Black Power</i> Wellington et se retirent dans les villes des Rimutaka	
1979	- Mai : Les activistes de <i>Nga Tamatoa</i> s'infiltrèrent sur un campus universitaire d'Auckland et passent à tabac des étudiants qui	- Mai : Pour la première fois, une arme à feu est utilisée dans une altercation entre <i>Black Power</i> et <i>Mongrel Mob</i> à Wellington. Les gangs déclarent	Le <i>Liquor Amendment Act</i> permet aux gérants de pubs d'accepter ses clients sur le seul critère de l'apparence physique. Les gangs sont principa-

	<p>avaient pour coutume de parodier le haka. Des commentaires hâtifs débouchèrent sur un amalgame entre gangs maori et lutte politique.</p> <p>- Les gangs maori sont soupçonnés d'être impliqués dans un grand mouvement d'insurrection sociale en suivant un entraînement militaire à Cuba.</p> <p>- Août : Le Ministre des Affaires maori, Ben Couch, convoque les leaders de gang de l'île du Nord à une table ronde au parlement dans l'espoir que la rencontre débouche sur une trêve. Pour ce faire, Couch propose aux gangs de remettre leurs armes aux commissariats en les amnistiant de toute poursuite judiciaire.</p>	<p>publiquement qu'ils auront désormais recours aux balles pour résoudre leurs problèmes.</p>	<p>lement visés.</p>
1980	<p>Les gangsters de la ville d'Hamilton sèment la panique en menaçant de s'en prendre aux passants si le gouvernement leur supprime</p>	<p>- Octobre : L'affrontement en plein jour entre <i>Mongrel Mob</i> et <i>Black Power</i> dans <i>Manners Mall</i> choque de nombreux wellingtoniens.</p>	<p>Le gouvernement met en place le <i>Community Employment Initiatives Fund</i> pour faciliter la réinsertion socioprofessionnelle des groupes</p>

	l'aide sociale.	- Octobre : Le <i>marae</i> de Seaview à Lower Hutt propose aux gangs une formation professionnelle. <i>Black Power</i> et <i>Mongrel Mob</i> acceptent l'offre.	marginaux. Des subventions leur sont allouées.
1981		Les joueurs d'une équipe de rugby à XIII tabassent à mort dans les rues de Wellington Lester Epps, membre actif de <i>Mongrel Mob</i> pour écoper de 18 mois de prison.	Le <i>Community Education Initiative Scheme</i> est lancé pour détourner les jeunes chômeurs des gangs en répondant à leurs besoins (matériels, loisirs).
1982			Le <i>Group Employment Liaison Scheme</i> met à la disposition des gangs des conseillers, des experts et des médiateurs pour leur permettre d'accéder à l'emploi.
1984			Le gouvernement travailliste supprime la majorité des « <i>work schemes</i> » mis en place sous le gouvernement Muldoon.
1985			Le <i>Job Opportunity Scheme</i> subventionne employeurs et demandeurs d'emploi. Les gangs sont une fois de plus le groupe ciblé.

1986	Décembre: Le viol collectif d'une passante lors de la convention nationale de <i>Mongrel Mob</i> à Auckland choque profondément l'opinion publique qui demande à ce que des lois plus dures soient adoptées pour lutter contre les gangs.		Le <i>Contract Work Scheme</i> propose aux gangs des missions d'intérim, ainsi que la possibilité de suivre des formations professionnelles financées par l'État.
1991		<i>The Mongrel Mob</i> rédige une lettre de plainte au Ministre du Travail car ils s'estiment victimes d'une injustice par rapport aux multiples aides dont bénéficient leurs rivaux <i>Black Power</i> .	
1996			Sommet entre élus municipaux à Wellington. Les maires demandent à l'unanimité un alourdissement des lois concernant les armes à feu et les gangs.
2007	Alors que des <i>Mobsters</i> veulent se venger d'un membre de <i>Black Power</i> en tirant sur son domicile à Wanganui, une balle vient tuer sa fille de deux ans.		
2008	<i>Black Power</i> réclame au Tribunal de Waitangi de reconnaître publique-	- Assassinat d'un jeune Samoan, confondu avec un membre de gang rival,	

	ment la responsabilité de la colonisation dans l'émergence, et aussi l'institutionnalisation, des gangs maori.	par un représentant de <i>Mongrel Mob</i> à Porirua.	
2009			<ul style="list-style-type: none"> - Michael Laws, maire de la ville de Wanganui, fait interdire le port de patches et de toutes autres insignes associées aux gangs au sein de sa commune. - Mise en vigueur du <i>Gang and Organised Crime Bill</i> qui alourdit les peines d'emprisonnement pour tout coupable de délit affilié à un gang, synonyme de groupe criminel organisé.

Préambule

Comme annoncé dans l'introduction, ce préambule expose brièvement, en complément de la chronologie, les grandes lignes de l'histoire des gangs en Nouvelle-Zélande, et surtout dans la région du grand Wellington. Bien que nous soyons amené à revenir ultérieurement sur certains faits, notre intention est de proposer un support capable de replacer les gangs dans leur contexte socio-historique et rendre ainsi la lecture de notre travail plus confortable.

À la manière du jeu des associations libres, deux noms viennent immédiatement à l'esprit des Wellingtoniens lorsque le mot gang est prononcé : *Black Power* et *Mongrel Mob*. Ces deux gangs étant les plus médiatiques, l'association est tout à fait compréhensible. Contrairement à de nombreuses idées reçues, les gangs de Wellington et du reste de la Nouvelle-Zélande ne sont pas le seul dérivé de l'expérience éprouvante de Maori peu en phase avec l'univers *pakeha*. Les gangs européens sont antérieurs aux gangs « patchés » maori que l'on connaît depuis 1970.

Harry Tam, qui intégra *The Mongrel Mob* en 1972, n'hésite pas à remonter jusqu'à l'époque coloniale pour trouver les premiers gangs. Les marins et les chasseurs de phoques étaient pour lui des gangs *pakeha*. Ils se déplaçaient en bande, buvaient ensemble et se livraient fréquemment à des actes de violence. Ces analogies ne manquent pas de pertinence, bien que l'on puisse objecter à Tam que sans la notion de territoire et de nom à défendre, un groupe n'est pas un gang. Il importe tout de même de constater que les phénomènes de bande en Nouvelle-Zélande ne datent pas des années 1970.

Les premières traces enregistrées de délinquance juvénile en Nouvelle-Zélande remontent à 1842. Cette année-là, les 123 jeunes détenus qui avaient été déportés en Angleterre à Parkhouse Prison rentrèrent à Auckland et commencèrent à errer en bande dans les rues. Ils déclenchèrent, aux dires de Glennis Dennehy et de Greg Newbold, une « mi-

ni-vague de crime ».¹ Les autorités prirent l'affaire au sérieux, mais sans doute pas autant que les *larrikins* cinquante ans plus tard qui était quant à eux, bien plus proches de la forme moderne du gang.

Dans son article intitulé *New Zealand Youth Gangs: Key Findings and Recommendations from an Urban Ethnography* (2000), la psychologue néo-zélandaise Erin J. Eggleston souligne comme Harry Tam qu'il ne faut pas attribuer la paternité du gang aux Maori. Dans les années 1890, les *larrikins*, nom emprunté au mythe populaire australien, étaient de jeunes délinquants européens agissant seuls ou plus souvent en bande. Plusieurs pistes expliquent l'origine du terme. Aucune n'a jamais pu être prouvée. Le nom *larrikin* proviendrait soit d'une combinaison entre *leery* (méfiant) et *kinchin* (enfant) ou d'une déformation du mot français « larron » associé à *kid*. L'hypothèse préférée des Australiens est la suivante : un officier de police d'origine irlandaise présenta au tribunal de Melbourne un jeune délinquant. Lorsque le juge demanda quels étaient ses méfaits, le policier répondit avec un fort accent irlandais qu'il faisait l'idiot dans les rues : « *He was a-larr-akin' about the streets* » (*larking about*). Son accent marqué rendit la compréhension du juge difficile : « *A what ?* ». L'officier répéta : « *larrikin your Worchup* » (*worship*). L'histoire veut que le nom soit resté par la suite.²

En Australie comme en Nouvelle-Zélande, leur insolence caractérisée vis-à-vis des représentants de l'ordre et leur mépris de la propriété privée inquiétaient la population locale tout en attirant une certaine admiration des classes plus défavorisées. Ils fonctionnaient déjà comme un gang territorial à The Rocks, un des quartiers les plus anciens de Sydney. Les affrontements entre bandes rivales furent bien plus tardifs en Nouvelle-Zélande où les *larrikins* aimaient jouer des tours comme toquer aux portes et courir le plus vite possible comme insulter les passants, boire, fumer ou hurler dans les rues pour agacer les adultes. Il fallut effectivement attendre les années 1950 pour que des adolescents s'identifient à un nom ou une catégorie spécifique et se battent pour leur réputation et leur territoire. Ainsi, les *Bodgies* et les *Widgies* succédaient aux *larrikins*, mais alors que ces derniers bénéficiaient de la grande sympathie des classes populaires pour leur

¹ «...a mini-crimewave ». Dennehy, Glennis and Newbold, Greg, *The Girls in the Gang, Foreword by Merepeka Raukawa-Tait*, Auckland, 2001, p.158.

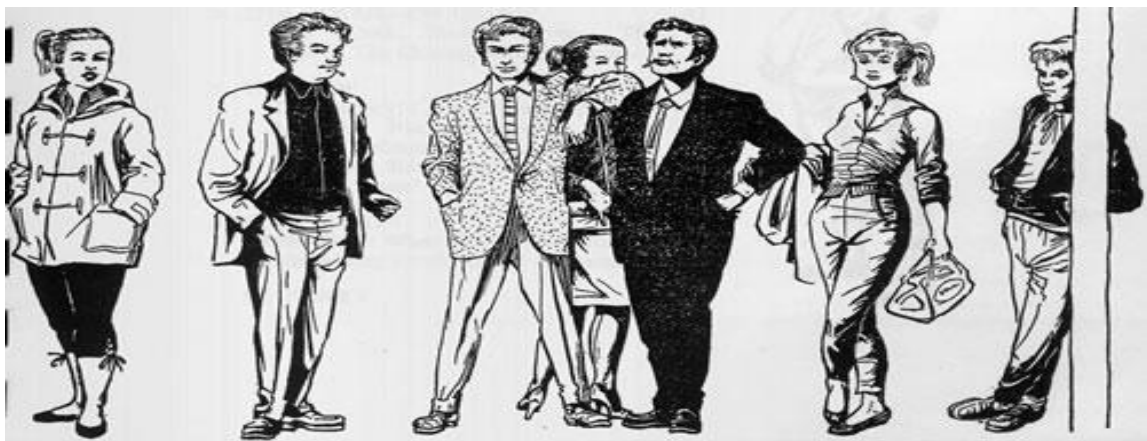
² «Aussie words: Larrikin », <http://andc.anu.edu.au/pubs/ozwords/June_98/5._larrikin.htm>. Le *Webster's Dictionary* de 1913 propose la même version.

aspect « Robin des Bois colonial », les *Bodgies* et les *Widgies* n'avaient d'autres causes que l'hédonisme et l'affirmation de leurs différences par rapport aux aspirations et au mode de vie de leurs parents. Le phénomène n'était pas un cas isolé. Aux Etats-Unis, le film *Rebel without a Cause* (*La fureur de vivre*, Nicholas Ray, 1955) illustre très bien cette tendance à l'insubordination qui gagnait la classe moyenne. La Grande-Bretagne a connu ces groupes d'adolescents sous le nom de *Mods and Rockers* au début des années 1960. Ils étaient considérés par l'opinion publique comme des gens sales, efféminés et violents.

Les images ci-dessous permettent de visualiser les *Mods* Britanniques (première photographie) et les *Widgies* néo-zélandais (seconde image).



«The Mods vs. The Rockers », <<http://60smodfox.blogspot.fr/2011/05/mods-vs-rockers.html>>.

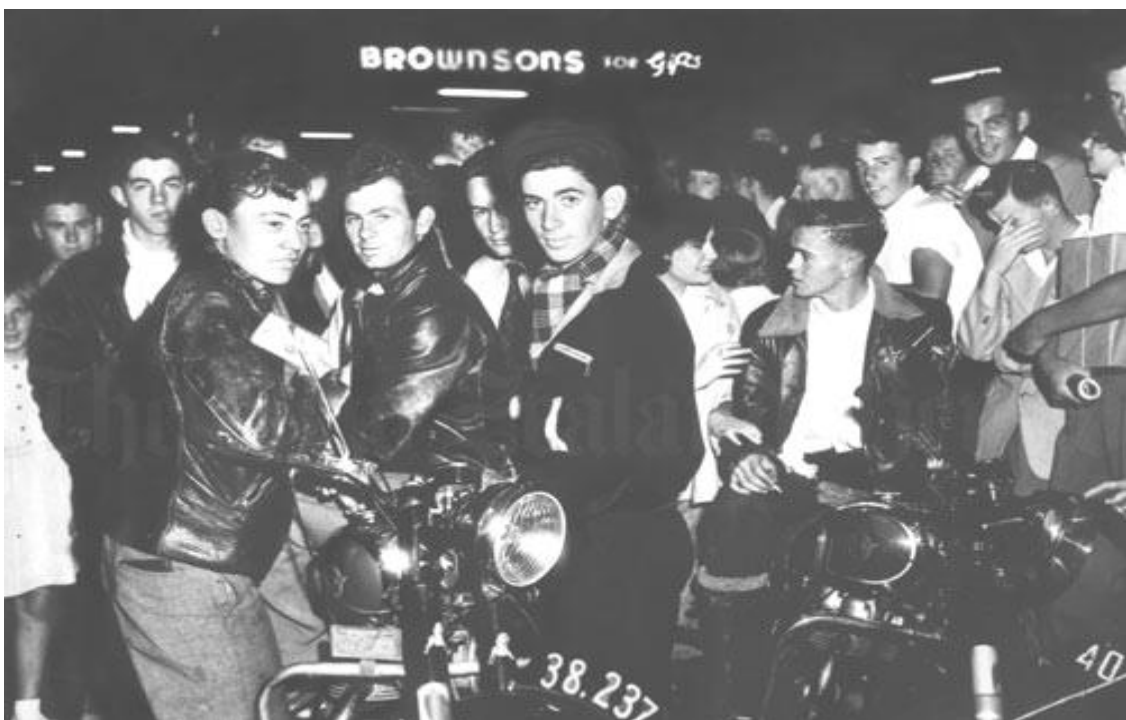


Manning, *The Bodgie: a study in abnormal psychology*, A.H. & A.W. Reed, Wellington, 1958,
<<http://www.nzhistory.net.nz/media/photo/bodgies>>.

Quant aux *Rockers* du Royaume-Uni et aux *Bodgies* de Nouvelle-Zélande, ils figurent respectivement sur les photographies à la page suivante.



«The Mods vs. The Rockers », <<http://60smodfox.blogspot.fr/2011/05/mods-vs-rockers.html>>.



« Children and Youth », Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand, <<http://www.teara.govt.nz/en/city-children-and-youth/4/2>>.

Tandis que les *Mods and Rockers* étaient issus de la classe moyenne, les *Bodgies* et les *Widgies* restaient plutôt associés à la classe ouvrière néo-zélandaise. On les retrouvait dans les centres urbains et surtout à Lower Hutt. Filles comme garçons pouvaient intégrer la bande, ce qui favorisa la promiscuité sexuelle qui inquiétait tant les parents. Avec leurs cheveux longs, leurs vestes en cuir, et à leur identification à la culture Rock n' Roll, ces bandes déclenchèrent une véritable « panique morale ». Nous reprenons ici le terme du sociologue anglais Stanley Cohen (*moral panic*) qui fut si souvent employé en Nouvelle-Zélande pour signaler les craintes surdimensionnées face aux gangs.

Les *Bodgies* et les *Widgies* allaient disparaître à la fin des années 1960, alors que ces derniers entraient dans l'âge adulte, mais pas la culture des bandes. Dans la région de Wellington, les gangs nommés *Coffin Cheaters*, *Naenae Boys* et *Petone Rebels* constituaient leur héritage. D'après Harry Tam, les *Boys* de *Naenae*, quartier ouvrier de Lower Hutt, comptaient des centaines de membres. Il était toujours question de se démarquer du reste de la société mais la donnée territoriale entraînait en jeu puisque, comme le témoigne leur nom, ce type de gang s'identifiait directement à sa zone géographique. Il était impératif de protéger son périmètre d'influence des envahisseurs, perçus comme une véritable menace à l'intégrité du gang et du quartier, comme nous le verrons par la suite. La défense de ce que le gang territorial considère comme sa propriété sous-tend l'usage des poings s'il le faut.

Les affrontements étaient prisés car ils procuraient une montée d'adrénaline mais ils répondaient aussi à un certain « virilisme » qui eut pour conséquence d'exclure les membres féminins. Les jeunes filles que les *Bodgies* acceptaient volontiers naguère ne pouvaient être considérées comme des membres à part entière car elles étaient jugées inaptes à la défense du quartier. La compagnie féminine était pourtant appréciée, mais dans un autre cadre. Ainsi, les gangs fréquentaient les *milkbars* de Wellington et de sa périphérie et les membres qui possédaient une motocyclette proposaient une virée aux clientes et aux passantes. Ces gangs ne s'apparentaient pas pour autant à d'authentiques clubs de motards. L'apparition de ces derniers, avec les *Hells Angels*, fut le grand tournant de l'histoire des gangs.

Fondé en 1961, le chapitre des *Hells Angels* d'Auckland reprenait mot à mot la culture des *bikers* américains. Cet épisode a déjà été traité en introduction et nous

l'aborderons plus en détail dans notre première partie. Contentons-nous pour l'heure de noter qu'avec l'émergence des *Angels*, le ton était, pour ainsi dire, donné avec l'apparition subséquente d'autres organisations de ce type. Le *25 Club* fit son entrée en piste à Wellington en 1963. Le club (sur la photographie ci-dessous) relevait plus d'une association d'amis passionnés par les grosses cylindrées britanniques qu'une organisation criminelle.



« 25 Club's Photo Page », <<http://25club.stormloader.com/PaulG.htm>>.

Comme les *Hells Angels*, le *25 Club* avait adopté les croix gammées et les saluts nazis. Les *Satan's Slaves*, autre groupe de *bikers* apparus à Wellington quelques années plus tard (certainement en 1969) allaient utiliser les mêmes symboles, comme le témoigne cette photographie de leur quartier général à Berhampore, quartier de la capitale.



« View of the headquarters of Satan's Slaves, Luxford Street, Berhampore, Wellington, showing the metal swastika welded above the entrance gate ». Photographie prise par John Nicholson le 20 juin 1995, Alexander Turnbull Library.

Les *Slaves* soutirèrent également au *25 Club* une partie de son effectif. Les clubs de motards proliféraient à Wellington avec la création des *Highway 61*, mais aussi dans tout le pays, Île du Nord comme Île du Sud. Le nom de ces groupes sont évocateurs : *Headhunters*, *Devil's Henchmen*, ou encore *Filthy Few*. Leurs « machines », comme les motards l'appellent, ne furent pas tant l'objet de convoitise que le patch cousu au dos de leur veste en cuir. Ainsi, les gangs territoriaux *pakeha* se mirent à copier les clubs en arborant un patch, sans se soucier moindrement des grosses cylindrées, comme le firent les *Mongrels* de Petone et d'Hawkes Bay, sur la côte est de l'Île du Nord.

The Mongrels est bien entendu le nom d'origine du gang *Mongrel Mob*. Le groupe était à la base composé de délinquants européens. Les Maori ne l'intégrèrent que plus tard. Le gang est à la fois né à Hawkes Bay et à Petone. De jeunes délinquants originaires d'Hawkes Bay effectuaient fréquemment le voyage en train pour se rendre à des festivals. En avril 1963, une jeune-fille de Petone les avait invités à une fête chez elle en l'absence de ses parents. L'évènement dégénéra et les adolescents saccagèrent la maison. Un téléviseur fut jeté par la fenêtre. Lorsqu'ils comparurent au tribunal, le juge Patterson s'adressa à eux par des insultes : « Vous êtes une meute de bâtards » (« *You are a pack of mongrels* »). Le gang et ses traits caractéristiques étaient nés. Les *Mongrels* allaient littéralement aboyer, ne plus laver leur linge, se mettre à uriner en public et s'employer de leur mieux à choquer la population, fonction que le viol remplissait.³

Une rumeur veut que le rite d'initiation du gang consiste à boire de l'urine ou de la bière (en fonction des versions car le terme familier *piss* est à la source de la confusion) dans une botte en caoutchouc. À la fois gênés et surpris, les membres interrogés éludent la question : « Tu peux boire de la bière dans une botte en caoutchouc si ça te chante mais moi ça me fera bien rire de te voir faire ça ».⁴ Toujours est-il que les jeunes délinquants maori allaient se joindre au gang pour afficher leur mépris des conventions sociales en place. Le gang gagnait tant d'ampleur qu'il ajouta *Mob* à son nom alors que les membres

³ Les choses changèrent en 1988, année du viol collectif d'Ambury Park à l'occasion de la convention nationale du gang à Auckland. Une jeune femme âgée de 19 ans fut violée et battue par plus de quinze membres du gang. L'épisode suscita l'indignation dans tout le pays et certains chapitres commencèrent à proscrire le viol, ce qui n'empêche pas le gang d'être toujours globalement vu comme le groupe le plus méprisable.

⁴ « *You can drink a gumboot full of beer if you want but I'll be laughing* ». Conversation avec Harry Tam le 10 décembre 2011.

fondateurs blancs vieillissaient, se mariaient et n'éprouvaient plus tant le besoin d'insulter la société que de trouver un emploi pour subvenir aux besoins de leurs familles.

Au même moment, les *Petone Rebels* et les *Naenae Boys* commençaient à s'essouffler pour les mêmes raisons. Les adolescents et les jeunes adultes de la classe ouvrière européenne susceptibles de renouveler les effectifs n'éprouvaient plus tant l'envie d'intégrer des gangs que de s'installer dans des banlieues où la vie serait plus agréable. Certains se rendaient à l'université pour décrocher un diplôme garantissant un emploi correctement rémunéré. Les historiens néo-zélandais appellent ce changement « *the white flight* » (« la fuite blanche »). C'est en affrontant les Satan's Slaves lors d'un concert de rock donné en 1971 à Pekaepaka (nord de Wellington), que *The Mongrel Mob* bâtit sa réputation et se fit connaître à l'échelle nationale. L'article consacré à l'évènement présente le gang comme des « Maori fous furieux » et le surnomme « les croix gammées », bien que les Satan's Slaves en portent aussi.⁵ Les Néo-Zélandais trouvaient moins choquant et plus compréhensible de voir des *bikers* d'origine européenne adopter des symboles de suprématie blanche que des Maori. L'envie de déranger était pourtant la même des deux côtés.

D'après les membres interrogés, le premier patch était noir et blanc. Il était composé d'un drapeau pirate avec un crâne et d'os disposés en croix mais le gang, soucieux d'outrer la population, portait déjà des croix gammées. La couleur rouge viendra plus tard pour exprimer la colère du groupe tandis que le bulldog anglais fut préféré par la suite. Le patch des *Mongrels* de Petone et de Wellington représente un bulldog tête nue. Celui de Porirua équipe le bulldog affiché sur le patch du même casque que portaient les soldats nazis. Associer une icône britannique à une croix gammée était sans doute le meilleur moyen d'insulter les *Pakeha* si attachés à la « mère patrie » britannique mais aussi les aînés qui avaient combattu le nazisme. *The Mongrel Mob* avait bien perçu la dimension symbolique du « bataillon maori », véritable fierté, et le chapitre de Porirua fut celui qui poussa l'injure le plus loin possible :

⁵ « ...berserk Maori, as soon as the swastikas (the mongrels) moved down the hill that was it ». « Sweat and Some Tears », *The New Zealand Truth*, 20 avril 1971, in Mullany, Mathew Jack, *Mai te Pakanga, he Whānau Hōu, he Pakanga anō rānei, A new Māori Whānau? – Post War Youth and the Emergence of Gangs*, A dissertation submitted for the partial fulfilment of the requirements for a postgraduate Diploma in Arts in History at the University of Otago, Dunedin, octobre 2010, p.48.



« Mongrel Mob Porirua, Mr Likah's Photos », < http://www.bebo.com/c/photos/album_detail?MemberId=4794122896&PhotoAlbumId=10103077439 >.

De nombreux gangs maori virent le jour entre-temps. Ils arboraient également des croix gammées. En 1970, un documentaire télévisé suivit les *Stormtroopers* d'Auckland. Ils furent interrogés sur les symboles nazis qu'ils portaient. Le membre interviewé répondit avoir parfaitement conscience qu'il s'agissait d'un symbole de suprématie blanche mais que le gang avait tout à fait le droit de porter des casques nazis et des croix gammées comme il l'entendait. Il n'était pas tant question d'insulte que radicaliser l'état d'esprit des *Bodgies* et des *Widgies*: « On porte juste ça pour être différent. On veut pas se plier à des règles ou quoi que ce soit, on est juste différent, c'est tout ».⁶

Même *Black Power* portait des croix gammées. Un étudiant wellingtonien nommé John G.H. Hannan écrivait dans la partie de son mémoire de 1976⁷ consacré au gang que leur uniforme était composé de vestes en jeans recouvertes d'un blouson en cuir sur lequel un patch avait été cousu. Hannan souligne que le gang portait parfois des emblèmes nazis, véritable contradiction symbolique avec le nom et le logo du gang (un poing fer-

⁶ « We are just wearing it to be different. We don't want to comply to rules or anything like that, we're just different, that's all ». « Story: Gangs », *Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand*, < <http://www.teara.govt.nz/en/gangs/3/1> >.

⁷ Hannan, John G.H., *Te Kaha Trust and Walton House, A Report on a Special Project*, Victoria University of Wellington, 1976. Le mémoire porte sur Walton House, une auberge de jeunesse qui hébergeait des jeunes en difficultés dans le quartier de Newtown. La description de la tenue vestimentaire du gang qui suit est disponible à la quatorzième page du mémoire.

mé). C'est Rei Harris, membre fondateur du gang, qui décida de bannir les croix gammées et de renforcer la conscience pro-maori du groupe.

Comme les autres gangs, les *Blacks* étaient à l'origine une bande d'amis et de proches. Ces jeunes Maori refusaient de se soumettre à une autorité qu'ils ne reconnaissaient pas. À l'âge de 19 ans, Rei Harris fonda le gang à Wellington en 1970 sous le nom *Black Bulls* pour rassembler les jeunes Maori. La plupart des membres fondateurs sont néanmoins originaires de Whakatane (Bay of Plenty), comme Waki McKinnon. Dans une interview en mars 2010, il nous expliqua que le changement de nom est tout simplement dû aux moqueries des bandes rivales qui les surnommaient *Black Balls* (« les couilles noires »). La *maoritude* n'était que l'affaire personnelle de certains membres avant qu'un réfugié politique birman nommé Bill Maung (surnommé Burma Bill) ne vienne conseiller Harris.

Maung conseillait au début les « déshérités », que son guide spirituel – le poète James K. Baxter – appelait *Nga Mokai* (la tribu des captifs ou des esclaves), sans faire de différence. Il entretenait donc des liens avec *The Mongrels*. La culture du patch et des couleurs ne voulaient pas dire grand-chose pour lui. Harry Tam considère Maung comme son mentor et semble regretter son rapprochement avec *Black Power* : « *Bill Maung a fait ses débuts chez nous* ». ⁸ D'après Tam, Burma Bill espérait convertir les gangs en groupes contestataires en leur conseillant de lire Karl Marx. Il pouvait aisément naviguer entre les deux gangs puisqu'aux dires des premiers gangsters interrogés, les *Blacks* et les *Mongrels* faisaient la fête ensemble et habitaient parfois sous le même toit. Dans des circonstances que nous tenterons d'élucider, de violents affrontements entre les deux gangs allaient avoir lieu à Wellington et dans tout le pays à la fin des années 1970.

Aucun ouvrage sur les gangs ne rend compte de l'évolution des rapports des deux plus grands gangs du pays. Parce que les gangs ne faisaient parler d'eux qu'en termes d'affrontements, ils ont bien trop souvent été considérés comme des ennemis jurés depuis le premier jour. Le site internet officiel de *Black Power* déclare que le groupe s'est répandu dans tout le pays en réponse aux actes de violence et d'intimidations de *Mongrel Mob*. Il est vrai que ces derniers ont ouvert deux chapitres à deux endroits différents neuf

⁸ « *Bill Maung started in our crew* ». Conversation avec Harry Tam du 7 décembre 2011.

ans avant la création des *Black Bulls* et que de nombreuses personnes excédées pensaient que créer un comité de défense *Black Power* suffirait pour repousser les *Mongrels*. En même temps, certains membres de Wellington ou d'Auckland fuyaient les problèmes de délinquance qu'ils connaissaient dans les villes et retournèrent en milieux ruraux avec la culture du gang qu'ils avaient apprise. Le phénomène gagnait de l'ampleur. Même l'Île du Sud avait ses patchs rouges et bleus à la fin des années 1970.

En vertu de son seul nom, *Black Power* a souvent bénéficié de plus de compassion. Il passait en effet pour un mouvement pan-maori tandis que les insultes et les viols de *Mongrel Mob* suscitaient l'indignation. L'aspect politique qui caractérisait les *Blacks* sous l'impulsion de Maung et d'Harris ne plaisait guère à une partie des membres bien plus intéressés par la guerre des gangs et les opportunités économiques qu'offrait un tel groupe (à l'époque vols, braquages, et vente de marijuana). Déjà en 1975, la faction *Black Power Nomads* avait été créée. Les *Nomads* pensaient que le gang s'était « ramolli » et voulaient s'en dissocier. Le groupe fit donc scission deux ans plus tard et se retira au pied des Rimutaka, au nord-est de la capitale. Les rapports entre les deux gangs restèrent cordiaux puisque les *Blacks* n'hésitaient pas à appeler les *Nomads* lorsqu'ils avaient besoin de renforts.

Avec l'explosion des violences des quartiers généraux fortifiés apparurent. En 1979 et 1980, les bagarres entre *Mobsters* et *Blacks* étaient quotidiennes. De nombreux membres de gang se virent emprisonnés pour coups et blessures. Les gangs – qui n'avaient commis d'autres délits que des vols et autres troubles à l'ordre public lors de soirées trop arrosées – se mettaient également à braquer des banques et des épiceries pour subvenir aux besoins du groupe. Un nombre croissant de gangsters se voyait alors écroué. Pour pallier à cette baisse d'effectif, les gangs recrutèrent activement pendant que les membres en prison proposaient aux détenus isolés d'intégrer le groupe. Le phénomène prit inexorablement de l'ampleur.

La fin des années 1970 fut en même temps le début de changements positifs. Comme ce fut évoqué dans l'introduction, le Premier Ministre Robert Muldoon rencontra directement les membres de gang pour leur proposer des contrats de travail (la plupart du temps dans la maçonnerie ou la manutention). *Black Power* sut tirer profit de cette aide. L'étape suivante de la politique du gouvernement Muldoon fut d'accorder des subven-

tions aux gangs pour qu'ils puissent fonder leur propre entreprise. Les *marae* locaux proposèrent aussi des formations professionnelles aux membres de gang. Certains *Mobsters* acceptèrent cette main tendue mais le gang considérait généralement ce type de démarche comme « un truc de *Black* ». Rappelons-nous que *The Mongrel Mob* cherchait encore à outrer la société alors que le gang de Rei Harris essayait d'assurer le bien-être de ses membres. L'élection du parti travailliste de 1984 marqua la fin des aides financières accordées aux gangs. Bien que David Lange soit un Premier Ministre travailliste, il fit plus pour la libre entreprise que le précédent gouvernement *National*. Les rares membres de *Mongrel Mob* qui n'avaient pas rejeté l'aide gouvernementale se servirent d'un camion subventionné par l'État pour effectuer un braquage. L'épisode aurait entraîné la suppression de toute collaboration avec des gangs jugés manipulateurs. Sans ce braquage, les subventions auraient fini, tôt ou tard, par être coupées en ce climat de libéralisation économique baptisé *Rogernomics* (voir p.124).

Le nombre d'affiliés continua de croître et la vente de stupéfiants assura des revenus aux gangs. Le trafic de marijuana existait avant 1980 mais s'amplifia une fois la période des subventions révolues. La vente se faisait dans des maisons appelées *tinnie houses* : *tinnie* pour *tin foil* car le cannabis était remis dans du papier d'aluminium. Le client se présentait à une sorte de guichet, déposait un billet et récupérait son petit paquet. Une autre drogue, bien plus dure, apparut sur le marché : les méthamphétamines (surnommées *P* en Nouvelle-Zélande). Ce produit synthétique à base de pseudoéphédrine était à l'origine manufacturé, commercialisé et consommé par les clubs de motards. Les gangs maori saisirent cette opportunité lucrative.

Plus occupés à générer des bénéfices qu'à se battre, les gangs de la capitale cessèrent de se battre. Wellington est depuis bleue (couleur des *Blacks*), Porirua et Petone rouge (pour *The Mob*). La Hutt Valley est majoritairement occupée par *The Mongrel Mob* mais il existe quelques enclaves où *Black Power* exerce son influence. Le contrôle territorial d'un gang sur un territoire n'implique pas forcément la distribution de stupéfiants. En effet, tous les membres de gang ne vendent pas de la drogue. Les nouvelles recrues assurent généralement la tâche ingrate de guichetier dans les *tinnie houses*. L'héroïne a toujours été proscrite par les gangs et de plus en plus de chapitres interdisent la vente comme la consommation de *P*. Outre un sentiment d'invincibilité et la capacité de faire la fête toute la nuit, cette drogue a pour effet secondaire de générer paranoïa, sauts

d'humeur et agressivité. Il va sans dire que les méthamphétamines créèrent des ravages au sein des gangs.

Pendant que les membres de gang maori tentaient de redresser les torts causés par le trafic de drogue et d'autres de maintenir la vente de stupéfiants, les années 1990 virent l'émergence d'un nouveau type de gang imitant la culture de rue américaine. Le phénomène fut majeur à Otara, banlieue au sud d'Auckland et attira principalement les adolescents. Wellington fut aussi affecté avec l'apparition de *Crips* et de *Bloods*, originaires – culturellement et non physiquement – de Los Angeles. Comme avec les *Hells Angels*, tout le vocabulaire et les pratiques culturelles allaient être empruntés aux gangs originaires de Californie. Il n'y avait en revanche aucune filiation et il n'était plus question de patch mais de bandana. Il ne s'agissait plus de rock n' roll mais de rap. Ce n'étaient donc plus des gangsters mais des *gangstas*.

Les *gangstas* oeuvrent encore à ce jour et sont aussi territoriaux. Certains membres quittent cet univers, d'autres finissent par intégrer des gangs patchés. En raison de leur couleur (rouge pour les *Bloods* et bleu pour les *Crips*), ces adolescents constituent des *Mobsters* ou des *Blacks* potentiels. *Black Power* avait pourtant fondé son propre gang d'adolescent à la même période : *The Darksyders*. Le groupe a fait parler dans les années 1990 de lui pour des petits vols et quelques petites bagarres en centre-ville. Les membres de ces jours-ci sont aujourd'hui des représentants de *Black Power*.

D'après la police, les gangs ne recrutent plus à Wellington aujourd'hui.⁹ Certains gangs d'adolescents émergent de temps à autre comme les *Strathmore 44* ou les *Full Blooded Islanders* qui cherchent à bâtir leur réputation en se mesurant aux gangs institutionnalisés et il n'est pas rare de voir les membres fondateurs de *Mongrel Mob* et *Black Power* servir de médiateur lors de conflits inutiles. Les gangs de Wellington ne font plus de bruit hormis quelques événements violents très rares. Les habitants de Porirua sont habitués à voir les membres de *Mongrel Mob* parader, au point que le gang fait partie intégrante de l'identité de la ville. Tous les regards sont tournés vers Auckland à l'heure où les *rap gangs* continuent de proliférer et les gangs patchés interviennent publiquement pour dénoncer la futilité des affrontements et orienter les jeunes vers des activités plus

⁹ Information donnée par John Goddard lors d'un entretien le 6 décembre 2011.

productives. L'opinion publique hésite encore à considérer cette apparente volonté de rédemption, dont il faudra rendre compte, comme un geste honnête ou une façade pour mieux poursuivre leurs activités souterraines.

Première partie

I – L’âme des guerriers et l’âme des jardiniers : Black Power au tribunal de Waitangi

Introduction

You’re not a Mexican, you’re a Maori!

Le film *Came a Hot Friday*¹ se déroule dans la Nouvelle-Zélande de l’après-guerre et raconte l’histoire de deux escrocs montant des combines inouïes dans le milieu des paris sportifs. L’intérêt que présente le film dans le cadre de nos recherches gravite autour du Tainuia Kid incarné par le comédien maori Billy T. James. Ce personnage ne veut, ni n’a conscience d’être Maori, hormis son attachement au mythe des *taniwha*, ces petits êtres fantastiques à la fois dangereux et protecteurs qui peuplent les cours d’eau. L’excentricité de ce personnage qui se veut Mexicain met mal à l’aise les autres personnages, et c’est précisément sur cet écart entre les origines du Kid et son comportement que repose le ressort du comique. The Tainuia Kid chausse en effet des santiags, arbore un sombrero et parle anglais avec un fort accent espagnol. Le décalage entre ses énoncés et sa position d’énonciation est si insupportable que Sel Bishop, arnaqueur notoire joué par Marshall Napier, se sentira obligé de relever ce paradoxe apparent en adressant au Kid ce constat aux allures d’injonction : « Tu n’es pas mexicain, tu es maori ! »

En demandant expressément à son interlocuteur de prendre en charge le mandat symbolique du Maori et non celui du pistolero mexicain, Bishop présuppose qu’il sait déjà non seulement ce qu’est mais ce que doit être un Maori. Pour continuer dans la même logique : si le prédicat est manifestement incompatible avec le sujet, il doit bien y

¹ *Came a Hot Friday*, Ian Mune, Mirage Films, 1985.

avoir une identité maori qui tranche et conditionne dès lors un champ de possibilités sans s'aliéner dans d'autres attributs. Il faudra rendre compte de l'élaboration de cette perception *a priori* du Maori.

La biologie s'est récemment employée à répondre à la question du prédéterminé avec la théorie aussi controversée que douteuse du « gène guerrier ». Les généticiens néo-zélandais Rod Lea et Geoffrey Chambers avancèrent que les Maori étaient « plus enclins à la violence, aux actes criminels et aux comportements à risque »² car le « gène guerrier », ou monoamine d'oxydase (il s'agit d'un enzyme) dicte aux neurotransmetteurs des messages débouchant sur des comportements agressifs. Il semblerait bien que Lea et Chambers tirèrent des conclusions plutôt hâtives en estimant qu'ils détenaient la clef du taux de crime chez les Maori et en avançant que cet enzyme était plus présent chez les populations polynésiennes qu'européennes. Non sans humour, l'avocat et activiste maori Moana Jackson répondra à l'occasion d'une conférence que si les Maori souffrent du gène guerrier, les Européens doivent sûrement être atteints du gène colonisateur.³ Lors de la même intervention, Jackson s'en remettra à l'histoire pour rendre compte de la mise en place de toute une historiographie bâtie sur la figure du féroce guerrier tribal avant d'objecter à l'écrivain Alan Duff que son best-seller de 1990 intitulé *Once Were Warriors*, (*L'âme des guerriers*) en français, aurait mieux fait de s'appeler « *Once Were Gardeners* », soit « L'âme des jardiniers ». Pour Jackson, le guerrier maori tient plus d'un passé mythique que de l'histoire.

Le roman d'Alan Duff, adapté au cinéma par Lee Tamahori en 1994, donne naissance à la famille Heke. Jake, Beth, Grace, Nig, Polly et Boogie rencontrent le lot de problèmes qui rongent les Maori urbains : alcoolisme, violence, délinquance, dislocation culturelle et chômage ; si bien que Mark – membre de gang interviewé pour les besoins de notre étude – exprimera sa familiarité avec l'univers peint par Duff en lançant : « *L'âme des guerriers ? Tu vois, ça c'est une journée dans ma vie !* ».⁴ Harry Tam et Bill Maung, quant à eux, s'amusaient à surnommer le romancier leur Salman Rushdie en référé-

² « ... more prone to violence, criminal acts, and risky behaviour ». Hook, G. Raumati, « "Warrior genes" and the disease of being Māori », MAI Review, 2009 : < <http://www.review.mai.ac.nz> >.

³ « Once were gardeners - Moana Jackson on the scientific method and the "warrior gene" », Cutting Edge Conference, 2009, < <http://uriohau.blogspot.com/2010/05/once-were-gardeners-moana-jackson-on.html> >.

⁴ « Once Were Warriors? *That's a day in my life you know* ». Nous rappelons que Mark est un membre de gang de Wellington qui nous avait accordé un entretien le 2 mars 2010 à condition que sa demande d'anonymat soit respectée.

rence à la fatwa prononcée contre l'auteur.⁵ Tam se rappelle avoir été contacté par les médias internationaux après la sortie du film. De nombreux *Mobsters* ont décidé de ne pas le voir, ni de lire le livre. D'autres l'ont visionné plusieurs fois et ont remercié Duff pour son travail, convaincus que la pertinence de ces descriptions trahissait une longue expérience dans le monde des gangs.⁶ Quel que soit le point de vue adopté, *Once Were Warriors* n'a pas laissé les membres de gangs indifférents, et encore moins la Nouvelle-Zélande. Comme les nombreuses analyses sociologiques et historiques que nous allons aborder par la suite, l'œuvre postule qu'un passé guerrier transposé dans un contexte urbain serait coupable des maux affectant le Maori des villes. Elle se distingue cependant des théories traditionnelles en accentuant sans précédent la responsabilité de chaque sujet sur ses propres conditions d'existence et ce, bien avant tout déterminisme historique.

Moana Jackson préfère expliquer le phénomène par le primat des déterminismes historiques venus compromettre l'identité maori. Sa démarche semble donc opposée à celle de Duff. Si séduisante soit-elle, il convient de prendre les précautions nécessaires pour que ce retour aux sources prôné par l'avocat ne fasse pas qu'alimenter les essentialismes, ce que nous appellerons, en référence à *Came a Hot Friday*, « armer un Sel Bishop de plus ». Marquer le Maori sous le seau de l'éternel retour de l'identique, c'est l'arracher à toute histoire et le priver d'autonomie. Dans le cas des gangs, il ne serait plus question cette fois de demander au Tainuia Kid d'être Maori mais de légitimer leur présence dérangeante en vertu d'une essence ethnoculturelle donnée *a priori*.

Cette partie propose de montrer que les positions de Jackson, Duff, et même celle tenue par le personnage fictif de Bishop, se recoupent malgré les apparences dans l'espace théorique des gangs maori. Après tout, *kaumatua*, travailleurs sociaux, politiciens, historiens, sociologues, et souvent même chefs de gangs n'exhortent-ils pas chaque membre de ces communautés à *être*, et parfois même ne pas *être*, *Maori*, au sens d'entité

⁵ Dans une conversation avec Alan Duff du 7 juillet 2008, l'écrivain ne cacha pas sa surprise, au point de démentir l'information, que des membres de gangs aient pu faire ce parallèle.

⁶ Lors de son intervention » du 6 juillet 2012, au 18^{ème} colloque annuel de la *New Zealand Studies Association*, « *“Once Were Warriors, from Novel to Film,”* Alan Duff in Conversation with Ian Conrich » à l'Université de Gdansk, Pologne, Duff fait part d'une question que lui posent souvent les gangsters qu'il peut croiser en Nouvelle-Zélande : « Frère, t'étais dans quel gang? »/ « *Bro, what gang were you in ?* ». Duff n'a jamais été affilié à aucune organisation mais connaît bien certains membres. Néanmoins, sa description si saisissante de l'univers des gangs maori dérive selon lui plus de son imagination que de ses connaissances.

originelle figée ? Le danger n'est en effet pas simplement de postuler que « lorsque le Maori essaie d'être quelqu'un d'autre que lui-même, il est perdu ».⁷ Considérer d'entrée de jeu le Maori comme un individu qui n'a pour seule et unique finalité que de correspondre avec le concept de *Maoritude*, ce que font les traditionalistes ou des intellectuels tels que John Rangihau,⁸ risque de l'exclure d'office du champ historique. Il ne s'agirait plus que de « se réaliser » en suivant à la lettre les pratiques culturelles ancestrales, ce qui n'est en rien criminel mais pose tout de même le problème de l'autonomie du sujet maori. Toute la question est de déterminer dans un premier temps les effets produits par cette indexation du gang à un phénomène ethnoculturel figé, ce qui nous amènera à chercher les éléments capables de réhabiliter l'historicité du membre de gang maori.

⁷ « *In my opinion, when a Maori attempts to be other than himself, he is lost. So therefore I say this: "Never forget that you are a Maori!"* » Propos rapportés dans Keeling, Felix M., *The Changing Maori*, New Plymouth, Nouvelle-Zélande, 1928, p.168.

⁸ Pour plus de précision, John Rangihau (1919-1987) pensait en fait que la Maoritude ou *Maoritanga* était une invention stratégique européenne afin d'unir les tribus et mieux les dominer. Rangihau était un haut membre de la tribu *Tuhoe* et préférait donc parler de *Tuhoetanga*, ce qui indique sa volonté de revenir à une culture précoloniale.

1.1. - « The Biggest Challenge we Maoris have ever had to face »

1.1.1. La métaphore du corps étranger

Comment aborder la question des gangs maori sans tomber tôt ou tard dans la traditionnelle opposition entre la représentation idyllique d'Aotearoa et celle du gangster violent au visage tatoué ? L'entreprise relève de la gageure et il convient tout d'abord de se débarrasser de la charge sensationnaliste que produit cet antagonisme pour mieux articuler l'effet qu'il produit. Nous proposons donc de seulement décrire pour l'instant les réactions, peut être de défense, ou du moins d'incompréhension, qui peuvent saisir l'observateur lors de son premier contact avec la très surprenante présence de gangs en Nouvelle-Zélande. Il s'agit juste de rendre compte de ce caractère spontané pour mieux interpréter cette réponse immédiate comme symptôme.

Dans son livre *Gangs, My Close Call with the Hardest Men on the Streets, From Rio to Moscow*, Ross Kemp, vedette de feuilletons britanniques devenu reporter, illustre assez bien cette première impression empreinte d'un fort sentiment d'incongru :

Vu que la Nouvelle-Zélande compte dix fois plus de moutons que d'habitants, on s'attendrait normalement à ce que le pays soit calme. Et dans l'ensemble, c'est bien le cas. Du moins, les gens devant la gare de Wellington le sont bel et bien. Ils ont l'air polis et bien élevés quand vous les regardez longer les tapis de fleurs bordant chaque côté de la place, prêts pour une honnête journée de travail. Les alentours de ce magnifique terminus ont des allures rétro, comme si la capitale de la Nouvelle-Zélande vivait vingt ans en arrière. Je me sentais bien plus au calme dans cette ville pittoresque au possible qu'au sein du Londres que j'avais quitté un ou deux jours plus tôt. Je me suis alors dit qu'il y faisait bon vivre, si tant est que vous soyez amateurs d'activités en plein air et de quiétude.

Mais le pays a plus de gangs par habitant que n'importe quel autre pays au monde, dont les pires, *The Mongrel Mob* et *Black Power*, empêtrés dans une lutte à mort pour obtenir la première place.⁹

⁹ « A country with then times more sheep than it has people, you would expect NZ to be quiet. And on the whole it is, at least of the people outside Wellington railway station were anything to go by. They looked well behaved and civilized, skirting the neat flower beds on either side of the square as they went about

Comme le montre cette description, la première réaction face à l'émergence et à l'institutionnalisation des gangs se caractérise souvent par la forte incrédulité de l'observateur. Lors de l'émergence des gangs, la Nouvelle-Zélande était encore fortement associée à ce que le Premier Ministre John Seddon (1845-1906) avait appelé « le propre pays de Dieu » (« *God's own country* », connu également sous l'abréviation « *God-zone* ») en référence à la beauté des paysages mais surtout au pseudo-paradis social d'une île sans classe et sans troubles raciaux. De telles vues sont toujours d'actualité mais elles semblent plus évoquer la splendeur de la nature et la qualité de vie néo-zélandaise qu'un authentique Eden social.

À leurs premières heures, les gangs s'employaient si bien à malmener la félicité pastorale et le mythe égalitaire animant cette nation du Pacifique Sud que leur venue sur la scène sociale néo-zélandaise en devenait inintelligible. Complètement déconcertés, les vétérans de la seconde guerre mondiale regardaient des bandes de jeunes Maori irrévérencieux déambuler dans les rues de Wellington et d'Auckland arborant casques militaires et croix gammées. Quand vint l'heure des conflits, le projet colonial d'une « meilleure Grande-Bretagne » (*Better Britain*) qui caractérisait la Nouvelle-Zélande depuis la fin du XIX^{ème} siècle semblait prendre l'eau. Le pays s'était en effet rapproché de ses racines britanniques et tirait une grande fierté d'avoir construit une version « améliorée » de la mère patrie dans le Pacifique Sud. Comment une telle déconvenue pourrait être possible en ces terres divines ? Il n'est donc pas étonnant de constater que toute une métaphore du corps étranger put se filer, à commencer par la mise au pilori de la culture urbaine américaine. James Belich lit d'ailleurs l'anti-américanisme (culturel et non politique) comme un symptôme du « meilleur Britannisme ».¹⁰ L'émergence des gangs fut ainsi attribuée à une influence américaine néfaste et non à des facteurs socio-historiques.

their lawful business. The area around the handsome terminus had a distinct retro feel, as if NZ's capital was ticking over twenty years in the past. It felt much gentler and sleepier than the London I had left a day or two earlier - quaint in the nicest possible way. A good place to live, I thought, if you like a clean outdoor life and a spot of peace.

But this country has more gangs per head than any other country in the world, and two of the worst, the Mongrel Mop and Black Power, are locked in a deadly battle to be top dogs ». Kemp, Ross, *Gangs, My Close Call with the Hardest Men on the Streets, From Rio to Moscow*, Londres, 2007, p.55

¹⁰ « *Better Britonism* », cf. Belich, James, *op.cit.*, 2001, p.290. Par exemple, jusqu'au traumatisme lié à l'entrée du Royaume-Uni dans la Communauté Économique Européenne en 1973, les Néo-Zélandais chantaient fièrement *God Save the Queen*. Ces manifestations d'allégeance persistèrent avant de s'estomper peu à peu. À ce titre l'influence culturelle américaine sur les jeunes qui a suivi la seconde guerre mondiale était

Dans un ouvrage intitulé *The Girls in the Gang*, les criminologues Glennis Dennehy et Greg Newbold conviennent ensemble qu'en « Nouvelle-Zélande, il n'existe pas de vrais bidonvilles ou de ghettos, la misère seule ne pousse pas nécessairement au crime mais il en va peut-être tout autrement de l'environnement culturel des zones défavorisées. »¹¹ Dennehy et Newbold renvoient ici aux bandes d'adolescents et à la délinquance qu'ils posent comme un fait culturel des milieux sociaux moins privilégiés sans plus expliciter ses conditions d'émergence. Leur constat regroupe toutefois deux éléments clés pour comprendre la réception du phénomène avec tout d'abord la stigmatisation des quartiers les plus pauvres, tendance qui refait surface aujourd'hui (et nous y reviendrons en troisième partie) et qui trouvera son expression la plus virulente dans les propos de Michael Laws, journaliste et maire de la ville de Wanganui, située à plus de 150 kilomètres à vol d'oiseau de Wellington à l'ouest de l'île. En 2008, Laws qualifiera ces quartiers de « *Badlands. Full of bad people* » après avoir comparé le sud d'Auckland à un Afghanistan en herbe.¹²

Ces « mauvaises terres peuplées de mauvaises personnes » semblent donc assimilables à une sorte d'enclave étrangère dans le pays. La région de la capitale n'est pas épargnée. Ainsi, la police décrit Pomare Street comme « ce qui ressemble le plus au Bronx à Lower Hutt ». ¹³ Nous touchons ici au deuxième point soulevé par Dennehy et Newbold, à savoir le thème de la culture qu'ils envisagent comme moteur du crime. Cette culture se veut importée, donc venue de l'extérieur. Les gangs de Pomare Street sont alors vus comme des copies new yorkaises, si bien qu'en définitive, aucun Néo-Zélandais ne trahit vraiment « le propre pays de Dieu ». Il ne fait que subir l'emprise tentaculaire de l'étranger.

souvent jugée d'un mauvais œil car elle constituait une menace capable de couper le cordon ombilical ; la rejeter correspondait à une réaffirmation de sa loyauté envers les Îles Britanniques.

¹¹ « *In NZ, where there are no real slums or ghettos, poverty may not itself be important in the push toward criminal involvement. But the cultural environment of the poorer areas may be.* » Dennehy, Glennis and Newbold, Greg, *op.cit.*, 2001, p.82.

¹² Laws, Michael, « Fight guns with guns », *Sunday Star Times*, 12 septembre 2008, dans Wright, Sarah Louise, *Angel Faces, Kill Kids, and Appetites for Excess: Reproaching Moral Panic*, A thesis submitted to Victoria University of Wellington in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Criminology, Victoria University of Wellington, 2010, p.152

¹³ Voir Broun, Britton, « Gang ransacks family home, » *The Dominion Post*, 12 février 2009.

Il est vrai que la première faction (appelée chapitre dans l'univers des gangs) internationale des *Hells Angels* (le plus grand club de motards du monde présent sur les cinq continents) fut fondée en 1961 à Auckland. Il s'agit de leur premier chapitre hors de l'état de Californie. Les premiers *Angels* avaient effectivement vu le jour à San Bernadino en 1948 avant de s'installer à Oakland, Californie. Les traditions, les rites d'initiation et les tenues vestimentaires des gangs maori furent plus que calqués sur ce club de motards réputé. De nombreux éléments décrits par le journaliste Hunter S. Thompson dans son ouvrage *Hell's Angels* (1967) ressemblent à s'y méprendre à la ligne de conduite du gang *Mongrel Mob*, à commencer par les *Sieg Heil* en signe d'approbation. L'intention primaire des deux groupes est de provoquer le malaise plutôt que de constituer un groupuscule néo-nazi bien que les *Angels* soient souvent considérés comme un groupe de suprématistes blancs. Il est vrai que le club n'admet pas de membre d'origine africaine sur le simple critère de la couleur de peau. Les « ils nous traitent comme des bâtards donc on les traite comme des bâtards »¹⁴ résonnent à travers la ligne de conduite des *Mongrels* qui repose sur l'adage explicitement formulé par un de ses membres : « faire chier la société ». ¹⁵ L'opposition classique du « nous » contre « eux » constitue un point commun. Thompson lie la formation du club de *bikers* à l'essoufflement du rêve américain et à la déception de l'après-guerre : « Contrairement à tous les autres rebelles, les *Angels* ont abandonné l'espoir que le monde allait changer pour eux ». ¹⁶ À défaut d'assister à la naissance d'une nouvelle société, les *Mongrels* ont souhaité choquer l'existante en devenant l'incarnation d'une insulte.

Suivant l'impulsion donnée par les *Hells Angels*, les associations de motards proliférèrent et en 1967, le *25 Club* fut fondé à Wellington. Le club ne put assurer sa pérennité, en concurrence avec des organisations telles que les *Satan's Slaves* et les *Highway 61* qui finirent par prendre le relais. Il semblerait encore aujourd'hui que la subculture des gangs américains ait tendance à s'imposer en Nouvelle-Zélande. Greg O'Connor, président du syndicat de la police, considère ce qu'il appelle la « *LA-isation* » de la jeunesse

¹⁴ « *We're bastard to the world and they're bastard to us* ». Thompson, Hunter S., *Hell's Angels*, 1967, p.122.

¹⁵ « *Piss off society* ». Kemp, 2007, *op.cit.*, p.67.

¹⁶ « *Unlike any other rebels, the A have given up the hope that the world is going to change for them.* » Thompson, Hunter S., *op.cit.*, 1967, p.272.

polynésienne comme la « principale menace à la sécurité publique ».¹⁷ Le vocabulaire, les tenues vestimentaires et les noms des gangs sont les mêmes qu'en Californie. Wellington a ses *Crips*, ses *Bloods* et même dans le quartier de Rongotai ses *Vatos Locos*. Le nom provient tout droit du gang de rue mexicain au centre du film *Blood in Blood out* réalisé par Taylor Hackford (*Les Princes de la ville* en français, 1993). Qu'ils soient rockeurs hier ou rappeurs aujourd'hui, les membres de gangs sont toujours vus comme liés par une culture provenant de l'extérieur, donc immigrée, ce qui n'est pas faux au niveau des faits. Les jeunes *Crips* et *Bloods* suivent si bien le modèle américain qu'ils en oublient leur démarche mimétique. En d'autres termes, ils agissent comme s'ils avaient inventé de toutes pièces le modèle subculturel qu'ils ont en fait adopté.

Déjà, dans les années 1920 et 1930, de nombreux jeunes Maori inspirés par les westerns avaient adopté l'accoutrement du cowboy. Ce trait incongru ne prêtait absolument pas à sourire à l'époque. Il déclencha même des élans de questionnements inquiets : « Que font les parents ? Hollywood exerce-t-elle une influence néfaste sur les jeunes Maori ? »¹⁸ La crise économique étouffa ces questions. La mode des « cowboys maori » finit par disparaître. Un demi-siècle plus tard, le même type de question se posait avec les gangs. Surveiller la diffusion de films, américains ou australiens devenait un outil de contrôle. Il semblait donc logique de constituer un comité spécial de hauts fonctionnaires pour tout scénario mettant en scène des bandes violentes. Leur diffusion passait par l'accord en amont de ces fonctionnaires. La projection privée de *Mad Max* (George Miller, 1979) devant quatre experts illustre bien cette tendance.¹⁹ Le criminologue Cameron Hazlehurst préfère parler d'une disposition qu'ont les Néo-Zélandais à puiser dans des analyses développées à l'étranger pour comprendre les changements sociaux auxquels ils assistent, convaincu que le pays n'est qu'une Amérique ou Europe accablées de quelques décennies de retard sociétal et technologique.²⁰ Il faudra en effet attendre 1991 pour as-

¹⁷ « LA-style gangs a threat, say police », *The Dominion Post*, 2 octobre 2007, < stuff.co.nz/2538/LA-style-gangs-a-threat-police >. Los Angeles est le berceau des plus gros gangs de rues des États-Unis, donc de leurs pratiques culturelles.

¹⁸ Voir Blythe, Martin John, Ph.D., *From Maoriland to Aotearoa: Images of the Maori in the NZ Film and Television*, University of California, 1998, p.34.

¹⁹ Mc Millan, Neale, « Defusing the Gangs », *The Otago Daily Times*, 8 October 1979, National Archives 1979-1981. Le film met en scène de violents affrontements entre gangs de rues. La séance déboucha sur l'idée que le film risquerait de ne pas nuire aux citoyens néo-zélandais dans l'ensemble mais plus aux gangs qui souffriraient de représentations déformées de leur quotidien.

²⁰ Voir Hazlehurst, Cameron, « Observing New Zealand Gangs, 1950-2000: Learning from a Small Country », in Hagedorn, John M, *Gangs in the Global City, Alternatives to Traditional Criminology*, Chicago,

sister à la publication du premier ouvrage consacré uniquement aux gangs néo-zélandais avec *Staunch* de Bill Payne. Le livre donnera la parole aux membres de gang sans aucun emprunt théorique.

Staunch mène les entretiens et exprime son opinion en introduction. À l'instar des cowboys maori de 1920, l'auteur souligne le côté risible au premier abord qui caractérise les adolescents d'Otara (sud d'Auckland) ou de Porirua. Ces derniers parlent d'une voix traînante comme les jeunes des rues de Los Angeles le font. Le cinéma ne se veut plus le seul démiurge de l'univers des gangs. Le rap s'est octroyé le titre de complice. Payne constate alors l'universalisation d'une culture hybride insufflée par les États-Unis et semble confirmer les propos d'Hazlehurst en anticipant un futur proche où inhaler de la colle à Petone et fumer de crack à New York seront le produit d'une culture commune indissociable,²¹ celle des *rap gangs*. Il est dès lors intéressant de prêter attention aux propos des rappeurs néo-zélandais à ce sujet. Dans la chanson intitulée « *Wanna Be Like* » (*What Doesn't Kill Me*, 2010) le rappeur Young Sid fait part de sa frustration en annonçant qu'il n'est pas nécessaire d'appartenir à un gang pour devenir une vedette du hip-hop. Il rejette également toute responsabilité « culturelle » :

Une dame est venue me voir et n'a pas voulu me serrer la main.
Elle m'a dit : « C'est de ta faute si mon fils est dans un gang,
Il était pas comme ça avant de t'écouter rapper.
Mais qu'est-ce que tu peux bien écrire pour qu'il se mette à porter un bandana ?²²

Le bandana, symbole directement emprunté aux gangs de Los Angeles, représente, pour bien des Néo-Zélandais un aspect de la « McDonaldisation » du monde qui fut théorisée par le sociologue George Ritzer. Il n'est plus question de se rendre dans un fast-food, au contraire les chaînes de restauration rapide se déplacent vers nous. Invasion ou pas, le bandana exprime avant tout, et en fonction de sa couleur, l'affiliation du membre

2007. Comme nous le verrons par la suite, cette tendance sera inversée avec l'utilisation de concepts culturels maoris pour rendre compte des rites et des pratiques du gang.

²¹ Voir Payne, Bill & Quinn, Peter (photographies) *Staunch, Inside New Zealand's gangs*, Reed, Auckland (printed in Singapore) 1991, 1997, p.147.

²² « *A lady came up to me/Wouldn't shake my hand/She said: "It's your fault my son is in a gang"/He never used to be this way until he heard you rap/What is it that you slinging that got him wear a rag?* »

qui le porte. Il ne s'agit en rien de minimiser le rôle qu'a pu jouer l'influence américaine, ou plutôt américanisée, dans la formation des gangs. Il convient plutôt de déterminer quels éléments préparent, en quelque sorte, le terrain pour que ces énoncés culturels soient recevables. Pour que les gangs viennent en Nouvelle-Zélande, il faut bien des individus pour assurer le rôle de gangster. Toutefois, il est impératif de ne pas se laisser aller à ce que Michel Foucault dénonçait dans ses cours au collège de France (*Les anormaux*, 1974-1975) comme une tautologie :

« Après tout, s'il a commis un vol, c'est en somme parce qu'il est voleur ; ou, s'il a commis un assassinat, c'est en somme parce qu'il a une pulsion à tuer », ce qui n'a rien de plus que la moliéresque analyse du mutisme de la fille.²³

Il faut alors s'assurer que la culture des gangs ne soit pas jugée responsable de son propre réseau de traditions, de pratiques et de croyances. Michael Laws, qui n'est pas seulement maire mais aussi journaliste, semble produire une tautologie en montrant du doigt l'auteur immédiat d'un crime comme coupable *a priori*. Selon lui, il n'y a de *Ba-lands* que pour la simple et bonne raison que des mauvaises personnes s'y trouvent. Comme Duff, Laws pose la question intéressante de la responsabilité totale de l'acteur social, mais son approche redondante et ses analyses manichéennes ne peuvent y répondre. Il est en effet fort regrettable que le maire de Wanganui ne tienne pas compte du paramètre historico-social dans lequel ce même acteur est venu au monde. Nous entrerons par la suite dans des considérations plus théoriques, contentons-nous pour l'heure de décrire la trajectoire d'un cercle qui peut ainsi tourner sans toucher aux facteurs sociaux susceptibles d'ébranler le postulat égalitaire national, si noble soit-il, d'une société sans lutte des classes. La première condition à remplir est donc d'exclure tout signe révélant les propres limites immanentes à ce mythe, et c'est la métaphore du corps étranger, dans toutes ces formes, qui assurera ce rôle.

Après l'examen de la consommation cinématographique, il fallut contrôler l'absorption d'alcool qui n'était à bien des égards qu'un autre corps étranger influant l'individu. Les publicités pour les grandes marques de spiritueux et de bières énoncent

²³ Foucault, Michel, *Les anormaux – Cours au Collège de France (1974-1975)*, 1999, p.19.

bien que dans les pays anglophones, l'alcool n'est pas « à consommer avec modération » mais qu'il convient d'en « jouir de manière responsable » (« *Enjoy responsibly* »). Le risque que sous-tend ce sage avertissement est bien entendu que l'excès entraîne toute perte de responsabilité.

Les gangs furent sans doute à juste titre très vite associés à leur consommation immodérée d'alcool et leur violence attribuée aux seuls effets de la boisson. La photo ci-dessous représente un passe-temps cher aux premiers *Mongrels* maori.



« Mongrel Mob Convention – Porirua », 1982, < <http://killroad.blogspot.com/2009/07/mongrel-mob-convention-porirua-1982.html> >.

Une fois de plus, il ne s'agit pas de nier les ravages de l'alcool sur le Maori urbain. Nous nous bornons pour l'heure à présenter les paramètres définis comme allogènes et laissons aux vers du poète Apirana Taylor baptisés « *Sad Jokes on a Marae* » le soin de nous offrir un témoignage poignant à ce sujet:

Mon nom est Tu le boucher des abattoirs
Ngati D.B. est ma tribu
Le pub est mon *marae*
Mon poing est mon *taiaha*
La prison est ma demeure²⁴

Taylor exprime la transformation de la culture maori en une culture de buveurs. Le choix du nom *Tu* n'est sans doute pas anodin. *Tu* est le dieu de la guerre, dans le poème il est boucher dans les villes. D'après Taylor, la cause première d'un tel changement est bien l'exode rural mais toutes les « métamorphoses » dérivent de l'abus d'alcool. C'est ce que le préfixe tribal *Ngati* associé à *Double Brown*, bière jugée de piètre qualité, évoque. La désintégration socioculturelle maori sombre dans l'ivresse de ce qu'Alan Duff appelle « leur amour fou de la boisson. Fou car il détruisait nos vies (tuait nos enfants), forçait les gamins à intégrer des gangs pour ensuite se faire du mal et se tuer les uns les autres ».²⁵ Il convient donc de revenir sur la genèse de ces problèmes d'alcoolisme.

La création officielle des *Maori Wardens* par le ministère des Affaires maori par le *Maori Social and Economic Advancement Act* de 1945 (la mesure n'entrera en vigueur qu'en 1949) n'est en rien anodine, même si la fonction principale de ces bénévoles était d'assurer l'acclimatation sociale des nouveaux arrivants dans les villes. Ils n'étaient que 32 dans tous le pays en 1950 mais il existait 134 *wardens* en 1954. En 1962, plus de 500 Maori urbains assuraient cette fonction avant d'atteindre la barre des 1000 en 1975.²⁶ Ces gardiens endossaient avant tout un rôle de conseiller. L'historien Richard S. Hill explique très bien que cet aspect conciliateur conjugué à l'auréole de l'état leur conférait un certain prestige.

La consultation des archives au sujet des *wardens* de Wellington révèle que si dans les années 1950 et 1960, les candidats au poste mettaient en avant leur sobriété quoti-

²⁴ « My name is Tu the freezing worker/Ngati D.B. is my tribe/The pub is my marae/My fist is my taiaha/Jail is my home » Taylor, Apirana, *Te Ata Kura, the Red-tipped Dawn, a Collection of Poetry by Apirana Taylor*, Christchurch, 2004. Le *taiaha* est une sorte de lance. Il s'agit d'un des symboles de la culture martiale chez les Maori.

²⁵ « Their mad love of drinking. Mad because it was ruining their lives (killing our children) driving kids to joining gangs and then hurting and killing each other ». Duff, Alan, *Once Were Warriors*, Auckland, 1990, p. 147.

²⁶ Voir Hill, Richard S., *Maori and the State: Crown-Maori Relations in New Zealand/Aotearoa, 1950-2000*, Wellington, 2009, p.20, et p.130.

dienne, critère de sélection absolu, les lettres de motivation et de recommandation du début des années 1980 insistaient sur les bons rapports qu'entretient le postulant avec les gangs, ce qui témoigne de l'évolution des inquiétudes concernant les problèmes des Maori urbains.²⁷ Bien que Ben Couch, Ministre des Affaires maori de 1978 à 1984,²⁸ considère leur rôle de premier plan pour faire face aux gangs, certains gardiens démissionnèrent car ils ne se sentaient pas soutenus pour faire face aux menaces proférées par quelques membres « patchés ».

Les *wardens* avaient le droit de confisquer les clefs du véhicule d'un client qui avait trop bu et de donner des contraventions pour ivresse sur la voie publique ou trouble à l'ordre public. Ils pouvaient aussi imposer aux serveurs de refuser les demandes de clients en état d'ébriété. La situation changea en 1979 avec le *Sale of Liquor Amendment Act*. La loi investit les gérants de bars de l'autorité de choisir leurs clients selon leur apparence. D'après les sociologues et juristes Jane Kelsey et Warren Young, les membres de gangs furent directement visés.²⁹ Il n'en demeure pas moins que l'influence des *wardens* en fut très certainement restreinte. En effet, avec des chefs d'établissement pouvant désormais servir et accepter leur clientèle selon les critères que la loi laissait à leur discrétion, il n'était plus nécessaire de passer par la médiation des 38 « gardiens maori » de Wellington.

Un premier rapport gouvernemental sur les méfaits des gangs dans la capitale, intitulé *Gang Misbehaviour in Wellington* (1959) montre pourtant que l'alcool n'est pas une donnée invariable indispensable à la constitution de bandes. En effet les premières cliques se retrouvaient dans les cafés et les *Milkbars*, à l'instar des *Droogs* dans *Orange Mécanique*, roman d'Anthony Burgess de 1962. Un retour à *Gang Misbehaviour in Wellington* et au *Mazengarb Report* publié cinq ans plus tôt démontre que les mœurs dissolues des *Petone Rebels*, *Saints* et *Coffin Cheaters* s'expliquent en d'autres termes que la simple consommation d'alcool. Les effets de la boisson ont sans aucun doute amplifié les

²⁷ Voir *Welfare, Wardens, Maori Welfare Act 1966, Wellington District, 1976-1981*, Department of Maori Affairs, Head Office, Wellington, & *Welfare, Wardens, Maori Welfare Act 1966, Wellington District, 1981-1984*, Department of Maori Affairs, Head Office, Wellington.

²⁸ « Wardens in 'Front Line' over Gangs », Staff Reporter, *The New Zealand Herald*, 10 novembre 1980 Gangs 1979-1981, National Archives, Wellington.

²⁹ Voir Kelsey, Jane, & Young, Warren, *The Gangs: Moral Panic as Social Control*, Institute of Criminology, Victoria University of Wellington, 1982, pp.114-115.

actes de violences mais il convient de déterminer sous quelles conditions, pour paraphraser Apirana Taylor, le pub a pu se substituer au marae. Le parallèle à l'aspect dystopique entre le roman de Burgess et les « rebelles sans cause » et sans espoir comme les *Hells Angels* mérite dans tous les cas d'être établi alors que pas moins de dix-sept gangs furent recensés dans la capitale à l'aube des années 1960.³⁰ Il faut aussi se rappeler qu'en ces temps-là, les gangs étaient majoritairement composés d'européens, même *The Mongrels* formés en 1963 étaient un gang *pakeha*. Rei Harris, membre fondateur du futur *Black Power*, se rappelle de la naissance de ses *Black Bulls* :

C'était dur de rencontrer un Maori né à Wellington en ce temps là, alors on a décidé que puisqu'on venait tous de tribus différentes, on ferait un truc ensemble. A l'époque, ils avaient le *V8 gang*, le *25 Club*, les *Miramar Boys*, un truc pour chaque quartier, mais il n'y avait pas de gang maori.³¹

En d'autres termes, la démarche des *Blacks* ne tient pas d'une apparition purement étrangère à la culture des rues de Wellington, bien au contraire. En créant son gang maori, Harris rend compte d'une certaine *sur-identification* au cadre existant. Il reste encore à déterminer comment et pourquoi la constitution d'un tel espace socio-symbolique fut souvent comparée à une excroissance cancéreuse venue d'ailleurs. Du *Report of the Committee on Gangs* de 1981 à *Young People and Gangs in New Zealand* de Paul Bellamy (2009), la prédominance du qualificatif « ethnique » pour « gang maori », l'atteste, comme s'il était nécessaire de l'affubler d'un supplément d'exotisme pour mieux préserver le mythe égalitaire de l'harmonie *Pakeha*-Maori qui constitue depuis longtemps une des fiertés nationales.

³⁰ Dennehy & Newbold, *op.cit.*, p.162.

³¹ «...it was hard to find a Maori born in Wellington in those days and we decided that, since we were all from different tribes, we'd get something together. At the time they had the *V8 gang*, they had the *25 Club*, the *Miramar boys* – something for every district – but there was no Maori gang». Payne, Bill, *op.cit.*, 1991-1997, p.120.

1.1.2. « Le navire à la dérive »

« Le bref débat parlementaire sur la violence des gangs nous a trop douloureusement montré à quel point la Nouvelle-Zélande était devenue un navire à la dérive en matière d'ordre et de loi » écrit en 1979 un journaliste de *The Otago Daily Times*.³² « Bref débat » constitue bien entendu un euphémisme car les gangs faisaient l'objet de préoccupations quotidiennes. Nous noterons au passage que la presse de Wellington a pour caractéristique d'adopter la plupart du temps un ton moins intransigeant vis-à-vis des gangs que la presse plus conservatrice de l'Île du Sud. Quoi qu'il en soit, les Néo-Zélandais, et plus particulièrement les Wellingtoniens, se rappellent de 1979 comme de « l'année des gangs ». ³³ Le spectre des batailles quotidiennes entre *Black Power* et *Mongrel Mob* hante encore la représentation actuelle des gangs maori. Il convient dès lors de dissoudre ces résidus spectraux pour approcher le gang sans conceptions préétablies.

Le politologue argentin Ernesto Laclau met bien en garde : il ne faut « jamais succomber au terrorisme des mots ». ³⁴ Déjà, en 1958, le chercheur J.G. Green prit la décision de substituer « groupe antisocial » à « gang » dans les questionnaires qu'il faisait remplir aux habitants de Wellington tant le terme était associé aux puissants syndicats du crime de Chicago. ³⁵ Harry Tam et Denis O'Reilly, vétérans membres à vie de *Mongrel Mob* et *Black Power*, en ont parfaitement conscience. Cumulant ensemble plus de quatre-vingts années d'expérience dans ce milieu, Tam et O'Reilly répètent que si le problème des gangs veut être efficacement traité, il faudra tout d'abord abandonner cette étiquette au potentiel effrayant afin de mieux cibler les comportements de certains individus. Sans forcément être aussi chevronné, chaque membre interrogé semble aussi le savoir : les gangs, ce sont les rivaux. Sinon, ils n'existent qu'en Amérique. Personne ne s'est en effet

³² « *The snap parliamentary debate on gang violence showed us only too painfully what a rudderless ship New Zealand has become in the matter of law and order.* » « *We've Lost Our Way* », *The Otago Daily Times*, 11 août 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

³³ Kelsey, Jane, & Young, Warren, *op.cit.*, 1982, p.1.

³⁴ « *...never succumb to the terrorism of words* ». Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Londres, New York, 2005, p.249.

³⁵ Howman, J.D., *Polynesian gangs in Auckland and Wellington, Part A*, *Criminology*, Auckland, 1971, p.8.

référé à son gang en ces termes, préférant employer des signifiants dépourvus de connotation négative tels que *whanau* (famille étendue), club, communauté, équipe ou encore « de là où je viens ».

Laclau poursuit d'un même pas son entreprise de mise à nu des données souvent occultées par leur caractère sensationnaliste en avançant que « le problème commence lorsque la condamnation remplace l'explication, ce qui est le cas lorsqu'un phénomène est vu comme une aberration dépourvue de toute cause rationnelle tangible ». ³⁶ L'ampleur de la tâche, et toute sa difficulté, consiste à ne pas faire du gang une entité abstraite coupée du réseau socio-symbolique qui lui donne naissance sans priver ses membres de leur autonomie sur leurs propres faits et gestes. Une question encore plus délicate et spontanée reste à poser : comment ne pas réprouver systématiquement les agressions physiques et sexuelles dont certains gangsters se sont parfois rendus coupables ?

Dans son ouvrage sur la violence, Slavoj Žižek montre qu'aborder frontalement le problème est susceptible de conduire à une impasse. Il propose donc de distinguer deux types de violence : la subjective et l'objective. Commençons par la première : la violence dite subjective est visible au premier coup d'œil. Seulement, la compassion légitime pour la victime et la réprobation justifiée du fautif entravent l'accès au moteur de l'acte. La rencontre spontanée avec la brutalité factuelle de certains individus suscite l'indignation quand elle n'attise pas la fascination. Condamner un acte violent ne concerne pas seulement l'auteur des faits mais risque également d'assigner son observateur à une colère oblitérant la bonne intelligence des coordonnées du phénomène. Il en va tout autrement de la violence objective, ou systémique, qui ne saurait être appréhendée à l'œil nu :

La violence systémique est donc très proche de la fameuse « matière noire » de la science physique, l'équivalent d'une violence subjective bien trop visible. Elle est peut-être invisible, mais il est impératif de la prendre en compte s'il est question de vraiment comprendre ce qui passe sinon pour une explosion de violence subjective « irrationnelle ». ³⁷

³⁶ « *The problem begins when condemnation replaces explanation, which is what happens when some phenomena are seen as aberrations dispossessed of any rationally graspable cause* ». Laclau, Ernesto ,*op.cit.*, 2005, pp.249-250.

³⁷ « *Systemic violence is thus something like the notorious “dark matter” of physics, the counterpart to an all-too-invisible subjective violence. It may be invisible, but it has to be taken into account if one is to make*

Seul un regard oblique, pour paraphraser Žižek, aide à saisir cet imperceptible. Se munir d'un tel outil permettrait de ne pas rejeter dans l'hilarité générale la plainte qu'a déposée *Black Power* auprès du Tribunal de Waitangi en 2008. Pour le présenter brièvement, le Tribunal est l'organe légal analysant et validant les doléances des Maori qui s'estiment lésés parce que le traité de Waitangi signé entre la couronne et les chefs tribaux en 1840 pour garantir l'égalité entre Européens et Maori fut, à un moment ou un autre, bafoué. La restitution des terres spoliées et/ou les compensations financières mais aussi – et surtout – la reconnaissance publique du préjudice ont pour fonction de réparer les torts. Les membres du Tribunal analysent, preuves à l'appui, les doléances du plaignant et estiment la valeur du dédommagement. Ils n'ont en revanche aucun pouvoir décisionnel. C'est le ministère des Négociations du traité (*Ministry of Treaty Negotiations*) qui joue ce rôle.

Pour être recevable, la plainte doit être émise par un représentant d'une tribu existant lors de la signature du traité. Dans son interprétation large tout Maori peut en tant que tel se présenter devant le Tribunal. Eugene Ryder, porte-parole de *Black Power*, accuse la colonisation d'avoir projeté le Maori urbain dans des conditions d'existence favorables à l'éclosion des gangs. Ryder précise que sa communauté ne réclame pas le moindre dédommagement matériel.

La plainte a pour but d'informer les gens sur ce qui explique la situation dans laquelle nous nous trouvons. [...] C'est vraiment l'histoire de nos vies et aussi de la manière dont on nous a traités. Il y a eu de nombreuses violations au traité. À nos yeux, aucun article n'a été respecté.³⁸

La mise au grand jour de la « violence objective » sous l'autorité de la loi pourrait bien être une manière de lire les revendications du gang. La demande n'est pas prise au sérieux par le public dans la mesure où le véritable torrent de violences – commises au

sense of what otherwise seem to be "irrational" explosion of subjective violence ». Žižek, Slavoj, *Violence, Six Sideways Reflections*, Londres, 2008, 2009, p.2.

³⁸ « *The object of the claim is education as to why we're in the position we're in. [...] It's the story of our lives really and the way we're treated. From our perspective there have been multiple Treaty breaches, every article has been broken ».* Tahana, Yvonne, « No legal basis for gang's Treaty claim – Cullen », *The New Zealand Herald*, 17 septembre 2008. Nous reviendrons plus en détail sur les doléances de *Black Power* en 1.3.3.

quotidien entre 1979 et 1980 à Wellington avant de devenir des gestes isolés – présente d’emblée le gang comme le coupable, et occulte son statut potentiel de victime du traité qui fut bafoué.

Ces actes de violence en plein jour, et ce jusqu’aux quartiers commerçants de la capitale,³⁹ mirent pour ainsi dire le citoyen néo-zélandais devant le fait accompli. Une certaine perte de repère en découla, au point de déboucher sur la question fatidique : « est-ce vraiment la Nouvelle-Zélande ? »⁴⁰ Cette impression de dérive brutale semble en effet saper les postulats au fondement de la vie sociale néo-zélandaise. Il est possible, si l’on souhaite rendre compte de cette impression de réalité dissoute, d’utiliser la triade lacanienne « Imaginaire – Réel – Symbolique ».⁴¹

Le regard utopiste de cet Eden où Maori et *Pakeha* ne forment qu’un tout appartient à l’ordre imaginaire. « *He iwi tahi tatou* » : « nous ne sommes qu’un peuple » déclara le capitaine Hobson une fois le traité de Waitangi signé. L’historien Michael King souligne que la complémentarité entre « le traité le plus juste jamais passé entre les Européens et les indigènes » qualifiés de « plus belle race au monde », fut bien souvent claironnée dès que possible, que ce soit par les politiciens ou les manuels scolaires. Le manuel scolaire *Our Nation’s Story* vantait les mérites du traité alors que le Ministre des Affaires Indigènes de 1912 à 1921, William Herries, fut à l’initiative de l’expression *finest coloured race in the World*.⁴² Au niveau symbolique, le traité confère un sens commun, un point d’identification stable pour chaque sujet.

Le symbolique chez Lacan opère comme le langage. Il s’agit de construire une chaîne signifiante afin de rendre la réalité intelligible mais en procédant de la sorte, le Symbolique coproduit notre perception de la réalité. Une légère digression permet de mieux cerner le concept. L’anthropologue américain Marshall Sahlins propose en effet une très bonne illustration du Symbolique en citant Karl Marx et l’exemple de l’or. Pour Marx, la valeur du métal ne s’explique pas directement par sa composition chimique mais

³⁹ « *Is this really New Zealand ?* ». « Torn-off patch may be behind violence », *The Evening Post*, 10 octobre 1980, Gangs 1979-1981, National Archives, Wellington.

⁴⁰ « Truth Says Now Let’s Arm the Police », *New Zealand Truth*, 9 octobre 81, Gangs 1979-1981, National Archives, Wellington.

⁴¹ Nous conserverons les majuscules comme Lacan le faisait pour bien marquer la différence entre le sens accordé par le psychanalyste à ces termes et leur sens traditionnel.

⁴² King, Michael, *The Penguin History of New Zealand*, imprimé en Australie, 2003, p.471.

bien par la valeur symbolique qu'un jeu de croyances et de présuppositions mutuelles lui confère. Ainsi, la valeur « subjective » apposée à l'or rend compte de ces propriétés « objectives » et ne se contente pas d'expliquer l'histoire mais en produit.⁴³ Il suffit d'évoquer l'épisode de la ruée vers l'or.

Pour rester dans le domaine anthropologique, nous conjuguerons à cela l'idée de production de société évoquée dans l'introduction. En psychanalyse, la réalité est structurée par la pratique symbolique des croyances intersubjectives, traditions, mœurs et idéologies tandis que le Réel correspond à une apparition traumatique. Le Réel chez Lacan se distingue en effet de la réalité. La terminologie peut prêter à confusion : une des caractéristiques fondamentales du Réel est qu'il semble irréel. Dès qu'il est perceptible, l'effet de réalité se perd (*cf.* « Est-ce vraiment la Nouvelle-Zélande ? »). Son éruption est produite par les limites du Symbolique. L'apparition des gangs violents est en quelque sorte « un morceau de Réel » car ils court-circuitent, en tant que pure apparition de violeurs, bagarreurs éméchés s'attaquant aussi bien à d'autres gangs qu'à la police, l'idéal d'harmonie biculturelle relatif à l'ordre Symbolique. Le Réel excède la dimension Symbolique, d'où son aspect incroyable, improbable. Comme le dit Lacan, « au fur et à mesure que l'on s'approche du Réel, la réalité se désintègre ». Cela ne veut pas dire que la ville de Wellington se désagrège *ipso facto* ; ce serait absurde. Par contre, les gangs constituent un excès sur les présupposés sociaux qu'étaient la société sans classe (ou sinon de rapports sociaux pacifiés car la classe ouvrière n'aspirait pas tant à renverser le capitalisme qu'à intégrer la classe moyenne), ou encore les relations de bon voisinage entre Européens et Maori. Avec l'émergence des gangs, ces représentations nationales ont été quelque peu secouées. Un lacanien dira alors que ce qui est forclos dans le Symbolique revient dans le Réel. Le Réel crée à son tour une brèche ouvrant l'espace à une nouvelle symbolisation ou à un nouveau mode de représentation de la réalité.

Les comptes-rendus très détaillés sur l'exode rural des Maori ne manquent pas, mais Richard Hill, historien, expose le plus clairement comment le contrat social a dû être redéfini avec leur arrivée massive dans les villes : « Les politiciens à Wellington ne pouvaient plus voir les Maori comme une série de tribus cachées dans l'arrière-pays qu'il

⁴³ Sahlins, Marshall, *Culture in Practice, Selected Essays*, New York, 2000, p.484.

fallait caresser dans le sens du poil de temps à autre ».⁴⁴ On pourrait parler de mise à jour des failles du Symbolique. Il faut dès lors agencer de nouveau les coordonnées sociales. On trouvait déjà cette idée chez Jean-Jacques Rousseau qui écrivait : « Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions. »⁴⁵

Comme tous les anglophones, les Néo-Zélandais désignent l'exode rural des Maori sous l'expression *urban drift* – qui se traduit littéralement par « dérive urbaine ». Ainsi, l'idée d'éloignement d'un point d'origine est nettement exprimée. Cette distance s'explique en partie par ce travail de redéfinition des présupposés organisant la vie sociale (que nous appellerons désormais le socio-symbolique). L'émergence de gangs violents, qui est toute une autre question bien que liée à cette idée de dérive, les bousculera en malmenant le paradigme actuel. Le philosophe Jean Baudrillard présente ses perspectives théoriques sur ce point.

C'est parce que nous vivons de l'idée traditionnelle de la pratique du bien être comme activité *rationnelle* que la violence éruptive, insaisissable, des bandes de jeunes de Stockholm, des désordres de Montréal, des meurtriers de Los Angeles nous apparaît comme une manifestation inouïe, incompréhensible, contradictoire, semble-t-il avec le progrès social et l'abondance.⁴⁶

Une telle irruption est vécue comme un traumatisme contingent, une intrusion malencontreuse, mais lorsque l'acte se répète, il se retrouve intégré dans l'ordre symbolique en étant perçu comme une nécessité historique. Il devient dès lors possible de comprendre, de produire du sens et de théoriser. Défendre les causes historico-sociales qui ont entraîné le phénomène comme les rejeter en bloc en les considérant comme des excuses, remonter aux sources précoloniales ou les considérer comme un fantasme sont autant de moyens pour continuer à produire du sens. « On n'arrête pas la chaîne signifiante » aimait répéter Lacan, d'où cette hyperactivité analytique dans la presse néo-zélandaise de la fin des années 1970 et du début des années 1980. Journalistes comme universitaires propo-

⁴⁴ Hill, Richard S., *op.cit.*, 2009, p.15.

⁴⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social, ou principes du droit politique*, Paris, 1974, p.33.

⁴⁶ Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, Paris, 1970, pp.279-280

saient ou défendaient leurs points de vue. En d'autres termes, après l'imposition brutale du Réel des gangs viendra donc le temps de replacer cet écart dans une texture signifiante. Un lecteur du *Dominion* (qui deviendra plus tard *The Dominion Post* en fusionnant avec *The Evening Post*) écrira au journal en 1980 :

Monsieur, je pense qu'il est assez déplorable que la réponse du ministre de la Police et des Affaires Maori soit « d'éradiquer » les gangs agressifs. Aucune question concernant les raisons de leurs existences ; aucune idée de changement ; aucune proposition de modification de notre système éducatif pour prévenir l'émergence de gangs ; il est aussi hors de question de regarder la vie du point de vue du membre de gang et de voir la police comme le gang qui reçoit le soutien de l'État, et qui, en fonction des circonstances, se livrera à des actes violents au nom de la justice.⁴⁷

Les propos de ce Wellingtonien nommé RD Coyle annoncent la transposition de ce qui était vécu comme une limite extérieure (le corps étranger) à une limite intérieure (les failles du socio-symbolique) en montrant du doigt la seule différence entre les gangs et la police, c'est-à-dire ce que Max Weber appelait le monopole de la violence légitime. Cette nécessité de rendre intelligible l'impensable convia chaque personne capable de contribuer à l'édifice du sens, à produire un élément de réponse et à apporter ainsi sa pierre à l'édifice théorique, que l'on soit *Pakeha*, Maori, policier, historien, journaliste, *kaumatua*, membre de gang, victime ou coupable.

Lorsqu'un élément fait vaciller l'effet de réalité, une nouvelle symbolisation s'impose, ce qui peut permettre d'expliquer la relégation immédiate des gangs au statut de corps étranger à l'édifice social dans un premier temps mais aussi sa symbolisation dans un deuxième. Nous entendons symbolisation comme déploiement des outils offerts par la sociologie, l'histoire, l'économie, la psychologie ou encore les acquis de l'expérience. Une fois l'apparition traumatique rendue intelligible, il est possible de persévérer dans la même logique d'exclusion ou au contraire d'inclure radicalement cette

⁴⁷ « Sir, - I think it's quite deplorable that the answer the Minister of Police and Maori Affairs has to aggressive gangs is to "wipe them." No question of finding out why gangs exist; no question of altering our education system to prevent the emergence of gangs; no question of looking at life from the gang member's point of view and seeing the police force itself as a gang that has state support, and which, when the occasion demands, can indulge in violence in the name of justice ». « Deplorable solution », *The Dominion*, 7 novembre 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

composante dans l'ordre socio-symbolique, quitte à opérer un renversement dialectique. Ainsi, la métaphore du corps étranger emprunte un double-sens. Il ne s'agit plus seulement du gang maori comme corps extérieur dans la ville, mais du gang en tant qu'expression de la ville comme univers étranger pour le Maori. En dégageant ses conditions sociales d'émergence, le gang ne s'explique plus simplement par son contexte sociohistorique mais il offre un support pour appréhender les difficultés liées à l'exode rural, les frustrations d'une génération qui n'avait pas de point d'identification stable, parlait anglais avec l'accent maori sans maîtriser la langue de leurs parents et rejetait en bloc l'autorité des institutions qu'elle vivait comme une injustice.

Il existe en science physique le concept de parallaxe (nous empruntons l'idée à Slavoj Žižek dans *La Parallaxe*, 2008). Il désigne l'incidence du changement de point de vue de l'observateur sur l'objet fixé. Quand l'observateur se déplace, l'objet semble également bouger, si bien que l'objet lui-même n'est pas directement affecté dans sa nature même ; seule sa perception change. Ainsi, quand la première réaction de condamnation est dépassée et que la machine à analyser est actionnée, la perception des objets « gang maori » et « milieu urbain » change. Une nouvelle inscription dans l'ordre du sens (le Symbolique) apparaît alors : si la prolifération des gangs maori est posée comme un excédent inassimilable à la ville des *Pakeha*, c'est que cette dernière ne peut convenir, telle quelle, à une tranche grandissante de la population maori.

Lorsqu'en 1979, le Ministre des Affaires maori Ben Couch fit des gangs la « plus grande épreuve que nous, les Maori, n'avons jamais eu à affronter », ⁴⁸ il témoigna du passage d'un problème vécu autrefois comme une contingence improbable à une nécessité de l'historique. Les gangs ne pouvaient plus être vus comme un simple phénomène marginal, en gagnant de l'ampleur, il devenait impératif de l'intégrer à l'espace social pour traiter la question. Le grand mérite de Couch fut de reconnaître que faire des gangs une affaire néo-zélandaise affectant les Maori – même si les influences provenaient de l'étranger – à une époque où de nombreux *kaumatua* étaient encore réticents à l'idée de lire les gangs comme une expression de leur *maoritanga*, ou « maoritude ». Les anciens craignaient en effet que les crimes commis par les gangs, tout comme les délits du Maori urbain isolé, viennent entacher les concepts culturels clés, comme par exemple le principe

⁴⁸ «...the biggest challenge, we Maoris, have ever had to face ». « Time running out for gangs, Couch predicts », *IA*, 8 novembre 1980. Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

de réciprocité nommé « *utu* » qui se rattache plus à la loi du don et du contre-don qu'aux représailles féroces, ce que nous verrons plus amplement par la suite. Toujours est-il que les possibilités de raisonnement par analogie allaient alors se profiler car la violence de ces groupes rappelait le bellicisme des tribus maori. Avec la poussée, au même moment, des revendications identitaires et culturelles de la « Renaissance maori », la présence des gangs allaient être intégrée, à tort ou à raison, à ce mouvement de contestation.

1.1.3. Le guerrier... et son dû

La contreculture et les mouvements socioculturels ne sont en rien l'apanage de New York et San Francisco. La Nouvelle-Zélande a aussi connu sa vague d'agitation politique dans les années 1970 lors de ce qui fut appelé la Renaissance maori (*Maori Renaissance* en anglais). Wellington étant la capitale du pays, de nombreuses luttes y convergèrent. Des rassemblements se faisaient devant le parlement. La restitution des terres spoliées sous la colonisation était au cœur des débats mais le mouvement était animé par la volonté des activistes maori de s'autodéterminer et de perpétuer leurs traditions. *Black is beautiful* devenait *brown is beautiful*. Des universitaires comme Pat Hohepa se mettaient à dénoncer le Traité de Waitangi comme une « farce » ou une « trahison » car la protection des Maori à laquelle s'étaient engagés les Britanniques fut très vite occultée par les impératifs économiques. Un problème de traduction fut également à l'origine de bien des préjudices causés aux Maori. Le principe d'autodétermination du peuple maori (*tino rangatiratanga*) fut bien ratifié dans le Traité de Waitangi, sauf que le terme ne désignait que l'usufruit des territoires tribaux dans sa version anglaise. Erreur involontaire ou manipulation, toujours est-il que depuis 1971,⁴⁹ les activistes pro-maori appelaient à la désobéissance civile tous les 6 février, jour de la fête nationale et date anniversaire de la signature du traité (comme cette photographie l'illustre) :

⁴⁹ Les premières protestations organisées furent d'abord à l'initiative plus ou moins isolée de *Nga Tamatoa*, que nous présenterons à la page suivante, avant que la mobilisation ne devienne plus substantielle dès 1974.



«Anti-Racism and Treaty of Waitangi Activism », < <http://www.teara.govt.nz/en/anti-racism-and-treaty-of-waitangi-activism/4/5> >.

Le mouvement était également une réaction face au *Hunn Report* de 1961. Jack Hunn, alors Secrétaire d'État aux Affaires maori, avançait que seule l'assimilation de la population indigène assurerait sa survie. Hunn voulait avant tout éviter le modèle ségrégationniste sud-africain. Divers groupements identitaires maori et pan-polynésiens allaient prendre de l'ampleur et monter en puissance dix ans plus tard. Le groupuscule *Nga Tamatoa* (« les jeunes guerriers ») donna le ton. Fondé en 1970 au cours de la *Young Maori Leaders' Conference*, *Nga Tamatoa* attirait aussi bien les intellectuels à tendance marxisante tels que Ranginui Walker que les jeunes Maori décidés à prendre en main leur destin – le but étant de réhabiliter la tradition et de combattre les discriminations.

Ce groupuscule était assez proche idéologiquement des *Polynesian Panthers* d'Auckland qui se considéraient eux-mêmes comme « un gang qui n'était pas un gang ».⁵⁰ En 1979, le membre du parti travailliste Matiu Rata décida de suivre l'impulsion donnée par les jeunes guerriers et la renaissance maori en fondant *Mana Motuhake*. Le nom du parti signifie « l'autorité de l'indépendance ». Rata était convaincu que la véritable instauration de l'égalité entre *Pakeha* et *Maori* entre passait par un parti identitaire. L'ancien travailliste lut l'émergence des gangs maori comme « une crise ur-

⁵⁰ « ... a gang that wasn't a gang ». Anae Melani; Iufi, Lautofa and Burgowe, Leiliani, *Polynesian Panther, The Crucible Years 1971-74*, Auckland, 2006, p.63.

baine généralisée que les peuples maori et insulaires affrontaient ».⁵¹ Comme la photographie ci-dessous l'atteste, Rata recontra même les gangs pour les convaincre du bien fondé de sa position.



« Story: Biculturalism – Political leader Matiu Rata », *Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand*, < <http://www.teara.govt.nz/en/biculturalism/1/4> >.

À l'aube des années 1970, l'opinion publique considérait encore le gang comme un trait fort agaçant mais éphémère.⁵² De nombreux politiciens se refusaient à reconnaître leur existence. Le criminologue Cameron Hazlehurst parlera même de « déni ». La forte hausse du nombre d'adhérents et les revendications culturelles de la Renaissance maori allaient renverser la tendance. Ainsi les gangs attirèrent de plus en plus l'attention. La difficulté reste ici de faire honneur aux observations de Couch et de Rata en prenant les précautions nécessaires pour éviter de tomber dans le travers de l'essentialisation identitaire et de ne pas encourager une relecture criminelle de la culture maori (craintes exprimées par les *kaumatua*).

Un article du *Dominion* intitulé « *Beyond Maori Phenomenon* » de 1979 présente les gangs comme une « aberration de la renaissance culturelle » et « l'excroissance d'un

⁵¹ « a general urban crisis with Māori and Island people face ». Hazlehurst, Kayleen and Hazlehurst, Cameron, *Gangs and Youth Subcultures, International Explorations*, New Brunswick (États-Unis) & Londres, 1998, p.11.

⁵² Cf. Dennehy, Glennis & Newbold, Greg, *op.cit.*, 2001, p.167.

mouvement de renaissance » manipulée par les avant-gardes maori.⁵³ Le dénominateur commun entre les mouvements pan-Maori et l'émergence traumatisante des gangs est qu'ils malmenèrent l'idéal d'assimilation prôné par le *Hunn Report*. Le journaliste oublie cependant l'opération d'imitation des gangs européens qui a donné naissance à la forme du gang « patché » que l'on connaît depuis quatre décennies.

Le psychologue, A.E. Manning, s'intéressa le premier à ces gangs de *Pakeha* qui s'appelaient les *Bodgies* et les *Widgies*. Dès 1958, Manning observa et interrogea des *Bodgies* afin d'expliciter ce qui passait pour incompréhensible. Certes, Manning pathologisait encore ces informateurs en évoquant leur « psychologie anormale » mais il fut le premier chercheur néo-zélandais à reconnaître que l'intelligence des membres de gang n'était pas inférieure à celle d'individus libres de toute affiliation.⁵⁴ Manning renvoyait également au contexte historique en rappelant que l'épée de Damoclès nucléaire favorisait l'hédonisme : les horreurs de la seconde guerre mondiale et la menace atomique avaient ébranlé ce qu'il nommait « les vérités éternelles » anciennes pour céder le terrain à un goût prononcé pour la recherche de plaisirs.

La quête de poussées d'adrénaline ressort comme la donnée invariable galvanisant les bandes d'adolescents du monde entier. Ouvrons une brève parenthèse pour évoquer le constat dressé par les criminologues australiens Rob White et Ron Mason. Bien que ces derniers s'intéressent aux gangs contemporains en Australie, ils relèvent un point commun quel que soit le pays ou l'époque : « Se battre est amusant ; et les gangs offrent la possibilité de connaître des sensations fortes bien plus intenses que la norme ».⁵⁵ Rendre un phénomène intelligible, c'est l'inscrire dans l'espace socio-symbolique. Une normalisation en découle et il devient dès lors possible d'établir des parallèles historiques, ou de

⁵³ « *The gangs in fact are an aberration of a cultural renaissance and may be dangerous to it. They are the raw excrescences of a movement in revolt against what are now grudgingly judged to be the failed, officially charted attempts to fashion harmony between the races. [...] The gangs are an ugly outcrop of the kind of dissatisfaction manifest among a highly articulate Vanguard of Maori nationalist opinion which wants to see society changed in quite far reaching ways* ». « Beyond Maori phenomenon », *The Dominion*, 18 avril 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

⁵⁴ Pour ce faire, le psychologue soumit ces informateurs à des tests de QI. Voir Manning, A.E., *The Bodgie, A study in Psychological Abnormality*, Wellington, 1958, p.8.

⁵⁵ « *Fighting is fun; and gangs provide an avenue to increase the thrill factor beyond the norm* ». White, Rob & Mason, Ron, « Youth Gangs and Youth Violence. Charting the Key Dimensions », *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, édité par Paul Mazerolle, *The University of Queensland*, vol.39, number 1, avril 2006.

dégager des traits que le membre de gang et l'homme ordinaire partagent. Les adolescents pensent à s'amuser ; il est donc tout à fait logique que des gangs se forment. L'hédonisme n'est cependant pas la seule propriété du gang. Il faut encore rendre compte des crimes et de la violence.

Comme Harry Tam, Colin Bell, journaliste au *Dominion* de Wellington, remonte jusqu'au passé colonial dans son article sur la brutalité des gangs: « Au début, la Nouvelle-Zélande, comme tout pays de pionniers, était un endroit brutal où la justice sommaire marquait la vie quotidienne ».⁵⁶ Grâce à l'analyse, la violence des gangs peut être réinscrite dans un cadre historique. Leurs crimes peuvent également être relativisés vis-à-vis des fraudes fiscales et les détournements de fond des élites respectées en « cols blancs ». Greg Newbold normalise le crime en écrivant :

Il est cependant clair, en réalité, que les sommes volées par les criminels en cols blancs sont bien plus importantes que les crimes habituels contre la propriété. De plus, ces effets sont encore plus dramatiques. Un membre de gang peut montrer les dents lors d'un braquage et intimider ses victimes en les sommant de vider leurs poches. Le membre peu scrupuleux d'un club de gentlemen a bien plus de chance de sourire et de taper dans le dos de ses clients tout en manigançant pour les dépouiller de leurs maisons et de leurs commerces jusqu'à leur dernier centime.⁵⁷

Comme énoncé dans l'introduction, la difficulté de trouver une définition adéquate du gang ouvre l'espace aux interprétations les plus larges. Les rapprochements entre le gangster et le « bankster » se retrouvent fréquemment dans les textes de criminologie mais ne se font généralement pas sans réticence au sein de l'opinion commune. L'intellectuel maori Andrew Eruera Vercoe propose, dans le style incisif qui le caractérise, une explication :

⁵⁶ « *In the beginning, New Zealand, like all pioneering countries, was a raw place where rough justice was an everyday occurrence* ». Bell, Colin, « Violent Maoris, Islanders draw judicial broadside », *The Dominion*, May 31, 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

⁵⁷ « *But it is clear, in reality, the amount of money stolen by white collar criminals is much greater than that taken in traditional crimes against property. And its effects are many times more serious. A gang member committing a robbery might snarl and intimidate as he orders his victims to turn out their pockets. A felonious fellow of a gentleman's club is more likely to smile and slap his querries on the back, while he conspires to fleece them of their homes and business and very cent they own.* » Newbold, Greg, *Crime and Deviance*, Oxford, 1992, pp.39-40.

Il ne fait aucun doute que les effractions commises par les cols blancs foisonnent, mais [...] la corruption dans les secteurs bien-pensants de la communauté (vous savez, les gens éduqués) restent plus acceptables que les crimes du membre de *Black Power* au visage tatoué. Pourquoi ? Parce que la société considère le crime comme un phénomène directement lié aux circonstances socio-économiques et dans une mesure plus importante, l'ethnie.⁵⁸

Newbold et Vercoe omettent cependant de prendre en compte le caractère immédiat de la violence factuelle, jugée chaotique et irrationnelle, et ne prennent pas en compte l'aspect structural des violences « objectives », ce qui contribue largement à la reproduction de la lecture du gang qu'ils dénoncent (la violence étant réduite à une donnée personnelle). Vercoe souligne bien l'association instantanée des gangs à la classe ouvrière, élément que l'on retrouve aisément dans toutes les publications portant sur les premiers gangs de rue américains et bandes européennes. Les conditions d'émergence du gang néo-zélandais semblent similaires à la conjecture américaine : J.G. Green, chercheur pour le gouvernement, les relève très bien dans son rapport sur les gangs de Wellington de 1959 :

... familles désunies ou en proie aux disputes, faible niveau d'éducation, absentéisme, concentration de comportements propres aux gangs dans certaines zones, ainsi que les origines ouvrières de nombreux membres de gang.⁵⁹

Il est nécessaire d'effectuer ce retour en arrière pour rendre compte des différences de traitement entre le gang *pakeha* et le gang maori. David P. Ausubel, psychologue et sociologue américain a étudié les phénomènes de bandes et de délinquance en Nouvelle-Zélande à travers une approche comparatiste. Il reconnaît dans son ouvrage *The*

⁵⁸ « *There is no doubt that acts of white collar impropriety are abundant, but the above example shows that corruption in the well-to-do sectors of the community (you know the educated people) are more palatable to society than are the crimes of a tattoo-faced Black Power member. Why? Because society views crime as a phenomenon directly associated with socio-economic circumstances to a large extent, race* ». Vercoe, Andrew Eruera, *Educating Jake, Pathways to Empowerment*, Auckland, 1998, pp. 22-23.

⁵⁹ « *...broken or disharmonious homes, poor educational attainment, truancy, the concentration of gang behavior in certain areas, and the lower class origins of many gang members* ». Green, J.G., « *Gang Misbehaviour in Wellington* », Wellington, 1959. Green constate que 43% des membres de gang de Wellington proviennent de familles désunies mais souligne surtout la nature européenne et ouvrière du gang de l'époque.

Fern and the Tiki, an American View of New Zealand: National Character, Social Attitudes and Race Relations (1960) l'existence d'un prolétariat citadin européen, mais considère les gangs comme une révolte à caractère paradoxal, étant donné la prévalence de l'agriculture dans l'économie nationale qui empêche la construction de grands centres urbains aliénants comme aux États-Unis. Bien que l'émergence de paradoxes puisse apporter de nouveaux éclairages sur l'analyse des gangs, Ausubel décide de résoudre cette contradiction apparente en attribuant les causes de cette désobéissance à une propension naturelle à la rébellion chez les adolescents de Nouvelle-Zélande. Il semble aussi négliger l'industrialisation du pays qui avait commencé au début du XIX^{ème} siècle pour adopter une cadence plus soutenue après la seconde guerre mondiale. Bien que l'agriculture domine l'économie, les manufactures affirmaient bel et bien leur présence autour des grands centres urbains. Lower Hutt est un bel exemple de cette tendance. Si le mouton est le grand symbole de la ruralité néo-zélandaise, il fallait bien des bouchers dans les abattoirs et les usines de congélation avant d'exporter la viande, notamment vers la Grande-Bretagne. Ce fut le cas de Porirua où de nombreux Maori affluèrent en quête de travail.

L'enquête d'Ausubel aborde justement la question de la délinquance chez les jeunes Maori séparément et la considère comme plus « excusable », pour reprendre ses termes. D'après lui, l'érosion du mode de vie traditionnel difficilement compatible avec une configuration urbaine entraîna une acclimatation difficile. Comme bien des Néo-Zélandais, Ausubel vit les comportements dits déviants chez les Maori comme isolés et temporaires, ce qui nous indique une fois de plus qu'avant l'émergence du gang « patché » maori, les crimes commis par les Maori et tous les facteurs pouvant l'expliquer, n'étaient pas encore tout à fait « racialisés ». Or, la grande conséquence théorique de la Renaissance maori fut d'indexer la contingence socio-historique au trait ethnoculturel. Ce « surplus ethnique », pour ainsi dire, sera alors posé comme le premier facteur capable de rendre compte des crimes et de l'existence du gang maori.

Moana Jackson, pourtant adepte de l'approche historiciste, utilise ce surplus dans ses comptes-rendus :

Les effractions à la loi des Maori ne peuvent être simplement vues en des termes économiques. La pauvreté des Maori s'explique par d'autres raisons que celles qui expliquent la pauvreté des *Pakeha*.⁶⁰

Ce type d'analyse, ou plutôt de synthèse entre le socio-économique et l'ethnique, porte une attention particulière aux gangs maori dont les altercations entre bandes rivales rappelleront par vague analogie le bellicisme attribué aux Maori précoloniaux.

En 1980, Peter Walden, président de l'association des *Maori Wardens*, aura beau déclarer que même s'il existait 10 000 membres de gang, ils se noieraient dans une masse de plus de 3 millions d'habitants et que les problèmes sociaux du Maori urbain que sont la violence et l'alcoolisme méritaient plus d'attention,⁶¹ le caractère ostentatoire des gangs maori adossé à ses origines ethniques suscitait les craintes les plus vives. Le gang fut effectivement interprété comme un certain retour du refoulé par l'activiste et intellectuel maori Ranginui Walker. « Ces figures de Méduse qui semblaient un instant s'absenter de notre vie quotidienne, sont revenues « dans le [R]éel » dirait Lacan ». ⁶² Cette formule de François Laruelle résume très clairement la procédure de choc « symbolisé » (c'est-à-dire inclus dans le domaine du sens) qu'a entraîné la venue des gangs maori. Walker ira jusqu'à écrire que « le membre de gang portant un patch est l'incarnation cauchemardesque des pires craintes de la Nouvelle-Zélande *pakeha* ». ⁶³ Cette formule, malgré son ton hyperbolique, présente toutefois l'avantage de montrer à quel point l'apparition des gangs relève du Réel. Walker poursuit :

Le premier gang à attirer l'attention, en 1970, fut les *Stormtroopers* [Auckland] avec leurs longs cheveux, leur uniforme en jean, leur patch dans le dos et leurs croix gammées qui symbolisaient leur aliénation de la société conventionnelle. Par

⁶⁰ « *Maori offending cannot be viewed in purely economic terms. The reasons why Maori people are poor are different to the reasons why some Pakeha are poor* ». Project Waitangi, *A Summary Produced by Project Waitangi of Moana Jackson's Report – The Maori and the Criminal Justice System, He Whaipaanga Hou, a New Perspective*, Wellington, 1988, p.9.

⁶¹ « Social ills big, gang minor: warden leader », *The Evening Post*, 1^{er} novembre 1980, Gangs 1979-1980, National Archives, Wellington.

⁶² Laruelle, François, *L'ultime honneur des intellectuels, entretiens menés par Philippe Petit*, Paris, 2003, p.40.

⁶³ « *The patch-wearing gang member is the nightmare incarnation of the Pakeha New Zealander's worst fears* ». Walker, Ranginui, *Ka Kawhai Tonu Matou, Struggle Without End*, Auckland, 2004, p.222.

la suite, d'autres gangs tels que *Black Power*, *Headhunters* et *Mongrel Mob* se firent remarquer par leurs attaques entre frères et leurs batailles territoriales. Personne ne s'en inquiéta trop tant que ces agressions ne regardaient que les gangs. Mais la pensée qu'un gang puisse envahir les murs sacrés de l'université était intolérable [...]⁶⁴

Ranginui Walker se réfère ici à l'épisode du *haka* parodié. Les étudiants de l'école d'ingénieurs d'Auckland avaient la tradition de se retrouver chaque année avant la remise des diplômes pour tourner en dérision le *haka*, ce qui présentait une occasion de s'amuser. Affublés d'accoutrements ridicules et parfois de dessins obscènes sur le visage en guise de *moko*, l'évènement était censé égayer la fin du cursus universitaire. D'après les étudiants, il n'était pas question d'offenser qui que ce soit. Des étudiants maori leur avaient pourtant fait part du caractère irrespectueux de ce rite. Ainsi, ce qui était interprété comme une véritable insulte proférée aux nobles tatouages tribaux et à toute la tradition culturelle maori entraîna une réaction plus que virulente en mai 1979. Un comité de défense baptisé *He Taua* (« l'armée ») s'empara de barres de fer, de battes de baseball et de chaînes avant de faire irruption sur le campus pour arracher les déguisements des étudiants. Certains furent passés à tabac. Comme si seuls les gangs étaient capables d'actes violents, le groupe fut immédiatement assimilé à un gang de rue. En effet, les victimes et témoins déclarèrent qu'il était impossible d'identifier le groupe à son patch, bien que celui-ci n'en porte pas, du moins lors des faits.⁶⁵ Le quotidien *The Auckland Star* déclarera tenir de source sûre que le comité était composé de divers groupuscules pro-maori et de membres de *Black Power*. Le journal *The New Zealand Herald* confirmera l'amalgame le 3 mai en faisant de l'opération « le premier incident où la violence des gangs fut perpétrée envers le public ».⁶⁶ L'inquiétude face à la violence des gangs en fut intensifiée. Elle ne pouvait plus être vue comme le fait de bagarres isolées entre bandes rivales mais constituait désormais une menace potentielle pour chaque Néo-Zélandais.

⁶⁴ « The first gang to come to notice, in 1970, was the Stormtroopers, with their long hair, denim uniforms, back-patches and swastika emblems, which symbolised their alienation from mainstream society. Thereafter other gangs such as Black Power, Headhunters and Mongrel Mob gained publicity as they engaged in fraternal gang raids and battles over territory. As long as their aggression was among themselves, no one was too fussed. But the thought of gang invading the hallowed cloisters of the university was intolerable ». *Ibid.*, p.222.

⁶⁵ Voir Hazlehurst, Kayleen, M., *Racial Conflict in New Zealand – The Haka party incident and its aftermath*, Canberra; 1979-1980, pp.7-8.

⁶⁶ *Ibid.*, pp.8-9.

Une autre interprétation hâtive, cette fois-ci de Ben Couch suscita la panique lorsque le ministre exprima ses craintes quant aux « intellectuels socialistes » tentant de manipuler les gangs.⁶⁷ Certains membres se seraient même rendus à Cuba pour mieux préparer leurs activités subversives. « Ils parlent de faire la révolution » déclara-t-il à ce sujet.⁶⁸ Un affilié à *Black Power* lui répondra : « C'est où Cuba et qu'est-ce qu'on irait foutre là-bas ? »⁶⁹ Il s'avéra que seul un groupe de militantes socialistes maori avait assisté à des conférences données sur l'île. Cette confusion posa plus que jamais la question du rapport entre le gang maori et la figure du bandit social. Le mythe n'a certes jamais atteint les mêmes proportions qu'en Australie avec ses *larrikins* irrévérencieux défiant l'autorité. Toujours est-il qu'après l'incident du *haka* parodié et l'épisode cubain, ce qui n'avait été jusqu'alors majoritairement lu que comme des méfaits s'inscrivait désormais sur un fond de revendications politiques et identitaires. Il devenait difficile de distinguer *Nga Tama-toa* des gangs maori.

L'universitaire et politicien Pita Sharples – actuel leader du parti maori – déclarera la même année qu'en intégrant des gangs, les jeunes Maori faisaient « quelque chose de très maori »,⁷⁰ ce qui n'implique pas pour autant que les affrontements entre camps ennemis furent reçus comme un ensemble de doléances par l'intégralité de la population. Nous citerons l'exemple des membres des *Blacks* qui se trompèrent sur l'identité d'un jeune Wellingtonien en le confondant avec un rival et le rouèrent de coups avant de le poignarder. Nul ne vit dans cette agression l'expression d'un engagement politique. Aucun autre motif que la violence subjective irrationnelle n'était recevable et, outrée, la mère de la victime prôna même le fouettage public des gangsters.⁷¹ Les gangs suscitèrent tellement l'indignation que des mesures rétrogrades (comme par exemple la déportation sur une autre île, comme nous allons le voir) furent envisagées.

Des mains furent aussi tendues. Le Ministre des Affaires maori Ben Couch reconnut publiquement que la crainte d'une éventuelle récupération politique fut l'un des fac-

⁶⁷ « Dead man gave Couch facts », *The Dominion*, 18 octobre 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

⁶⁸ « They are talking revolution ». « Influence of Cubans on Maori gangs worrying Minister », *The Evening Post*, 17 Octobre 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

⁶⁹ « Where the hell is Cuba and why should we want to go there? ». Kelsey, Jane, & Young, Warren, *The Gangs: Moral Panic as Social Control*, Wellington, 1982, p.125.

⁷⁰ « ...a very Maori thing ». Mc Millan, Neale, « Defusing the Gangs », *The Otago Daily Times*, 8 octobre 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

⁷¹ « Black Power Stab, Beat Young Man », *The Evening Post*, 10 octobre 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

teurs décisifs (avec la volonté de calmer les tensions entre bandes rivales) lorsqu'il convia les leaders de gang de l'Île du Nord au parlement pour une table-ronde. Il va sans dire que l'initiative de Couch fit polémique. Non seulement le contribuable fut outré d'avoir financé le transport de chefs de gangs mais Couch fut accusé de convertir un problème maori en un problème politique. Dan Waretini, représentant de la tribu Arawa (Bay of Plenty), déclarera que le Ministre aurait mieux fait de se renseigner sur le protocole maori avant de contacter les gangs car d'après lui: «personne n'aurait osé briser le *tapu* d'un *marae* ». ⁷² Waretini faisait référence aux membres qui s'étaient permis de quitter le parlement en pleine réunion pour exprimer leur mécontentement face au ton paternaliste de Couch. Dans quelles mesures la réception de membres de gang maori au parlement aurait-elle été une erreur ? Il est tout à fait frappant qu'au nom de la culture maori, Waretini ait exclu la possibilité de traiter le problème des gangs sur le terrain politique commun aux *Maori* et au *Pakeha* qu'est le parlement en considérant que la seule place de ces groupes est au *marae*. Comment expliquer cette réappropriation du corps étranger en farouche gardien de la culture maori ?

Waretini est convaincu que les gangs maori n'ont « aucun respect pour la tradition *pakeha* ». Que faut-il alors penser des gangs tels que *Mongrel Mob* pour qui la culture maori importait peu ? Bruno Tuhoe Isaac, ancien membre, écrit dans son autobiographie :

Être Maori ne voulait rien dire pour nous même si la majorité d'entre nous l'était ; la seule culture qui valait quelque chose pour nous était la culture de *Mongrel Mob*. Le patch remplaçait toute dimension ethnique ou culturelle. On ne parlait jamais le *reo* (la langue maori) ou ne faisait pas de *hongi* (salutations en appuyant son nez contre un autre) dans l'enceinte du quartier général. Tous ces « trucs de Maori » devaient rester au *marae* ou là où ils avaient leur place. ⁷³

⁷² « ...nobody would have broken the tapu of walking off the marae ». « Maori critical of gangs move », *The Auckland Star*, 22 août 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington. Est « *tapu* » tout ce qui est sacré et prohibé.

⁷³ « *Being Maori meant nothing to us even though the majority were Maori; the only culture worth to us was Mob culture. The patch replaced all ethnic or cultural dimensions. You never spoke the reo (Maori language), or performed a hongi (greeting by pressing noses) within the confines of the gang pad in my time. All that "Maori stuff" was to be left on the marae or wherever it was normally lived out* ». Tuhoe, 'Bruno', Isaac, & Haami, Bradford, *True Red, The Life of an Ex-Mongrel Mob Gang Leader*, , Pukekohe, Nouvelle-Zélande, 2007, pp.7-8.

Il va de soi que balayer le problème d'un revers de main en le transformant en exception confirmant la règle ne suffit pas à le rendre intelligible. L'explication est simple pour Denis O'Reilly : « Les gangs sont une contreculture, ils ne veulent pas d'une société soumise à la discipline, du coup, les gens ont par définition cette peur du gang maori venu réclamer son dû ». ⁷⁴ O'Reilly fait du gang un réparateur de tort. Cela dit, que revient-il de droit au gang ? Les poussées libertaires suffisent-elles à résoudre l'équation ? Nous proposons de remonter à la genèse des *Mongrels*, des *Blacks*, et de leurs rivaux, pour mieux déterminer les facteurs susceptibles d'expliquer le rejet, du moins apparent, des ordres socioculturels maori et européens.

⁷⁴ « Gangs are a counter-culture, they don't want to live in highly regimented societies, and so, by definition, people have got this fear about the Maori gang calling for the rent of something ». Payne, Bill, Quinn, Peter (photographies) *Staunch, Inside New Zealand's gangs*, Auckland, 1997, p.124.

1.2. À la recherche du point-source

1.2.1. Le gang dans l'histoire

L'exode rural des Maori est sans aucun doute le paramètre déterminant à prendre en compte lorsqu'il est question de retracer la genèse du gang. À cela s'ajoute un nœud de facteurs contingents, dont la jeunesse de la population maori, donnée constante depuis l'après-guerre. Le taux de natalité en 1955 était de 46,6 Maori pour 1000 nouveaux nés contre 26 chez les *Pakeha*.⁷⁵ La population urbaine était donc relativement jeune. La donne n'avait guère changé en 1988 : 63% de la population maori avait moins de 25 ans.⁷⁶ D'après le recensement de 2006, l'âge moyen des Maori résidant dans la région de Wellington était 23,1 ans.⁷⁷ L'éducation des jeunes Maori urbains est une préoccupation sociale majeure depuis la prise de conscience de l'existence des gangs dits « patchés ».

Les premiers actes de délinquance isolés attirèrent seulement l'attention des aînés, inquiets que le prestige maori s'en retrouve souillé. Les *Bodgies* et *Widgies* monopolisaient alors l'attention. La délinquance juvénile maori était quant à elle assimilée à une phase de transition, ou lue en des termes psychologisants au détriment de l'analyse socio-économique. Le flux migratoire des campagnes à la ville n'en fut pas freiné. Les infractions à la loi furent d'abord traitées par ce qui fut surnommé des « tribunaux maori » (« *Maori courts* ») qui n'imposaient pas la présence d'avocats, d'un juge et de jurés. Les « tribunaux maori » faisaient plutôt l'objet d'une démarche pédagogique où il convenait de rappeler à l'ordre le fautif pour mieux l'orienter vers la légalité. Alors que les premiers délits perdirent leur aspect éphémère pour devenir des habitudes, les Maori répondaient toujours à la demande relative à l'industrialisation du pays et continuaient à affluer dans les villes pour fournir la force de travail nécessaire. Porirua avait ses abattoirs ; Lower Hutt proposait sa savonnerie et son usine de sodas et d'embouteillage.

⁷⁵ King, Michael, *Maori, a Photographic and Social History*, Auckland, 1983, 1996, p.261.

⁷⁶ *Projet Waitangi, op.cit.*, 1988, p. 12.

⁷⁷ « Quickstats about Wellington Region », *New Zealand Government*, 2006, < stats.gov.nz >.

Les gangs sont effectivement apparus dans un contexte économique keynésien où le gouvernement interventionniste s'engageait à assurer le plein emploi. Il va sans dire qu'un contrat d'embauche n'exclut en rien la production d'inégalités. En 1951, 33% des Maori travaillaient dans l'agriculture et 23% occupaient un poste dans les manufactures. 3,36% des salariés maori obtenaient un salaire annuel de 700£ ou plus, par opposition à 18,6% des travailleurs européens.⁷⁸ Cinq ans plus tard, 26,29% de la force de travail *pakeha* étaient employée dans le tertiaire, contre seulement 6,56% des Maori.⁷⁹ Le discours assimilationniste fut une nouvelle fois envisagé comme l'antidote adéquat. Le *Hunn Report* de 1961 déclarait que dans moins de deux générations, les Maori seraient « totalement intégrés ».⁸⁰ Il en allait de leur survie. Pour ce faire, la politique du *pepper pot* était préconisée. Elle consistait à intercaler les familles maori et européennes afin d'éviter toute ghettoïsation et accélérer l'intégration des nouveaux citoyens. Comme nous l'avons déjà mentionné, Hunn voulait avant tout écarter les éventuels risques de ségrégation et voyait dans le biculturalisme une division à surmonter.

Si le *Hunn Report* constitue un repère dans l'histoire des relations *Pakeha*-Maori, Jack Hunn n'a fait que publier des projets de longue date. Dès 1906, le leader maori Maui Pomare, qui employa toute son énergie dans la lutte pour améliorer le sort des Maori, affirmait : « Il n'y a pas d'autre choix que de devenir un *Pakeha* ».⁸¹ L'exode rural et son dérivé intégrationniste étaient encouragés par le gouvernement, comme le Conseil Maori qui exposait ses vues pour l'avenir dans son bulletin d'information :

Le vrai Maori du futur n'est pas celui qui habite une vieille baraque dans un *pa* [village] perdu ; ce n'est pas celui dont les enfants gambadent en guenilles et dont la femme lave son linge dans le jardin. Le vrai Maori est celui qui vit à deux pas et emprunte le même bus que vous ; son fils est le chef de la fanfare du coin ; sa fille a eu de meilleurs résultats scolaires que la vôtre l'année dernière. Voilà les Maoris que les *Pakehas* doivent apprendre à connaître. Ce sera le peuple qui mettra à l'épreuve les relations interraciales.⁸²

⁷⁸ King, Michael, *op.cit.*, 1983, 1996, p.261. La livre sterling était la devise utilisée jusqu'à ce que le *Decimal Currency Act* de 1964 annonce le passage au dollar néo-zélandais pour l'année 1967.

⁷⁹ King, Michael, *op.cit.*, 2003 p.476.

⁸⁰ *Hunn Report, op.cit., 1961*, p.14.

⁸¹ King, Michael, *op.cit.*, 1983, 1996, p.161.

⁸² « *The real Maori of the future is not one living in an old shanty in some remote pa; it is not the one whose children run around in ragged clothes and whose wife does the washing in the backyard. The real*

Il fallut atteindre la Renaissance maori des années 1970 pour que ce projet empreint de darwinisme social (puisqu'il s'agit d'imiter le plus fort dans une logique de survie) soit violemment critiqué. Le grand drame du rapport est qu'il avait l'avantage de proposer un projet commun, mais de manière unilatérale. Il s'inscrivait peut-être avant tout dans la veine rousseauiste du contrat social, sauf que le consentement des Maori était posé comme une nécessité naturelle et non un accord donné au préalable. Comme l'écrit le philosophe Alain Badiou : « le pacte originel est le résultat d'un « comportement unanime ». S'il y a des opposants, ils sont purement et simplement extérieurs au corps politique, ce sont « des étrangers parmi les citoyens » ». ⁸³

Les mouvements politiques des années 1970 dénoncèrent la pression insoutenable générée par le matraquage assidu de ce modèle astreignant. Les visées égalitaires formulées entraient en conflit avec les inégalités factuelles, à commencer par le problème du logement qui était apparu dès le premier flot migrateur. Il fut accueilli à titre temporaire dans des camps de travailleurs ou des auberges avant que les premières habitations ne soient bâties à la périphérie de Wellington ou que les travailleurs maori ne commencent à se concentrer dans les quartiers ouvriers de Lower Hutt ou de Newtown. Avec la construction de nouvelles résidences à bon marché, il était plus avantageux pour les propriétaires d'acheter une nouvelle demeure que de réparer leurs ancien domicile. De nombreuses familles maori vinrent s'installer dans des maisons vétustes rafistolées. La configuration géographique de la capitale, encaissée entre eaux et collines et occupée en partie par les bâtiments des différents ministères, posa également un problème majeur à leur hébergement et à la politique du « pot de poivre ».

Quelle que soit l'ethnie de leur voisin, les premiers migrants restaient généralement très attachés à leur milieu rural d'origine. Or les enfants furent très vite tiraillés entre le foyer rural évoqué avec affection par les parents et l'espace urbain imposé comme leur demeure à bâtir. La balance semblait pencher pour la deuxième option puisque dans les *pa* les aînés pestaient contre le peu d'intérêt qu'éprouvaient les jeunes

Maori is the one who lies down the road and goes to work on the same bus as you; whose son is the local bandleader; whose daughter beat your girl at school last year. These are the Maoris whom the Pakeha has to get to know, the people with whom race relations will be tested ». New Zealand Maori Council Newsletter in King, Michael, *op.cit.*, 1983, 1996, p.4. Pour plus de fidélité au texte d'origine, nous avons conservé le « s » à Maori.

⁸³ Badiou, Alain, *L'être et l'évènement*, Paris, 1988, pp.383-384.

pour la tradition maori qu'ils considéraient comme un protocole lourd et inutile entravant la bonne marche de leurs plaisirs.⁸⁴

La question du déplacement de la population indigène dans les villes était traitée sur un mode mécaniste puisqu'il était décrété qu'en habitant les villes, les Maori deviendraient automatiquement des « *Pakeha* à la peau brune » (*brown faced Pakeha*). Nulle autre relation de cause à effet ne semblait être envisagée. L'école devait jouer ce rôle clé d'agent niveleur des inégalités. Les milieux scolaires correspondaient à ce que Hunn appelait la « pépinière de l'intégration » (*the nursery of integration*). Cela dit, c'est la recherche de travail qui déclencha l'exode rural. Une éducation à l'européenne, même s'il était alors question de devenir *Pakeha*, passait au second plan.

Le psychologue James E. Ritchie a consacré une grande partie de ses recherches aux méthodes d'enseignement et aux pratiques pédagogiques maori. Traditionnellement, l'enfant maori était tenu d'explorer les alentours pour en tirer ses propres connaissances. Transposé dans un milieu urbain, ce terrain à explorer était déjà investi par les gangs européens, tandis que le discours du maître d'école, « sujet supposé savoir »⁸⁵ par excellence, passait pour superflu. Harry Tam se souvient : « J'ai grandi à Newtown. Les enfants disparaissaient du jour au lendemain à l'école ». ⁸⁶ Newtown a aujourd'hui la réputation d'un quartier cosmopolite. Lors de l'enfance du *Mobster*, le quartier était délabré et de nombreux habitants étaient maori. Tam indique par là que les jeunes habitants de Newtown désertaient complètement le milieu scolaire.

À l'échelle nationale, 76% des Maori avaient quitté le système scolaire sans le moindre diplôme reconnu en 1979.⁸⁷ Seuls des emplois mal rémunérés demandant peu de qualification se présentaient à eux, ce qui contribua à l'implantation de ce que Ranginui Walker appelle le « prolétariat marron » (*brown proletariat*) et Moana Jackson la « *racialisation* de la pauvreté » (*racialisation of poverty*). Soucieux d'un avenir plus confortable

⁸⁴ Voir Metge, Joan, *op.cit.*, 1964, pp.198-199.

⁸⁵ En psychanalyse, le concept de sujet supposé savoir correspond à un individu investi d'un mandat symbolique comme médecin, analyste ou professeur sensé transmettre la vérité aux autres sujets.

⁸⁶ « *I grew up in Newtown. People just disappeared at school* ». Interview du 3 novembre 2011. Le quartier de Newtown fut le quartier le plus défavorisé de la capitale. Il s'est par la suite embourgeoisé tout en conservant sa diversité culturelle.

⁸⁷ « Grim warning from lecturer », *The Christchurch Star*, 4 décembre 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington ».

et parfois titulaires de diplômes, les enfants d'ouvriers européens avaient déjà commencé à quitter Naenae, Petone et Tawa pour s'installer dans les quartiers résidentiels tels que Johnsonville. Il est vrai que certaines familles maori atteignirent également la classe moyenne. Elles étaient par contre fortement minoritaires car l'école n'a pu assurer la fonction qui lui était assignée. Il ne s'agit pas tant de l'échec de l'institution en soi que du naufrage de la foi inébranlable que lui avait accordé le *Hunn Report*. L'école ne pouvait donc plus être considérée comme le vecteur infailible assurant la mobilité socioéconomique.

Le sociologue américain Robert K. Merton – dont les théories sur les subcultures délinquantes continuent d'exercer une influence considérable en criminologie – explique que lorsque les moyens empêchent la fin, il convient de les réinventer. La tension entre réussite sociale et les chemins pour y parvenir débouchent parfois sur un rejet total des objectifs à atteindre et peuvent aussi produire l'effet inverse, à savoir une obsession d'y arriver se traduisant par le recours à des pratiques illégales. Mark déclare : « Tu peux gagner 1000 balles en dealant une heure. Certains préféreront bosser quarante heures, d'autres franchiront la ligne. »⁸⁸ La vente de drogue n'est qu'une image illustrant cette conception utilitariste de la délinquance. Aucun réseau de distribution organisé n'existait à l'époque. En revanche, le *Hunn Report* fait état des vagues de délinquance avec la comparution devant le tribunal de 4,75% des Maori de Wellington et celle beaucoup plus alarmante de 16% de la population maori d'Auckland. Aucune mention de l'apparition de gangs de rue n'est faite.

Dans son étude de cas sur Auckland, l'anthropologue Joan Metge constate par contre au début des années 1960 que les jeunes Maori qualifiaient volontiers leur cercle d'amis de « gang ». Le terme était alors dépourvu de toute connotation criminelle. Les origines tribales ou les liens familiaux comptaient peu. Des « gangs » se composaient, se décomposaient et se recomposaient en fonction des centres d'intérêts de l'individu et du groupe, qu'ils soient sportifs ou artistiques. Certains de ces groupes conservaient un attachement à la culture maori en faisant partie de clubs culturels. D'autres observateurs constataient l'influence grandissante du rock'n'roll. Les recettes des ventes de disques américains sont passées de 18 millions de dollars néo-zélandais entre 1931 et 1951 à 640

⁸⁸ « You can make 10 grands for dealing one hour. Some people would rather work 40 hours, others would cross the line ».

millions en 1961 pour atteindre les 1744 millions dix ans plus tard.⁸⁹ Des *waiata* (chants traditionnels) étaient alors entonnés sur ces nouveaux rythmes, ce qui distinguait les jeunes Maori des villes (qui s'approprièrent l'espace culturel *pakeha* et réinventèrent la tradition) de leurs parents. Des groupes festifs enthousiastes face à cette nouveauté musicale se retrouvaient. Ritchie remarque également à la même période qu'« il n'y [avait] pas de gangs au sens de groupe à structure permanente avec une hiérarchie, un statut et des rangs particuliers, un critère d'exclusivité ou le maintien d'un code spécial ».⁹⁰

D'après nos entretiens avec les premiers membres de *Black Power* et de *Mongrel Mob*, les gangs maori de Wellington semblent avoir débuté ainsi. On peut alors parler de phase pré-gang car les codes des deux rivaux n'étaient pas encore figés. *Black Power* revêtait encore la couleur rouge, et ce jusqu'à 1977. Sur les premiers patchs du gang se trouvait un poing noir encerclé d'une flamme rouge, couleur des *Mongrels*. Les membres des deux gangs partageaient même un appartement dans le quartier de Te Aro. La rivalité est apparue ultérieurement. Harry Tam raconte :

Mais où tu crois que j'ai rencontré Denis [O'Reilly] ? Les gens étaient dans un gang un soir, et dans un autre le lendemain. Avant on sortait ensemble, on buvait ensemble, on sortait avec les mêmes femmes.⁹¹

La version de Denis O'Reilly ne diffère pas. Les gangs qu'il a vu naître n'étaient apparemment que des groupes de jeunes qui cherchaient à s'amuser en buvant et en chantant ensemble. La violence existait déjà mais les bandes se heurtaient le plus souvent à des groupes de *skinheads*. O'Reilly est devenu *Black* après être intervenu dans une bagarre opposant des suprématistes blancs au gang maori sur le parking de la station service où il travaillait. Il se destinait alors à entrer dans les ordres et avait quitté son Île du Sud natale pour intégrer le séminaire de Wellington. Il constitue un cas unique dans l'histoire

⁸⁹ Harker, David, *One for the Money*, Hutchinson, 1980 in Newbold, Greg, *op.cit.*, 1992, p.100.

⁹⁰ « *There are no gangs in the sense of permanently structured group with leadership, status, and specialised ranks, or of the membership criteria, exclusiveness, or the maintenance of a special code* ». Ritchie, James E., *The Making of a Maori, A Case Study of a Changing Community*, Wellington, Auckland, 1963, p.187.

⁹¹ « *Where did you think I met Denis? People were in a gang one night and in another one the day after. We used to go out together, drink together, go out with the same women* ». Interview du 3 novembre 2011.

des gangs maori, et même mondiaux. Il y a effectivement de fortes chances pour qu'O'Reilly soit le seul membre de gang à souhaiter devenir prêtre avant d'obtenir son patch. Son récit biographique souligne dans une certaine mesure la contingence radicale qui caractérise le parcours du membre de gang maori ordinaire.

Bien que répertorié comme « gang ethnique », la camaraderie passait et passe toujours avant les origines ethnoculturelles. L'activiste maori Dun Mihaka, qui allait devenir célèbre pour avoir insulté le Prince Charles et la Princesse Diana en exhibant ses fesses (injure traditionnelle nommée *whakapoane*) lors de leur visite en Nouvelle-Zélande de 1983, avait demandé dix ans plus tôt à Denis Newport, alors leader de *Black Power*, d'exclure, en référence à O'Reilly, le « diable blanc qui siégeait parmi eux ». Mihaka s'était en effet imprégné de rhétorique panafricaine et ne pouvait comprendre pourquoi un groupe baptisé *Black Power* acceptait, sans se méfier, les Européens. Newport rétorqua qu'O'Reilly était de son côté, contrairement à Mihaka.⁹²

Les rapports amicaux formaient le nerf des premiers gangs maori de Wellington. Le crime et son potentiel lucratif n'organisaient pas la vie du groupe même si ses membres s'étaient parfois rencontrés dans des centres de redressement pour jeunes délinquants. Cette expérience contribua à resserrer les liens entre détenus juvéniles tout en exacerbant leur mépris pour l'ordre et l'autorité des villes. Les gangs furent identifiés à une famille de substitution – ce qu'O'Reilly appelle une « *whanau* par défaut »⁹³ – pour compenser la perte de l'autorité familiale traditionnelle.

Les délits des membres de gangs n'étaient pas commis au nom d'une organisation. Ils correspondaient plutôt à des actions spontanées dans une logique de chasse à l'ennui. Comparés à leurs futures activités, les motifs des premières poursuites engagées contre les affiliés à *Black Power* paraissent tout à fait dérisoires : coup d'épaule asséné au gérant d'un pub ou jet d'un « gobelet de milk-shake quasiment plein par l'entrée d'une

⁹² « In 1973 or thereabouts I remember an instance in Hopper St Newtown. We had just had a big street fight and were milling around. Dun Mihaka had arrived. He was just out of prison and was full of American Black Power rhetoric. He saw me and started going on about the "white devil in our midst" and so forth. I thought I was going to get smashed over. The BP (Black Power) leader of the day, Denis Newport, said "Hey Dun, he's with us, you're not" ». Anecdote obtenue dans Mullany, Mathew Jack, *op.cit.*, octobre 2010, p.52.

⁹³ « ...a default whanau » O'Reilly, Denis, « Looking After our Patch », septembre 2009, < <http://werewolf.co.nz/http://werewolf.co.nz/2009/09/looking-after-our-patch/> >.

épicerie ». ⁹⁴ Les troubles à l'ordre public constituaient les premiers chefs d'accusation des gangs maori de Wellington, au même titre que les vols, et plus particulièrement ceux de voitures. Ces appropriations illégales de véhicules n'étaient que temporaires. D'après les témoignages d'époque, seule l'envie de se rendre à telle fête ou tel évènement motivait le délit. Il ne s'agissait en rien d'un trafic organisé mais bel et bien d'actes irréflichés. La violence et les délits montèrent d'un cran lorsque la conjoncture économique vint contrarier la politique du plein emploi jusqu'alors en vigueur.

Deux événements affectèrent le paradigme socioéconomique en place au début des années 1970. Les économistes néo-zélandais ont surnommé l'interruption de la prospérité matérielle d'après-guerre « la fin du climat doré » (traduction littérale de *the end of the Golden Weather*). ⁹⁵ Jusqu'à l'entrée de la Grande Bretagne dans la Communauté Économique Européenne, les Néo-Zélandais chantaient encore *God Save the Queen* dans les salles de cinéma. Le traumatisme fut autant un coup porté à l'identité nationale, vécu comme un abandon, qu'un désastre socioéconomique car ce lien avait été consolidé par l'exportation de biens produits en Nouvelle-Zélande. L'Europe devenait le partenaire économique privilégié des Britanniques et la Nouvelle-Zélande perdait son marché le plus important. La classe ouvrière fut la plus vulnérable. Le choc pétrolier de 1973-1974 frappa le pays encore plus durement. Le prix du pétrole fut quadruplé. La plus-value de 161 millions de dollars réalisée de 1972 à 1973 se transforma en un déficit de 1390 millions en 1974. ⁹⁶ La mort prématurée du Premier Ministre travailliste Norman Kirk mêlée à l'insatisfaction due à la crise propulsa le parti *National* au pouvoir en 1975. Avec un taux d'inflation annuel de plus de 10% et une liste de chômeurs qui ne finissait de croître, il fallait restructurer l'économie. Or, un second choc pétrolier en 1979 compliqua la tâche et différa tout espoir de prompt rétablissement. ⁹⁷ Les 10 000 demandeurs d'emplois néo-zélandais de 1971 avaient dépassé la barre des 100 000 en 1986.

Le passage de l'économie néo-zélandaise du modèle keynésien au modèle néolibéral en 1984 à l'initiative du ministre travailliste des Finances, Roger Douglas, afin de réduire l'inflation et la participation de l'État est connu sous le nom de *Rogernomics*.

⁹⁴ Hannan, John G.H., *op.cit.*, 1976, p.11.

⁹⁵ Gould, J., *The Rake's Progress*, Auckland, 1982, p.113 in Rudd, Chris & Roper, Brian (éd.), *The Political Economy of New Zealand*, Auckland, 1997, p.4.

⁹⁶ Dennehy, Glennis & Newbold, Greg, *op.cit.*, 2001, p.170.

⁹⁷ *Department of Statistics*, 1987-1988, in Rudd, Chris & Roper, Brian (éd.), *op.cit.*, 1997, pp.246-247

Tirées des théories dites néolibérales du XX^{ème} siècle, le *Rogernomics* marque la période de restructuration économique la plus intense qu'ait connue le pays. Suppression et réduction des subventions, privatisation de certains services publics au profit d'entreprises privées travaillant pour l'état, les réformes visaient à diminuer le rôle de l'État interventionniste et à encourager l'entreprise privée pour redynamiser l'économie néo-zélandaise. La hausse du taux de chômage, le cloisonnement des classes sociales et les problèmes sociaux subséquents (hausse du nombre de suicides chez les jeunes, recrudescence du crime, accroissement des inégalités entre *Maori* et *Pakeha*) sont attribuées au *Rogernomics*.⁹⁸

Après avoir brossé un portrait national, revenons au grand Wellington : en 1979, un tiers des 550 habitants de Porirua à la recherche d'un travail était « non-européens » et plus de la moitié du registre avait moins de 25 ans.⁹⁹ L'article associe directement le grand nombre de membres composant l'organisation *Mongrel Mob Porirua* à ces chiffres. Selon Harry Tam : « Les gangs sont apparus au sommet de la période du plein emploi mais ont *explosé* avec le chômage ». ¹⁰⁰ Le constat a l'air tout à fait pertinent. Toutefois, le ministre des Affaires maori n'aurait pu être d'accord. Ben Couch rejetait en effet l'explication socio-économique en renvoyant son interlocuteur aux effets de la crise de 1929 : « Y-avait-il des gangs dans les années 1930 où la liste de chômeurs était encore plus importante ? » ¹⁰¹ Couch oublie cependant de prendre note du changement radical de configuration qui avait redéfini la Nouvelle-Zélande. Il n'omet pas pour autant les bouleversements sociétaux. Aux yeux du ministre, la pénurie d'emplois n'était qu'une excuse occultant le véritable problème qu'était l'éclatement de la famille maori. Une autre lecture du phénomène aurait pu proposer de déterminer la contribution du chômage comme facteur aggravant la dislocation, l'aggravant et non l'entraînant car la rupture était déjà entamée sous le régime du plein emploi et de l'assimilation.

⁹⁸ Voir Dillon, Helena, *Rogernomics and Rupture: Huntly's Response to the Corporatisation of State Coal Mines in 1987*, A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the Degree Master of Arts in History at the University of Canterbury, Christchurch, 2010. Voir également Evan Te Ahu Poata-Smith, « The Political Economy of Inequality Between Maori and Pakeha », in Rudd, Chris & Roper, Brian (éd.), *op.cit.*, 1997, p.177.

⁹⁹ « Social turmoils threaten city », *The Dominion*, 26 mars 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹⁰⁰ « Gangs appeared at a peak of employment but exploded with unemployment ». Interview avec Harry Tam du 3 novembre 2011.

¹⁰¹ « Did we have gangs in the 1930s when there was a higher unemployment list? ». « Family breakdown blamed for gang violence problem », *Wairarapa Times-Age*, 11 octobre 1980, *National Archives*, Wellington.

Une fois de plus, une analyse privilégiant un certain « retour de refoulé » fut privilégiée. Sir Graham Latimer reprendra le thème « de la pépinière de l'intégration en 1979 » pour déclarer que l'échec scolaire d'une grande majorité de Maori pouvait bien signifier un refus d'intégration, qu'il soit conscient ou inconscient.¹⁰² Il convient de noter que malgré les énormes pressions intégrationnistes, le club maori de Wellington *Ngati Poneke*, fondé en 1937, aménageait un espace culturel pour conserver des liens traditionnels avec des ateliers de sculpture, de chant et de tissage de phormium tout en proposant des cours d'anglais, de dactylographie ou encore de psychologie des enfants aux parents. *Poneke* est la transcription maori de Port Nicholson, premier nom de Wellington. Le club se réappropriait ainsi (culturellement) cet espace. *Ngati Akarana* à Auckland s'inscrivait dans le même esprit mais le club ne fut pas l'objet du même succès qu'à Wellington. Le seul nom de l'association composait une invitation à tous les Maori de la capitale quelle que soit leur tribu d'origine. Le club déclare dans les premiers paragraphes de son règlement intérieur n'être pas sectaire. Il est vrai que les responsables de *marae* tels que *Ngati Toa* à Porirua n'étaient pas prêts à laisser d'autres tribus utiliser leurs infrastructures. Le club catholique *Ngati Riatana* offrait des possibilités semblables mais suscita moins d'engouement. *Ngati Poneke* parvint à récolter des fonds et à obtenir des subventions du ministère des Affaires maori pour ouvrir en 1980 leur propre *marae* intertribal dans le quartier de Thorndon. Le lieu fut surnommé « la Rolls Royce des *Marae* ». ¹⁰³

L'historien Paul Moon englobe les premiers gangs (au sens de groupes d'amis, comme Joan Metge le relevait) et *Ngati Poneke* au sein d'une même catégorie en y voyant « une histoire semblable à Wellington » avec « la forte explosion du nombre de ses adhérents les années suivant la guerre car ils trouvaient une réponse adéquate à leurs besoins ». ¹⁰⁴ Lorsque nous demandâmes à Harry Tam si les opportunités qu'offraient les clubs maori de Wellington comparées au gang de rue n'étaient pas préférables, ce dernier répondit en haussant les épaules: « Est-ce que ça suffisait ? » ¹⁰⁵ En d'autres termes, le

¹⁰² « Racial Tension Rising Says Maori Leader », *The New Zealand Herald*, 26 juin 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹⁰³ « New marae opens daily », *The Auckland Star*, 31 mai 1980, *Ngati Poneke Association: 1971 – 1980*, *National Archives*, Wellington.

¹⁰⁴ « It was a similar story in Wellington with the *Ngati Poneke Young Maori Club*, founded in 1937 as a place for young Maori to gather with their fellow arrivals to the capital. Its membership boomed in the immediate post-war years, because it suited the needs of those who joined ». Moon, Paul, *New Zealand in the Twentieth Century*, *The Nation, The People*, Harper Collins Publishers, Auckland, 2011, p.309.

¹⁰⁵ « Was it enough? ». Entretien du 3 novembre 2011.

regard du membre de gang sur sa propre expérience excède les conditions d'existence matérielle « objective ». Peut-être faut-il faire un pas supplémentaire en se posant la question suivante : et si ce supplément était la *véritable* cause ?

1.2.2. Le gangster devenu sociologue

La représentation du membre de gang oscille encore bien trop souvent entre la figure du Maori revendicateur et le stéréotype du criminel confirmé. Dans cet écart vient fréquemment se loger le profil du gangster victime des limites de son propre entendement. Le grand paradoxe est qu'il est vu à la fois comme un fin tacticien machiavélique et un bovin ignare. Lorsqu'en 1979, le service militaire fut envisagé comme une solution pour remédier au « cancer du gang », ¹⁰⁶ autre variante du corps étranger, le ministre de la Police par intérim déclara que les criminels des gangs étaient susceptibles de ne pas être en mesure de réussir « les tests d'aptitudes intellectuelles et de stabilité mentale ». ¹⁰⁷ Dans le même esprit, une caricature de Michael Moreu de 2007 représente les membres de gangs comme le niveau zéro de la vie sur terre en les qualifiant d'« invertébrés à sang froid ». L'ironie veut que ce soit précisément un *tuatara*, espèce de lézard tout droit descendu de la préhistoire, endémique de la Nouvelle-Zélande, qui ordonne au membre de gang d'aller gagner sa place parmi les créatures à sang froid.

¹⁰⁶ Dearnaley Mathew, « Army seen as cure for gang 'cancer' », *The Waikato Times*, 3 novembre 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹⁰⁷ « Gang military service ruled out », *The Dominion*, 8 août 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.



« Hé! Vous, les invertébrés à sang froid: à la fin de la queue de l'évolution ! », 8 mai, 2007, Alexander Turnbull Library, 2008.

La figure psychanalytique du « sujet supposé savoir » que l'on attribue généralement au docteur et au professeur présuppose également un « sujet supposé *ne pas* savoir ». Le portrait du membre de gang comme invertébré ou recalé aux tests d'aptitudes mentales en est une belle illustration.

Ce type de profil n'est pas un phénomène récent ou une spécificité néo-zélandaise. On pourrait à vrai dire le considérer comme un quasi-invariant de la société moderne. En effet, on le trouvait déjà sous le concept de « plèbe » dans la *Philosophie du Droit* de Friedrich Hegel (1820) :

...Hegel introduit le terme de « plèbe » (*Poebel*) comme le produit nécessaire de la société moderne : une couche de population non intégrée dans l'ordre légal, incapable de participer à ses bienfaits, et pour cette raison délivrée de ces responsabilités envers la société – le surplus structural de ceux qui sont exclus de la circulation de l'organisme social.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Žižek, Slavoj, *L'intraitable - Psychanalyse, politique et culture de masse*, Paris, 1993, p.175.

Le membre de gang ordinaire n'est-il pas inclus *de facto* à la plèbe hégélienne quand il est vu comme enchaîné à une spirale négative d'évènements qui le dépassent et qu'il ne peut comprendre ? Ranginui Walker le savait bien en surnommant les gangs maori « les nouveaux exclus de la société urbaine ». ¹⁰⁹ Nul autre qu'Alan Duff n'a mieux exploré ce continent : « par exemple la scène au QG du gang où Nig et Tania font l'amour et qu'elle n'est pas capable d'avoir un orgasme car elle ignore complètement le concept ». ¹¹⁰ Ainsi, les personnages qu'il crée sont les « sujets supposés ne pas savoir » par excellence.

Duff étend cette figure à sa conception du Maori urbain : « Sans livre. Sans livre. On est une société sans livre ». ¹¹¹ La confusion habite Jake the Muss, incapable de conserver un travail et d'exprimer son désaccord sans se servir de ses poings. En proie aux doutes, Jake n'est ni *Pakeha*, ni Maori. Il ne rejette pas l'ordre culturel européen mais se trouve bien démuni pour le comprendre, comme l'indique son incapacité à comprendre ce qu'est un prêt immobilier. En revanche, *the Muss* se montre très virulent à l'égard de la tradition maori qu'il ne peut s'empêcher d'invectiver, et plus particulièrement dans l'adaptation cinématographique de Lee Tamahori : « T'es pas dans un putain de marae là » (*You're not on a fucking marae*), ou ses dernières paroles à la fin du film : « J'emmerde ces trucs de guerrier à la con » (*Fuck this warrior shit*). Jake n'est pas membre de gang. À vrai dire, il méprise son fils pour avoir intégré le gang *Toa Aotearoa*, ce qui ne l'empêche pas pour autant d'incarner le profil type de la recrue potentielle. Jake exhibe en effet un penchant grégaire que sa femme fustige en appelant son groupe d'amis « ses bâtards de potes », ou « *mongrel mates* » en anglais. L'allusion à *Mongrel Mob* est assez claire. ¹¹² Malgré son dégoût pour les gangs, Jake semble bien correspondre au portrait du membre de gang brossé dans le *Report of the Committee on Gangs* de 1981.

Le rapport fait preuve de discernement en dissociant intelligemment les causes sociales directes du phénomène des conditions de possibilité d'une expérience, ce qui permet à l'analyste de reconnaître que le nombre d'individus susceptibles d'intégrer un gang

¹⁰⁹ « Grim warning from lecturer », *The Christchurch Star*, 4 décembre 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹¹⁰ Méls échangés avec Alan Duff le 2 février 2011.

¹¹¹ « *Bookless. Bookless. We're a bookless society.* » Duff, Alan, *op.cit.*, 1990, p.10.

¹¹² Voir Waller, Gregory A., « Embodying the Urban Maori Warrior », pp. 337-355, in Nast, Heidi. J. et al. (éd), *Places Through the Body*, , Londres, 1998. p.342

dépasse largement le nombre d'affiliés recensés par la police. D'après le comité, c'est en raison de leur faible niveau d'étude¹¹³ que les caractéristiques du membre de gang potentiel peuvent être définies et non en termes de capacités intellectuelles. Une des forces de ce rapport gouvernemental est d'avoir su opérer une autre distinction en discernant l'intelligence des futurs membres de gang en puissance et leur niveau d'étude. Finalement, il est donc possible, comme le dit Andrew Eruera Vercoe d'« éduquer Jake » (cf. *Educating Jake, Pathways to Empowerment*, Auckland, 1998). En revanche Vercoe avance cette idée plus en réponse à Duff qu'en soutien au rapport de 1981. L'auteur de *Once Were Warriors* ne s'est pas limité au seul registre du roman. Il fut également l'auteur du très décrié *Maori, The Crisis and the Challenge* (Auckland, 1993), œuvre non fictionnelle. La plèbe est une fois de plus au centre de ses travaux et le spectre de Jake the Muss rôde. Les deux citations à suivre sont exceptionnellement longues, mais difficilement sécables sous peine de leur soutirer leur force en ne présentant que des bribes. Le risque n'a pas été pris :

Il n'y a pas de mensonge sans part de vérité, l'homme qui pleure devant sa bière sur son lot quotidien est pris de colère une fois encore. Il broie du noir. Il explose. Il se défoule sur sa femme et ses enfants. Certains de ses enfants sont désormais des adolescents, aspirant à devenir des membres de gang, à devenir des statistiques criminelles. Vivre c'est s'ennuyer. À force de prendre sur soi, il faut bien que ça sorte. Et c'est presque toujours le cas chez les hommes.

Cette fois, il va bien plus loin que les coups habituels qu'il donne à sa femme. Elle est hospitalisée. Elle risque même de mourir. La vie, si minable soit-elle, est encore pire. Il se voit accusé de meurtre. Ou d'homicide involontaire. Il ne comprend pas ce qui a bien pu lui arriver dans sa vie. Il ne comprend pas.

Il ne comprendra pas car il ne peut pas. Il n'a aucun repère, aucune connaissance pour comprendre son type de comportement, aucune ressource pour se tirer d'affaire et aucune solution en tête. [...]

Ou c'est peut-être le fils, celui qui est dans un gang et qui défère au parquet pour des raisons graves. Peut-être un meurtre. Et tout ce que le père se dira c'est : « Qu'il aille se faire voir. Il a que ce qu'il mérite. » Ou il se dira : « C'est pas ma faute s'il est parti dans un gang et qu'il s'attire des ennuis. C'est à cause du gouvernement qui a pas donné de boulot au jeune, ou de quoi s'occuper pour pas qu'il fasse de bêtise ». ¹¹⁴

¹¹³ «...the factors of education ». Burton, Bill; Hutt, Naulls & David, Jennifer, *op.cit.*, 1981, p.12.

¹¹⁴ « With the lie now a certain truth, the man on the dole crying into his beer over his lot in life knows anger again. He broods. He explodes. He takes it out on his wife and kids. Some of his kids are teenagers now, looking toward gang membership, to becoming crime statistics. Life is just one big drag. Something has to give. And it is almost always the man who does.

Cette cascade d'évènements devient un processus inexorable dès lors que le « sujet supposé ne pas savoir » s'y retrouve embarqué. Ce passage de *The Crisis and the Challenge* rappelle à bien des égards les vues de Roger Warwick, alors journaliste à *The Auckland Star*, qui apostrophait en 1979 le membre de gang :

Tu n'as aucune éducation et tu es un chômeur potentiel. Tu n'as jamais obtenu à l'école les qualifications que tu pourrais mettre en avant.

Tu passes tes matinées dans le lit où tu t'es effondré la veille, tes après-midi à glander dans une salle de billard ou au centre-ville à filer la trouille aux gens « bien-pensants », et tes nuits au pub que tes potes et toi considèrent comme une parcelle de leur territoire.

La vie te semble vide alors tu te cramponnes à ce que tu as.

Et ce que tu as c'est tes potes, le patch de ton gang et plus récemment le mépris de la société. Cela te rend encore plus « dur ».

Tu fais, également depuis peu, la première page des journaux et la une nationale. D'accord, tu te moques pas mal des ces trucs de « culs blancs ». Mais encore, si tu y réfléchis bien, tu n'aurais jamais pu être en première page si tu étais resté dans ton abattoir.

Passer les flics à tabac, après tout, étale toute ta « classe ». Et la « classe », c'est tout ce qu'il y a de vrai dans un gang. [...]

Un processus quasiment inévitable t'a fait atterrir dans ce monde ; tu n'avais nulle part où aller et la vie dans un gang n'avait pas l'air si mauvaise que ça.

Tes frères aînés faisaient partie du gang et étaient respectés. Donc tu es devenu un « prospect ». Tu traînais avec le gang à faire ce qu'on te disait jusqu'au jour où l'occasion de faire tes preuves s'est présentée en dépouillant un type sur le parking d'un pub. C'est vrai, tes frères avaient besoin d'argent.

Après cela, tu étais membre à part entière. Tu as intégré une fraternité avec des règles et des structures aussi rigides que le monde extérieur, sauf que tu te les es imposées tout seul.¹¹⁵

He goes far beyond even his usual violent standards in beating up his wife. She is hospitalised. She might even die. Life, as miserable as it was, has got even worse. He finds himself charged with murder. Or manslaughter. And he doesn't understand what the hell has happened to him, his life process. Why it should end up like this. He doesn't. [...]

He won't understand, because he can't. He has no reference points, no learned means of assessing his behavioural patterns, no way of going over his life, its difficulties and the solutions to apply.

*Or it might be the son, the one who joined the gang, who is up in court on serious charges. Maybe even murder. And all the father'll be saying is: "Stuff him. He made the bed, he can lie in it." Or he'll be saying, "Not my boy's fault he joined a gang and got into trouble. It's the government's. For not giving the young fullas a job, something to do, to keep them out of mischief." » Duff, Alan, Maori, *The Crisis and the Challenge*, Auckland, 1993, pp.23-24.*

¹¹⁵ « You're ill-educated and virtually unemployable. School never gave you any saleable skills.

You spend your mornings in the bed where you crashed the night before, your afternoons lounging in a poolroom or around the town centre putting the fear of God into "right-thinking" people, your nights in the pub you and your mates regard as part of your territory.

Bien qu'évoquant les traits relatifs à cette plèbe désemparée, Warwick et Duff engagent de nouvelles perspectives en incluant sa responsabilité. Alors que le journaliste inclut à ses analyses mécanistes sur les membres de gang le principe de « servitude volontaire », l'écrivain accuse le Maori urbain de se dédouaner en rejetant sa propre faute sur l'État.¹¹⁶ De tels angles d'attaque, intransigeants et condamnateurs au premier abord, permettent toutefois d'ouvrir l'espace à de nouvelles questions susceptibles de reformuler le problème. Les points de vue de Warwick et Duff peuvent être utilisés comme matériau pour mieux établir sous quelles conditions l'acte d'intégrer un gang relève de la responsabilité du membre pris dans une toile d'interdépendance causale, mais ne serait-il pas alors cruellement cynique de jeter aux oubliettes les fortes inégalités, les dures difficultés et les pressions qui ont pu accabler le Maori urbain ? Il s'agit là d'un danger à dépasser si le membre de gang maori ordinaire veut être pensé adéquatement. Il convient également de rendre justice aux victimes du gang, mais la tâche est peut-être trop ambitieuse.

L'article de Denis O'Reilly intitulé « *Gangs : Villains or Victims ? No Problem* » (1979) a le grand mérite de poser clairement le problème. Néanmoins son approche reste sans doute encore trop manichéenne dans la mesure où le rôle de la victime n'est pas une catégorie figée qui exclut de fait celui du coupable. À ce titre la distinction entre violence systémique et factuelle abordée plus haut peut permettre de les démarquer. Il est en tout cas sûr que lier pieds et poings le membre de gang à la chaîne de la causalité le condamne

Life looks pretty blank so you cling to what you've got.

What you've got is your mates and your gang patch. And lately the revulsion of society. That makes you even more "staunch."

Lately, too, you've had whole front pages of newspapers and time on the national television news. Right; so you don't care about such "honky" things. But then again, if you think it through, you couldn't have made the front pages from a freezing works chain.

Beating up cops, after all, shows "class." And "class" is what being in a gang is all about. [...] You live in a subculture with its own standards and mores.

You got into this world by a process that was almost inevitable. – there was nowhere else to go and gang life looked good.

Your older brothers were in the gang and had status. So you became a "prospect." You hung around with the gang, doing what you were told until you got a chance, one day, to prove yourself, rolling some guy in a pub carpark. After all, your brothers needed the money.

After that you were a full member. You joined a fraternity with rules and structures just as rigid as the outside world but ones you imposed on yourselves ». Warwick, Roger, « Revulsion of society lifeblood of gangs », *The Auckland Star*, 8 août 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹¹⁶ Le film *Boy* (2010) de Taika Waititi traite du même problème sous un mode différent en mettant en scène Alamein, bouffon leader de gang et père indigne. Il s'excuse d'avoir failli à son devoir de père en expliquant : « Beaucoup de personnes veulent ma chute, et plus particulièrement le gouvernement » (« *A lot of people are trying to bring me down, the government mainly* »).

à une double peine : la première empirique ou factuelle, répétée dans une théorie qui ne verrait que la toute puissance des déterminismes économiques et matériels sans intégrer son cheminement au sujet de ses propres conditions d'existence. Or, la piste de l'*homo æconomicus* à elle-seule n'exclut pas cette limite. L'anthropologue Maurice Godelier n'a jamais étudié les gangs mais il s'insurge, d'un point de vue général, contre cet aspect réducteur qui ne considère les rapports sociaux que comme un épiphénomène de l'activité économique.¹¹⁷ Le principal souci que cause le « matérialisme vulgaire » ou « économicisme », pour reprendre les termes de l'anthropologue, réside dans les déterminismes invariants et ultra-rationnels de l'*homo æconomicus*.

Les seuls déterminismes socioéconomiques se trouvent bien dépourvus lorsqu'il est question de rendre compte des différents parcours du Maori urbain sans s'épuiser dans le « personnalisme ». Comment expliquer autrement que, dans *Once Were Warriors* Grace, fille de Beth et Jake, aime lire et écrire des histoires dans son journal intime alors que son grand frère Nig décide d'intégrer un gang ? Comment se fait-il qu'Eugene Ryder soit porte-parole de *Black Power*, Hone Harawira politicien, et Piri Weepu, le natif de Lower Hutt, demi-de-mêlée des *All Blacks* ?

La question est du même ordre que les problèmes aussi anciens que les interrogations du philosophe, historien et économiste écossais David Hume au XVIII^{ème} siècle. Hume prenait l'exemple du billard pour illustrer ses découvertes : dès que la bille A tape la bille B, une myriade de suites logiques est envisageable. Cette image représente le vaste écart entre la réalité empirique et tout un réseau de possibilités *a priori* mais une fois la bille A lancée sur la bille B, il n'est plus envisageable d'imaginer une autre trajectoire. Le principe du billard n'a pas changé depuis Hume (et cet exemple peut prêter à sourire lorsque l'on connaît l'attachement d'une majorité de membres de gang à cette activité). D'un point de vue humien, les gangs ne sont pas tant un hasard qu'une contingence, un objet qui pourrait être ou ne pas être. Raymond Brassier, également philosophe écossais, reprendra près de trois siècles plus tard l'exemple de Hume. Brassier considère la direction qu'impulse la première boule à la seconde comme une contingence logique. Le seul élément invariant qui revient dans toutes les occurrences possibles est la bille.¹¹⁸

¹¹⁷ Voir Godelier, Maurice, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge, 1977, p.44.

¹¹⁸ Brassier développe ce point dans Brassier, Raymond, *Nihil Unbound – Enlightenment and Extinction*, Grande-Bretagne, 2007, pp.75-76.

On sait effectivement depuis Emmanuel Kant que pour qu'une expérience soit possible, la présence d'un sujet, qu'il soit supposé savoir ou non, est indispensable. Une telle découverte peut paraître évidente, elle n'en demeure pas moins fondamentale s'il est question de ne pas réduire les phénomènes sociaux à de simples mécanismes.

L'anthropologue Marshall Sahlins affirme le caractère apparemment inaltérable du kantisme à travers les époques et les continents lorsqu'il écrit en 2000 : « Les choses physiques ont une cause, mais les choses humaines raisonnent ; il s'agit de raisonnements construits symboliquement même lorsqu'ils ont une cause physique ».¹¹⁹ Sahlins aborde en plus ici la question du socio-symbolique. Or, avec l'exode rural, ce n'est pas tant la réalité objective qui n'était plus la même que les codes intersubjectifs participant à sa construction symbolique – autre manière de présenter ce qu'on appelle les différences culturelles. Pris dans cet interstice, le problème de pratiques socioculturelles conférant un sens à l'expérience du sujet se pose. Wayne Poutoa Fa'amatuainu perçoit bien ce problème :

Vous savez pourquoi les jeunes se tournent vers les gangs ? Parce qu'ils n'ont pas les bons mécanismes pour faire face à la pauvreté et les autres problèmes que nous avons ici. Du coup ils ont recours à l'alcool et aux drogues, ce qui est typique de la vie d'un membre de gang. Ils se font happer par la culture des gangs et s'en servent pour remplacer tout ce qu'une famille leur aurait apporté.¹²⁰

Le « mécanisme » évoqué par Fa'amatuainu doit être compris comme un réseau de codes intersubjectifs sous peine d'aborder le problème selon le point de vue du « matérialisme vulgaire ». Le raisonnement de l'ancien *King Cobra* et *Mongrel Mobster* n'a

¹¹⁹ « *Physical things have causes, but human things reasons – symbolically constructed reasons even when they are physically caused* ». Sahlins, Marshall, *op.cit.*, 2000, p.28.

¹²⁰ Wayne Poutoa Fa'amatuainu, ancien membre du gang samoan des *King Cobras* d'Auckland avant d'intégrer *The Mongrel Mob* lorsqu'il s'installa à Porirua, mène désormais le projet *Streets Ahead 237* qui propose aux adolescents de Cannon's Creek (quartier de Porirua que les *Mobsters* considèrent comme leur territoire) des activités culturelles et sportives. Pour la citation qui suit : « *You know why young people turn to gangs? Because they don't have the right coping mechanisms around poverty and other issues out there, so they turn to drugs and alcohol and those things are typical of gang life. They get sucked into gang culture and use that to replace the sense of belonging that they miss around family.* » « *Surviving Gang Culture, One Man's Struggle for Positive Change* », *Rise*, Issue 2, mars 2008, *Ministry of Social Development*, Wellington, pp.7-9.

pourtant rien d'incohérent. Avancer que ses aptitudes analytiques sont apparues au moment même où il a quitté cet univers serait calomnieux et erroné. Slavoj Žižek remarque effectivement une tendance surprenante au sein des groupes subculturels dans son article intitulé « Fétichisme et subjectivation interpassive » (2008) :

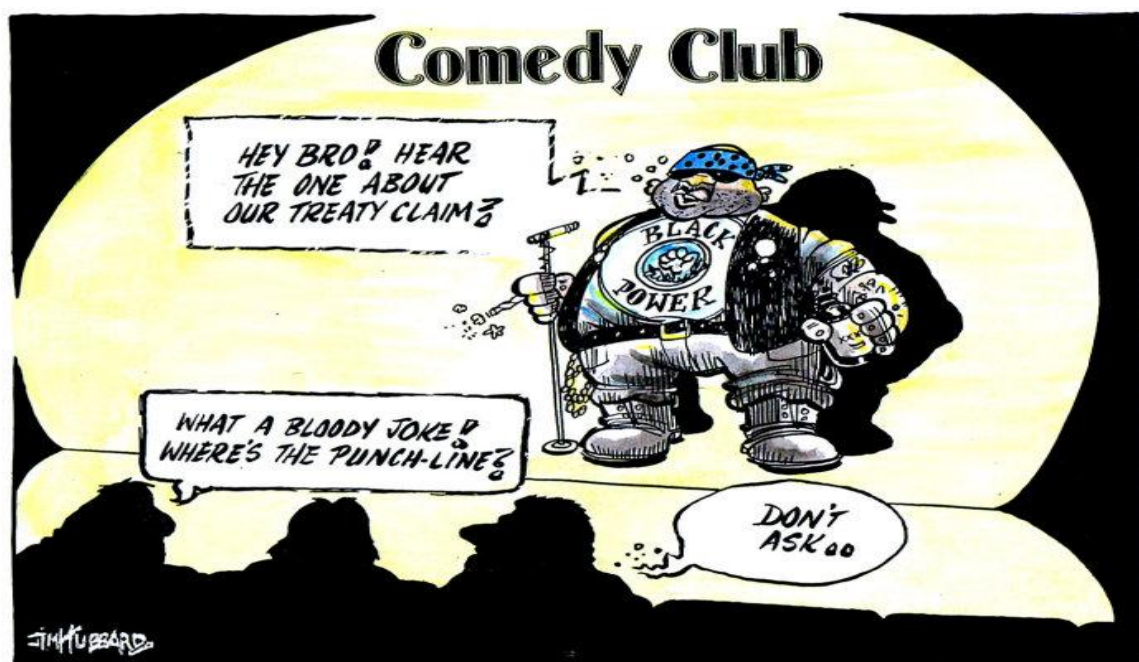
Nous avons tous en tête cet extrait de *West Side Story* de Leonard Bernstein, la chanson où les délinquants donnent aux policiers stupéfaits l'explication psychosociologique de leur attitude : ils sont victimes de circonstances sociales défavorables et de rapports familiaux difficiles... Lorsqu'ils sont interrogés sur les raisons de leurs actes de violence à l'encontre d'étrangers, les *skinheads* néonazis allemands ont tendance à donner le même type de réponse. Ils commencent soudainement à parler comme des travailleurs sociaux, des sociologues ou des socio-psychologues, et se réfèrent à une mobilité sociale réduite, à l'insécurité croissante, à la désintégration de l'autorité paternelle, *etc.*¹²¹

Les gangs maori ne dérogent pas à la règle. Une fois tenus d'expliquer leurs motivations quant à l'intégration d'un gang, les membres que nous avons interrogés anéantissent la validité du jugement décerné au « sujet supposé ne pas savoir » en proposant des analyses de type durkheimien ou wébérien. Ils évoquent l'absence de norme (anomie) chez les jeunes Maori après l'exode rural, mais aussi le monopole de la violence légitime de l'État. Les conditions matérielles d'existence défavorables, la marginalisation socioéconomique, le racisme institutionnel et la colonisation sont autant de facteurs cités. Comme nous l'avons déjà vu avec Harry Tam, le regard du membre de gang sur sa propre expérience « survole » toujours la réalité objective. Il est alors acceptable de poser que la sociologie et l'histoire dégagent les conditions de possibilité d'expérience du gang et que son membre, en tant que sujet, les actualise en les transformant en causes réelles. C'est justement, à la surprise générale, cette capacité à « interpellier synthétiquement les causes » dirait Kant,¹²² par opposition à la victime passive embarquée dans une inexorable chaîne causale, qui permet au gang *Black Power* de porter ses doléances devant le

¹²¹ Žižek, Slavoj, « Fétichisme et subjectivation interpassive », 2008, < <http://www.marxau21.fr> >.

¹²² Slavoj Žižek, réputé pour piocher dans la culture populaire des exemples illustrant des concepts philosophiques, utilise fréquemment le dessin animé Tom & Jerry pour expliquer ce qu'est « le sujet interpellant synthétiquement la cause ». Lorsque la souris tend un piège au chat, ce dernier continue d'avancer suspendu au vide. Il ne tombe qu'au moment où il regarde ses pieds pour constater la situation. La loi de la gravité entre alors en vigueur.

Tribunal de Waitangi. C'est également ce même fossé creusé entre la représentation du membre de gang idiot et celle du gangster avisé qui provoqua à la fois éclats de rire et indignation.



« Hé frangin! T'as entendu celle sur les doléances au tribunal de Waitangi ? », « Quelle blague pourrie. Où est la chute ? », « Cherche pas à comprendre », « Comedy Club », Top of collection Hubbard, James, Alexander Turnbull Library, 2008.

Le Tribunal, composé d'autant de membres maori que *pakeha* proposant leur expertise, décide – comme nous le savons désormais – de valider la plainte sur preuves lorsque le Traité de Waitangi a été violé, puis évalue, le cas échéant, la valeur du dédommagement accordé à la tribu plaignante. Des excuses officielles peuvent également être présentées au parti lésé. La possibilité que les gangs puissent se servir du document fondateur de la Nouvelle-Zélande de la même manière que les tribus victimes d'injustices créa un certain malaise.

Les *Blacks* ne se contentent plus de leur statut de groupe asocial. Ils veulent être reconnus officiellement comme le produit inévitable de la marginalisation socio-économique des Maori et comme une réaction à des décennies d'assimilation afin d'être réhabilités socialement. Pour ce faire, *Black Power* confie aux experts du Tribunal la tâche d'analyser les conditions et le parcours du gang sous l'autorité de l'histoire natio-

nale. D'une part le gang ne peut d'une part plus être considéré comme une meute de « sujets supposés ne pas savoir ». D'autre part, en analysant les circonstances passées depuis sa position actuelle, *Black Power* ne peut-il pas justement se considérer comme la seule issue possible pour des centaines de Maori urbains ? Quels sont, hormis de nombreuses railleries, les véritables enjeux de cette rétrospection et quels sont les effets qu'elle produit ?

1.2.3. Le passé défait

« Le passé détient les clefs pour comprendre le présent, [...] les nations ne peuvent savoir où elles vont tant qu'elles ne savent pas où elles sont et où elles étaient ». ¹²³ Telle est la règle générale du courant historiographique nommé « historicisme évolutionniste ». Les revendications de *Black Power* pourraient fort bien se réclamer de la même école que l'historien Michael King, à qui nous venons d'emprunter la formule.

Les doléances soumises au Tribunal ne sont pas encore accessibles au public mais le porte-parole du gang a déclaré dans une conférence de presse que les intentions du groupe qu'il représente n'étaient pas motivées par des considérations financières. Eugene Ryder cherche ainsi à asseoir la légitimité du gang au regard de l'histoire et des injustices coloniales. Il faut souligner que les doléances émises par *Black Power* dépassent les cliques inter-gangs. L'initiative fut saluée et soutenue publiquement par un des porte-paroles de *Mongrel Mob*. Ryder s'est en effet présenté devant le Tribunal au nom des gangs maori de Nouvelle-Zélande, et non du seul chapitre wellingtonien de *Black Power*. Sa démarche a été suivie dans la foulée par *Aroha Trust*, un groupe de femmes en étroit contact avec les gangs de Wellington dans les années 1970. Certaines portaient même les couleurs de *Black Power* sur leur T-shirt (le patch étant réservé aux hommes). ¹²⁴

¹²³ « ...the past holds keys to understanding the present, [...] nations do not know where they are heading until they know where they are or where they have been ». King, Michael, *op.cit.*, 1983, 1996, p.1.

¹²⁴ Cet aspect de la culture des gangs fera l'objet d'un développement en 2.3.1.

Pip Desmond, porte-parole d'*Aroha Trust* considère « l'aliénation culturelle, la misère économique, l'appauvrissement et les sévices que les femmes maori et leur *whanau* subissent dans le milieu des gangs » comme l'échec du gouvernement.¹²⁵ Il est fort probable que Warwick, Duff et bien d'autres pestent contre une telle position. Avant l'« épisode » du Tribunal de Waitangi, Simone Jessie Bull écrivait en 2001 dans sa thèse au titre évocateur, *The Land of Murder, Cannibalism, and all kinds of Atrocious Crimes? An Overview of 'Maori Crime' from Pre-Colonial Times to the Present Day* :

Concevoir la colonisation comme la racine du « crime maori » permet aux Maori de n'envisager leur problème de délinquance que comme une « histoire de *Pakeha* », ce qui écarte toute nécessité d'introspection.¹²⁶

Le problème que perçoit très bien Simone Bull atteint une toute autre mesure avec la plainte de *Black Power*, mais s'agit-il vraiment de déterminer si le gang maori est un affaire *pakeha* ou maori ? D'après Gayatri Spivak, critique postcoloniale contemporaine, ce type de logique binaire ne suffit pas, ou plus. Les formes passées de domination coloniale occultent trop fréquemment l'impact de la configuration mondialiste actuelle sur les groupes *étatico-minoritaires*.¹²⁷ À cet égard, les plaintes des gangs maori font en partie fausse route car la réalité du présent est négligée au profit d'un ancrage dans le passé. Les vives réactions qu'elles ont déclenchées à Wellington et dans tout le pays ne sont pourtant pas l'effet d'une seule récusation théorique. À vrai dire, les doléances portées par Pip Desmond sont quasiment passées inaperçues, comparées au véritable tollé provoqué par *Black Power*. La plainte est susceptible d'être d'invalidée car elle n'a selon Michael Cullen, Ministre des Négociations du Traité, aucun « fondement légal » ou « factuel ».¹²⁸ Le

¹²⁵ « Gang women make Waitangi claim », *New Zealand Press Association*, 19 septembre 2008, < <http://www.stuff.co.nz/national/635494/Gang-women-make-Waitangi-claim> >.

¹²⁶ « *Seeing colonisation at the root of "Maori crime" allows Maori to treat their own offending as a "Pakeha problem", and removes the need for introspection* ». Bull, Simone Jessie, *The Land of Murder, Cannibalism, and all kinds of Atrocious Crimes? An Overview of 'Maori Crime' from Pre-Colonial Times to the Present Day*, Victoria University of Wellington, 2001, p.75.

¹²⁷ Cf. Morton Stephen, Gayatri Spivak – *Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge 2007, p.2.

¹²⁸ « ...no basis in facts [...] I cannot see any possible legal basis for this proceeding and I certainly don't see any future government no matter what hue it might be ... taking this kind of claim in the least bit seriously ». Tahana, Yvonne, « No legal basis for gang's Treaty claim – Cullen », *The New Zealand Herald*, 17 septembre 2008.

Traité de Waitangi fut effectivement signé entre *iwi* (tribus) et la couronne d'Angleterre. N'ayant pas signé l'accord en 1840, *Black Power* n'est donc pas en mesure de « porter réclamation » (*lodge a claim*). Or, comme tout document légal, le *Treaty of Waitangi Act* de 1975 (qui fonda le Tribunal) reste soumis au bon vouloir interprétatif du juriste. En d'autres termes, le texte de loi reste bien le document de référence mais il est lu par le spécialiste du droit en fonction des situations.

D'abord jugé par les Maori comme un moyen d'apaiser les protestations, le Tribunal allait évoluer. Les doléances étaient limitées aux violations commises à partir du 10 octobre 1975. En 1984, le gouvernement travailliste décida d'étendre la période couverte en conférant au Tribunal le pouvoir d'analyser rétrospectivement toute demande de réparation pourvu qu'elle soit effectuée par un Maori – en tant que représentant d'un groupe tribal – et qu'elle concerne un tort causé après le 6 février 1840, date de la signature du Traité de Waitangi. Moana Jackson put donc répliquer au Ministre Michael Cullen que son jugement est en son sens fallacieux puisque n'importe quel Maori a le droit de présenter ses doléances au Tribunal de Waitangi.

Outre les considérations herméneutiques que pose la pratique juridique, s'opposèrent deux camps au Parlement, dès l'annonce de la réclamation : le premier était majoritaire et rejetait les revendications des *Blacks*, et le deuxième les soutenait. Le parti maori et les écologistes ont défendu depuis le début la démarche de *Black Power* qui présente le gang comme un résultat historique devant le grand « forum » – mot qu'affectionnaient les Maori pour désigner le Tribunal – de réconciliation biculturelle. Le Tribunal de Waitangi est le lieu des histoires qui n'ont pas encore été racontées, ce qui est crucial du point de vue maori. Si en général l'histoire officielle est écrite du point de vue des vainqueurs, le Tribunal de Waitangi permet en effet de faire connaître l'histoire du point de vue des lésés dans une logique de réconciliation et de partenariat historique à préserver.

Au discours du membre de gang « sociologue » (qui analyse sa situation en termes de déterminismes sociaux, cf. partie précédente) succède le discours de l'« historien » tenu par Eugene Ryder qui conçoit le gang comme inséparable de sa genèse coloniale. Ce dernier ne peut plus être considéré comme une meute désarticulée de « sujets supposés ne pas savoir ». Le gang n'entre pas dans l'histoire, car il y est déjà, mais dans la « forme

historique ». Les analyses plus générales de Louis Althusser à ce sujet peuvent nous aider à mieux distinguer l'historique pur de la forme historique :

Ce qui fait que tel évènement est historique, ce n'est pas qu'il soit un *évènement*, c'est justement *son insertion dans des formes elles-mêmes historiques, dans les formes de l'historique comme tel (les formes de l'infrastructure et de la superstructure)*.¹²⁹

Le Tribunal de Waitangi ne représente-t-il pas justement dans sa quintessence même l'organe d'inclusion d'évènements au sein d'un ordre historique ? Cette admission dans l'édifice historique révèle le double sens de l'approche historiciste. Les travaux de Giselle Byrnes,¹³⁰ professeure d'histoire à l'Université de Waikato, s'intéressent non seulement à l'indéniable poids du passé sur le présent mais aussi à la réécriture de faits antérieurs à partir d'un point de vue actuel. Le passé est toujours vu depuis un cadre présent, ce qui n'altère en rien la suite chronologique des évènements. La rétrospection devient en quelque sorte rétroaction symbolique ; symbolique car seule leur perception change, et non le fait passé, bien entendu. Slavoj Žižek explique :

Cette puissance de « défaire » le passé n'est concevable qu'au niveau du symbolique : dans la vie immédiate, dans son circuit, le passé n'est que le passé et comme tel irrécusable ; mais dès qu'on se situe au niveau de l'histoire en tant que texte, réseau des traces symboliques, on peut faire que ne soit pas arrivé ce qui l'est déjà, on peut anéantir le passé.¹³¹

Žižek ne nous apprend évidemment rien en avançant que le passé physique est inaltérable. L'intérêt de sa lecture ne se trouve pas sur le plan linéaire mais dans le retour au passé qui peut être « anéanti » ou « défait » dans sa dimension épique. Ainsi, ce qui

¹²⁹ Althusser, Louis, *Pour Marx, Avant-propos de Etienne Balibar*, Paris, 1996, p.126.

¹³⁰ Giselle Byrnes a travaillé pour le Tribunal de Waitangi. Elle s'intéresse essentiellement à la transformation du paysage néo-zélandais lors de la colonisation du pays en marquant la différence entre la conception maori du sol (qui s'appellent les *tangata whenua*, les « gens de la terre ») et la conception utilitariste britannique mais ce sont ses travaux sur le Tribunal de Waitangi qui furent les plus lus et débattus. Elle publie en 2004 *The Waitangi Tribunal and New Zealand History* (Oxford), ouvrage portant sur la dimension rétroactive du Tribunal qui bouleverse « l'histoire objective » en introduisant l'ordre présent dans le passé.

¹³¹ Žižek, Slavoj, *Le plus sublime des hystériques, Hegel avec Lacan*, Paris, 2011, p.143.

n'était que contingence est vu après coup comme une nécessité irréfutable, ou pour emprunter une fois de plus l'image de Hume, la bille B ne pouvait plus suivre une autre direction dès lors que la boule A est venue la heurter. Nous pouvons également le dire avec Denis O'Reilly, pour qui l'ultime but des réclamations de *Black Power* est de montrer qu'« il n'y avait rien d'autre à faire ».¹³² Le gang se transforme en obligation devant ses causes historiques. Ce jugement ne peut cependant être émis qu'une fois l'acte commis, un peu comme le membre qui se fait tatouer le visage de l'emblème de son gang pour (se) montrer qu'il ne peut faire marche arrière et qui expliquera ses motivations en avançant qu'il n'a pas eu le choix. Toute une tradition intellectuelle de penseurs de l'après coup peut alors être mise à profit pour rendre compte de l'émergence de la nécessité.

... si un évènement marquant se produit, par exemple une catastrophe, il ne pouvait pas ne pas se produire : tout en pensant que tant qu'il ne s'est pas produit, il n'est pas inévitable. C'est donc l'actualisation de l'évènement – le fait qu'il se produise – qui crée rétrospectivement de la nécessité.¹³³

Sur le plan chronologique, l'effet ne saurait évidemment précéder sa cause. En revanche, lorsque l'on se place dans une perspective historique, seul l'effet actuel peut déterminer l'impact de la cause dans le passé. Žižek, qui s'inscrit dans ce courant de pensée, ajoutera par ailleurs : « Le regard historiographique traditionnel qui se limite à « ce qui s'est vraiment passé », faisant de l'histoire un courant clos, linéaire, homogène, est déjà *a priori*, formellement le regard de « ceux qui ont vaincu » ». ¹³⁴

La véritable force du Tribunal de Waitangi est de permettre à la voix du parti « défait » d'être entendue. Il s'agit d'un véritable forum de réconciliation. La députée écologique Metiria Turei a soutenu l'action du gang à cet égard : « C'est un aspect important de l'histoire néo-zélandaise qu'il ne faut pas oublier ».¹³⁵ Marginalisés dans la « plèbe », ou s'y retirant d'eux-mêmes, les gangs semblaient privés de leur statut d'acteur

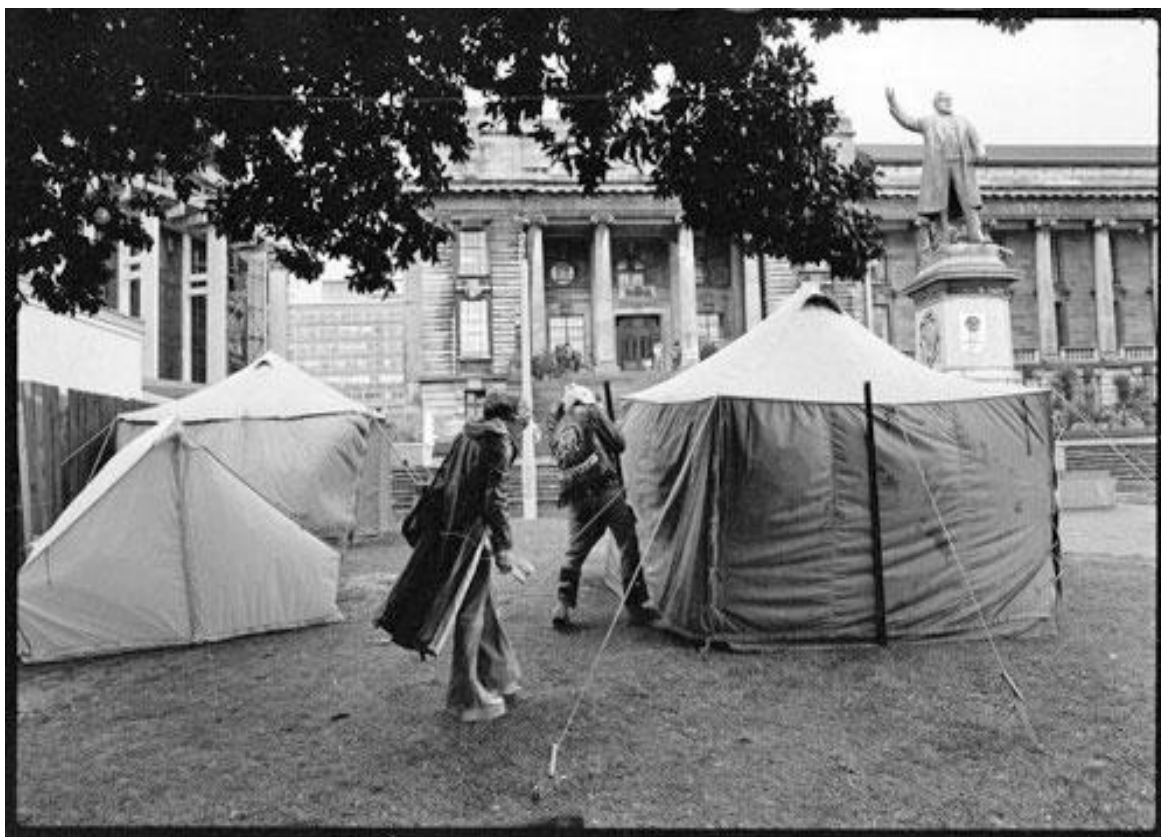
¹³² « *There was no other way* ». Interview avec Denis O'Reilly du 21 septembre 2011.

¹³³ Dupuy, Jean-Pierre, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, 2005, p.19.

¹³⁴ Žižek, Slavoj *op.cit.*, 2011, p.337.

¹³⁵ « *This is an important New Zealand story that needs to be told* ». « Row brews over gangs' right to claim », Fairfax New Zealand News, 19 septembre 2008, < <http://www.stuff.co.nz/archived-stuff-sections/archived-national-sections/korero/634171/Row-brews-over-gangs-right-to-claim> >.

social à part entière. Tam explose : « Qui était là pour la marche de Whina Cooper ?¹³⁶ Des membres de gang ! Qui a campé devant le parlement ? Des putains de membres de gang ! » La photographie ci-dessous semble le confirmer. La qualité de l'image laisse à désirer mais la photo est tout de même assez claire pour remarquer le patch porté par l'individu au second plan. On peut presque distinguer un poing fermé, symbole de *Black Power* qui corrobore la version de Tam.



«Maori land marchers camp in Parliament grounds, Wellington », photo prise par un reporter de l'*Evening Post* le 14 octobre 1975, Alexander Turnbull Library.

Si la possibilité de réhabiliter l'historicité du membre de gang passe effectivement par des lectures « décentrées », l'envers de la rétrospection ouvre l'espace à certains « mixtes temporels » où le produit final, déjà anticipé comme résultat, va se retrouver inclus dans sa genèse. Prenons l'exemple de la relecture coloniale de Tam :

¹³⁶ « *Who were in Whina Copper's land march? Gang members. Who camped at parliament? It was fucking gang members!* » Interview avec Harry Tam du 3 novembre 2011. Dame Whina Cooper a milité pour les droits maoris. Elle entama en 1975 une marche dans l'Île du Nord pour protester contre la spoliation des terres maori.

Nous conviendrons ensemble que les gangs en Nouvelle-Zélande ne sont pas une construction maori, il s'agit d'une influence étrangère qui a d'abord été rejetée par les Maori avant d'être totalement acceptée. Les chercheurs néo-zélandais ont eu tendance à n'observer que les gangs contemporains en Nouvelle-Zélande. Des chercheurs comme Gilbert ont délibérément ignoré le contexte historique : les Maori cherchaient à l'origine la protection de la Reine d'Angleterre face aux *gangs* européens de chasseurs de baleines et de phoques. Le Traité de Waitangi fut une des solutions envisagées par les Maori pour bénéficier d'une telle protection.¹³⁷

Bien entendu, l'élasticité du concept de gang permet de ne pas invalider immédiatement sa surprenante relecture de l'époque coloniale liant le document national fondateur aux persécutions de « gangs » européens. En fait, l'analyse de Tam ne relève pas de la simple provocation et n'est pas aussi singulière qu'elle peut paraître. De la position d'énonciation du membre de gang actuel dérivent des perspectives d'analyses pour réinterpréter le passé. L'exubérant président de *Black Power*, Abe Wharewaka, ne s'en prive pas en confiant au *Sunday Star Times*, journal à caractère sensationnaliste :

« Hongi Hika était le premier gangster, si tu veux, d'Aotearoa », s'amuse Abe Wharewaka, président à 67 ans de *Black Power*, au sujet de son ancêtre de la tribu Ngapuhi qui fut à l'initiative de la Guerre des Mousquets.

« Il a pris le bateau pour l'Angleterre, il y a si longtemps, et a rencontré le [Roi] qui lui a donné une armure. Il a fait escale à Sydney sur le chemin du retour et l'a vendue pour acheter tous ces flingues. Puis il est rentré et il a défoncé cette bande de c... Il les a tous butés, tous ces Ngati Whatua : bang ! bang ! bang ! Aussi loin que Whakatane, puis il a traversé le pays en largeur jusqu'à Taranaki. »

« C'est des trucs de gangsters ça ! Nos ancêtres, c'était des entrepreneurs. On a tout d'abord commencé en vendant nos femmes aux *Pakeha*. On buvait du whisky. C'est dans ma nature », déclare-t-il, « c'est en moi ».¹³⁸

¹³⁷ « *I would concur with you that gangs in New Zealand are not a Māori construct, they are essentially foreign influences that was initially rejected and then adopted by Maori. New Zealand gang researchers have tended to only look at contemporary gangs in NZ. Researchers such as Gilbert have deliberately ignore the historical context that Māori originally sought protection from the British Crown against gangs of European Whalers and Sealers how sold liquor and guns to Māori. The Treaty of Waitangi was one of the means that Māori thought they would get such protection* ». Méls échangés avec Harry Tam le 25 octobre 2011. Italique ajouté.

¹³⁸ « *"Hongi Hika was the first gangster, if you like, in Aotearoa," muses Abe Wharewaka, the 67-year-old Black Power president, of his Ngapuhi forebear who instigated the Musket Wars. "He got on a ship to England, all those years ago, and met the [King], who gave him some armour. He stopped off in Sydney on the way back home and sold it and bought all these guns instead. Then he came back here and he smashed every c--- over. He killed them all, all these Ngati Whatua – bang! bang! bang! – all the way down to Whakatane, across to Taranaki.*

De nombreux membres de gangs rivaux ne considèrent pas Wharewaka comme un interlocuteur sérieux, tant sa consommation excessive de stupéfiants a, selon l'expression employée, « frit son cerveau ». En regardant le problème de plus près, il s'avère que de tels énoncés ne sont en fait pas tout à fait réductibles à la seule position du gangster. On peut tout d'abord reprendre la conception maori de la généalogie, appelée *whakapapa* :

[C'est] comme une histoire de débuts répétitifs. Chaque événement nouveau, chaque génération d'idées et d'actions qui forment les vies humaines sont le produit des précédentes. Rien n'existe isolément ou n'émerge spontanément du vide de l'immaculée conception. En fait, le présent et le futur ne sont que le passé, *ka puta mai*, les choses qui viennent au monde naissent d'autre chose.¹³⁹

Wharewaka ne se définit que comme la répétition d'événements antérieurs et ne laisse aucune place à la contingence. Pour lui, identité rime avec éternel retour de l'identique. Le principe de répétition est essentiel au concept de néo-tribalisme. Il révèle en effet son caractère idéal. En effet, être en mesure de répéter un événement historique présuppose un modèle déjà idéalisé.

Friedrich Hegel notait que les événements historiques se produisent deux fois. Marx ajouta dans *Le 18 Brumaire* (1848) : « la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce ». La répétition devient comique quand elle constitue non une évolution mais une involution, en tant que retour se cramponnant au passé, et n'apporte aucune nouveauté si ce n'est le grotesque de sa propre parodie. C'est ce que semble indiquer cette caricature de Malcolm Evans intitulée « Live to Hate » publiée le 21 octobre 1997

"That's gangster! Our ancestors, they were the entrepreneurs. We started selling our women to the Pakeha first, drinking whiskey first. That's part of my make-up," he says. "It's in me" ». Hume, Tim, « A gangster's life », *The Sunday Star Times*, 11 avril 2010.

¹³⁹ « *Whakapapa is like a history of repetitious beginnings. Each new event, each generation of idea and actions that shape human lives is a product of those that have gone before. Nothing exists in isolation or arises spontaneously in a vacuum of immaculate conception. Instead the present and the future are only the past revisited – ka puta mai – things come into being are born of something else* ». Riki, J., « Te wai kainga: home », in Bargh, Maria: *Resistance, an Indigenous Response to Neoliberalism*, Wellington, 2007, p.173.

dans *The New Zealand Herald* où un membre de gang reste perplexe face au portrait d'un *rangatira* (aristocrate, chef) :¹⁴⁰



Evans, Malcolm, « Live to Hate », *The New Zealand Herald*, 21 octobre 1997.

Il n'est plus question d'*aroha* (amour) mais de haine (*Live to hate*). Le comique se substitue au tragique, en l'occurrence la tragique perte de la figure du noble guerrier et de la famille étendue « répétée » par des membres de gangs grégaires prêts à combattre leurs ennemis imaginaires. La répétition est pourtant la condition pour qu'un événement dépasse le stade du simple accident de parcours. En se répétant une nouvelle fois, il est susceptible d'apparaître comme une nécessité. Ce type d'analyse nous ramène une fois de plus à la typologie lacanienne du Réel et du Symbolique que nous avons utilisée dans notre tentative d'expliquer le passage du gang comme phénomène marginal isolé « au plus grand défi » maori.

¹⁴⁰ Charles Frederick Goldie (1870-1947) est connu pour ses portraits de Maori. Il s'appliqua à peindre méticuleusement le visage de représentants d'une ethnie alors considérée sur le déclin. Ses portraits furent exhibés à la galerie d'art d'Auckland en 1997.

Ici, le point crucial concerne le changement du statut symbolique d'un événement : lors de sa première irruption, il est vécu comme un traumatisme contingent, telle l'intrusion d'un certain Réel non-symbolisé ; c'est seulement en le répétant que cet événement est reconnu dans sa nécessité symbolique : il trouve sa place dans l'ordre symbolique.¹⁴¹

Or, en s'inscrivant dans la texture symbolique, la perception de faits vus comme une répétition de schémas antérieurs ne peut s'empêcher d'affecter rétroactivement le passé, en tant que récit censé expliquer le présent. Nous avons déjà cité de nombreux exemples. Considérons les déclarations de Denis O'Reilly comme un exemple supplémentaire :

À son échelle, Rei [Harris] est un guerrier contemporain. Il représente une manière de penser parmi la communauté maori bien plus répandue que ce que la plupart des gens s'imaginent. On entend toujours que la majorité des Maori respectables soutiennent le régime mais depuis le début les Maori se sont opposés au régime. Pourquoi Hone Heke a coupé le mât où flottait le drapeau ? Qu'a fait Te Rauparaha ? Et Te Kooti ? Te Whiti a tenté de résister passivement à Taranaki, Ratana a essayé avec la religion. Eva Rickard et Whina Cooper ont essayé les grandes marches, Latimer essaie maintenant dans les tribunaux. Il s'agissait d'authentiques mouvements de mécontentement face au régime européen... La grande majorité des Maori est jeune et notre type d'organisation attire ces jeunes, bien qu'ils n'aient pas forcément envie de se joindre à nous.¹⁴²

Des historiens tels que Graham Butterworth proposèrent le même type d'analyse en tentant de rendre compte des violences de 1979 en construisant des ponts analogiques

¹⁴¹ « The crucial point here is the changed symbolic status of an event: when it erupts for the first time it is experienced as a contingent trauma, as an intrusion of a certain non-symbolized Real; only through repetition is this event recognized in its symbolic necessity – it finds its place in the symbolic order ». Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, New York, 2008, pp.64-65.

¹⁴² « At his own level Rei is a contemporary warrior. He represents a type of thinking among a section of the Maori community and it's wider spread than most people realise. You always hear that the majority of decent M people support the regime but from the very beginning Maori people have opposed the regime. Why did Hone Heke cut down the flag? What was it about Te Rauparaha? What was it about Te Kooti? There was Te Whiti trying passive resistance at Taranaki, you had Ratana trying religion. Eva Rickard and Whina Cooper tried marching, Latimer is now trying the courts. There were all genuine movements to express dissatisfaction with the European regime.... The great majority of Maori people are young and our sort of organisation appeals to these young people, even though they may not actually want to join Black Power ». Payne, Bill, *op.cit.*, 1991, 1997, p.124.

entre la situation contemporaine et les mouvements de résistance maori un siècle auparavant :

Pour l'instant, ils n'ont pas encore produit les Hone Heke, les Rewi Maniapoto et les Te Kooti pour tenir le gouvernail. Une erreur d'appréciation de la part des autorités *pakeha* qui mènerait à une série de mesures inadéquates pourrait facilement conduire au même résultat.¹⁴³

Penser le gang maori comme un produit de l'histoire maori ou l'histoire nationale n'est pas sans enjeu. En lui attribuant l'âme rebelle de Hone Heke et la violence de la guerre dites des mousquets (conflits intertribaux s'étalant de 1807 à 1842), le membre de gang et l'historien ne tentent-ils pas d'exhiber main dans la main ce qu'Alphonse Allais aurait appelé le « crâne de Voltaire enfant » ? Ou bien ne s'agit-il pas au contraire de la prise en compte de concepts maori dans l'historiographie néo-zélandaise, preuve irréfutable d'un projet commun d'écriture du passé national ?

¹⁴³ « *So far they have not produced the Hone Hekes, Rewi Maniapotos and te Kootis to lead. However, a failure of awareness that led to a series of mistaken decisions by Pakeha authorities could easily produce a similar result* ». « Race War Warning », *The Evening Post*, 22 January 1979, Gangs 1979-1981, National Archives, Wellington. Hone Heke, Rewi Maniapoto et Te Kooti sont des figures clés de la résistance maori du XIX^{ème} siècle.

1.3. Représentation tribale et re-présentation tribale

1.3.1. La quête de l'objet perdu

À la question « peut-il y avoir une culture maori dans un contexte urbain ? », O'Reilly répond certes avec virulence, mais non sans grande justesse : « Mais si, putain, ces gens sont ici chez eux ! Ils s'adaptent, c'est tout ». ¹⁴⁴ L'intérêt de la question n'était pas tant de déclencher la colère de notre interlocuteur que de se rapprocher des constats de Maurice Godelier. L'anthropologue note en effet :

Le passage d'une *forme* sociale à une autre met en œuvre des relations d'incompatibilités entre de nouvelles fonctions et d'anciennes structures apparues et reproduites dans d'autres conditions. ¹⁴⁵

Il est indéniable que l'installation dans un milieu urbain a révélé les incompatibilités dont parle Godelier et que ces dernières ont été exacerbées par les politiques d'assimilation. Il n'y a qu'à évoquer une fois encore les thèses de James E. Ritchie sur le mode d'éducation maori ou à lire des témoignages d'époque. Le club culturel *Ngati Poneke* était-il vraiment le seul lieu à Wellington où il était possible d'« être Maori » ? Godelier va peut-être un peu plus loin en soulignant que toute synthèse, dira-t-on, présuppose la perte d'un certain surplus ainsi que la conservation d'éléments transposés sous un autre régime de rapports intersubjectifs, soit ce que les marxistes appellent superstructures. L'érosion des structures socio-symboliques existantes ne s'est pas effectuée en un éclair. Richard Hill le voit très bien en écrivant : « Les migrants n'ont pas cessé d'« être tribaux » dans ce nouvel environnement ». ¹⁴⁶ C'est bien pour cela que les premiers délits

¹⁴⁴ « *Can there be a Maori culture in an urban environment ?* »/« *Fuck yes, these people are in their own place! They just adapt* ». Interview avec Denis O'Reilly du 17 février 2010.

¹⁴⁵ Godelier, Maurice, *op.cit.*, 2010, p.90.

¹⁴⁶ « *Migrants did not stop "being tribal" in the new environment* ». Hill, Richard, S., *op.cit.*, 2009, p.39.

furent légitimés en termes d'adaptation sans susciter trop d'inquiétude. Dans cette logique d'adaptation, il fallait laisser aux jeunes Maori le temps d'intégrer la notion *pakeha* de propriété privée.

Gilles Deleuze et Félix Guattari préféreraient sans doute parler de « déterritorialisation ». Le concept fut forgé pour rendre compte de l'apparente dissolution des tissus socioculturels face au capitalisme. Si l'exode rural et l'inexorable prolétarianisation des Maori a sapé les liens organiques traditionnels (un autre nom pour Maori est *tangata whenua*, soit littéralement les « gens de la terre », par opposition aux Européens qui sont les *tangata tiriti*, donc les « gens du traité »), les deux philosophes répondraient que la déterritorialisation implique forcément la reterritorialisation, argument très proche de la reproduction des structures chez Godelier, ou des survivances tribales abordées par Hill. Serait-il alors pertinent d'emprunter ces deux grilles de lecture pour penser le gang maori comme une tentative de reterritorialisation à la suite d'une séparation, ou d'une perte ?

Il convient tout d'abord d'appréhender la nature de cet objet perdu car il est vrai que le thème de la perte revient comme un leitmotiv dès qu'il s'agit de trouver la raison d'être du gang. Il doit bien y avoir un manque fondamental, à un niveau ou un autre, pour que de tels groupes apparaissent. Pour beaucoup, la disparition d'une identité maori stable correspond à cette demande insatisfaite, n'en déplaise à Claude Lévi-Strauss qui protestait furieusement contre cette perspective théorique en taxant « ce nouveau mal du siècle » d'« alibi commode pour nous masquer, et masquer à leur créateurs, une nullité pure et simple ».¹⁴⁷ Lévi-Strauss ne niait pas la dissolution des pratiques traditionnelles. En fait, il ne rejetait pas tant l'identité que l'identitaire. Il n'est ici pas question de la mouvance d'extrême droite en Europe mais de conservatisme ethnique et de d'autodéfinition en s'annexant sur les origines et la tradition. Lévi-Strauss proposait plutôt de lire le phénomène comme l'expression de circonstances objectives, par opposition à un discours centré sur l'identification subjective.

Il en va tout autrement de la perte d'identité maori dans les villes qui n'est pas pensée comme un symptôme renvoyant aux circonstances « objectives » mais comme

¹⁴⁷ Lévi-Strauss, Claude, *L'identité*, Paris, 1977, p.9.

l'élément les conditionnant. Un Wellingtonien nommé Clem Huikawa déclarait lors d'un rassemblement au *marae* de Seaview à Lower Hutt en 1985 :

Je pense qu'il faut qu'on se mette tous d'accord sur un point : le fait que notre peuple s'acoquine avec les enfants des rues et les gangs de rues s'explique principalement par la perte de leur identité. Ils cherchent un moyen et un refuge pour parvenir à cette identité, et chacun d'entre nous peut les guider comme il peut dans ce domaine.¹⁴⁸

La piste identitaire néglige toutefois de prendre en compte le faible intérêt qu'éprouvaient de nombreux jeunes Maori pour la tradition lorsque les premières bandes ont vu le jour. Ils « imitaient toujours les *Pakeha* », se plaignaient les aînés maori.¹⁴⁹ Le rapport entre identité et imitation mérite d'être approfondi. Le ressort du gang maori n'est-il pas après tout mimétique ? Comme nous l'avons vu précédemment, les *Blacks Bulls* n'étaient-ils pas une imitation du gang des *V8 Boys* ? Quitte à vexer *The Mongrel Mob* et sa répulsion pour les deux roues, les gangs maori n'ont-ils pas copié les rites de passage, le code vestimentaire et la hiérarchie des *Hells Angels* ? Abe Wharewaka ne répète-t-il pas l'« entrepreneuriat » de Hongi Hika, ou plutôt l'image qu'il s'en fait ? L'imitation ne garantit pas le succès pour autant. Mark raconte que c'est paradoxalement lorsque son gang a tenté de mettre en place ce qu'il appelle une « structure tribale », donc en reprenant un modèle idéalisé au préalable, que les membres se sont insurgés. « Ils ont pris ça pour une dictature »¹⁵⁰ ajoutera-t-il.

Il serait difficile d'aborder la relation entre mimétisme et identité sans évoquer René Girard qui en est sans aucun doute le grand penseur. L'imitation était d'après lui au fondement même de l'humanité, ce qui rejoint sous bien des aspects le concept maori de *whakapapa* qui récusait toute idée d'identité façonnée *ex nihilo* :

¹⁴⁸ « I think we have to agree - all of us – that the main reason why our people become involved with street kids and street gangs is because they lose their identity, and they seek for support and shelter to get that identity, and each and every one of us can channel our people into those areas, no matter what it may be ». *Transcripts from tapes of a kaumatua hui kokiri*, 7 septembre 1985, Seaview, National Archives, Wellington, p.46.

¹⁴⁹ Cf. Metge, Joan, *op.cit.*, pp.198-199.

¹⁵⁰ « It was judged as a dictatorship by some members ».

Seul le désir mimétique peut être libre, vraiment humain, parce qu'il choisit le modèle plus encore que l'objet. Le désir mimétique est ce qui nous rend humain, ce qui nous permet d'échapper aux appétits routiniers et animaux, et de construire notre propre identité, qui ne saurait être création pure à partir de rien. C'est la nature mimétique du désir, qui nous rend capable d'*adaptation*, qui donne à l'homme la possibilité d'apprendre tout ce qu'il a besoin de savoir pour participer à sa propre culture. Il n'invente pas celle-ci : il la copie. [...] Ne pas pouvoir imiter est le signe d'un grave déficit culturel.¹⁵¹

Girard aborde ici les notions-clefs de l'exode rural. L'identité n'est pas une donnée immédiate pour lui. Elle s'apparente plus à un héritage qu'il reste à fonder. La théorie girardienne semble très proche d'une pensée « environnementaliste », au sens d'environnement socioculturel intériorisé. Du point de vue girardien, l'identité maori n'a donc jamais été perdue, elle est au contraire toujours à bâtir et rebâtir à force d'imitation. Ce qui a pu disparaître en revanche est le point de référence rendu possible en milieu rural, référent auquel s'est substitué un modèle intégrationniste adjoint à l'exemple interpellant des gangs *pakeha* environnants.

Dans notre cas, la pensée de Girard ne produit pas d'outil adéquat pour penser la nouveauté et les changements de paradigme. Hormis ce « grave déficit culturel, qu'advient-il en effet lorsque les modèles du passé disparaissent ? Faut-il en réinventer ? Si ces deux questions n'ont pas été posées par la théorie girardienne, cette dernière présente l'atout majeur de rendre intelligible l'émergence des rivalités à Wellington entre *Black Power* et *Mongrel Mob*. Il convient de préciser qu'il ne s'agit que du cas de la capitale, car dans le reste du pays, *The Mongrel Mob* intimidait et dérangeait dans la même mesure les communautés maori et polynésiennes. La réponse fut d'implanter des chapitres de *Black Power* pour faire face à la menace, ou même de créer des groupes de défense, ce qui s'est vu à Porirua avec *The Peacemakers*, collectif de travailleurs samoans excédés par les violences physiques et verbales infligées par *The Mob*. Néanmoins, la rivalité la plus féroce de l'histoire des gangs de Nouvelle-Zélande reste très certainement à ce jour l'épisode violent opposant *Blacks* et *Mobsters* dans les grand Wellington de la fin des années 1970 au tout début des années 1980.

¹⁵¹ Girard, René, *Les origines de la culture, Entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, Paris, 2004, pp.63-64.

Le passage de relations cordiales à l'échange de coups de feu n'a pas été explicité. D'aucuns considèrent *Black Power* et *Mongrel Mob* comme des ennemis jurés depuis la toute première heure. Il est fort probable qu'un désaccord soit à l'origine du conflit, à moins que les disputes à l'extérieur de Wellington ne soient venues se greffer à l'intérieur de la ville. Il est en tout cas inutile de se renseigner auprès des membres fondateurs qui honorent le code de l'*omerta* en éludant toute question à ce sujet. Seul Denis O'Reilly fait part de sa surprise : « Mais enfin, à quoi on pensait ? À quoi on pensait ? », ¹⁵² Harry Tam, quant à lui, déclare à ses associés lors de la convention de *Mongrel Mob Notorious* : « C'est triste à dire mais on a tout en commun avec *les nègres* ». ¹⁵³ Le constat de Mark est moins amer, bien que similaire : « Avec les [nom du gang], on a plus en commun que toute autre chose ». Peut-être n'y-a-t-il pas en fin de compte d'évènement déclencheur mais un problème girardien de mimétisme mutuel :

À cause de la proximité physique et psychique du sujet et du modèle, la médiation interne engendre toujours plus de symétrie : le sujet tend à imiter son modèle autant que le modèle l'imité, lui. En fin de compte, le sujet devient le modèle de son modèle, et l'imitateur devient l'imitateur de son imitateur. On évolue toujours vers plus de réciprocité, et donc plus de conflit. C'est ce que j'appelle le rapport des doubles. L'objet disparaît dans le feu de la rivalité : la seule obsession des deux rivaux consiste bientôt à vaincre l'adversaire plutôt qu'à acquérir l'objet ; ce dernier devient alors superflu, simple prétexte à l'exaspération du conflit. Les rivaux sont de plus en plus identiques : des *doubles*. La crise mimétique est toujours une crise d'indifférenciation, qui surgit quand les rôles du sujet et du modèle se réduisent à cette rivalité. C'est la disparition de l'objet qui la rend possible, et non seulement elle s'exaspère, mais elle se répand contagieusement aux alentours. ¹⁵⁴

La quête de cet objet évanescent correspond sans doute à ce que Deleuze appelait l'« effet d'optique ». Les identités ne sont selon lui que « simulées [...] par un jeu plus profond qui est celui de la différence et de la répétition ». ¹⁵⁵ Un membre de *Mongrel Mob Notorious* interrogé sur l'intérêt du gang pour les moteurs v8 et les carrosseries rouges

¹⁵² « *What were we thinking? What were we thinking?* » Entretien avec Denis O'Reilly du 17 février 2010.

¹⁵³ « *It's sad to say but we have all in common with the niggers* ». *Mongrel Mob Notorious* hui, *Leadership Wananga*, Rotorua, 11 décembre 2011. « Les nègres » est le surnom que donne le gang à *Black Power*.

¹⁵⁴ Girard, René, *op.cit.*, 2004, pp.62-63.

¹⁵⁵ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, Presses, 1968, p.2.

semble en être parfaitement conscient lorsqu'il répond : « Ah ! C'est juste pour être différent, c'est tout ».

La distinction fondamentale entre l'identité maori et l'identité du gang est que bien produite historiquement, il y a toujours un élément irréductible minimum chez la première qui résiste aux prédicats pour lui permettre d'être pensable comme telle mais aussi de changer sa culture tout en restant toujours maori. Prenons l'exemple du concept de *mana* que l'on pourrait brièvement traduire par prestige et autorité. Il était autrefois avant tout hérité et constituait un capital spirituel de gloire et de crédibilité qui s'acquerrait aussi en fonction de ses actes et de ses paroles. Aujourd'hui, cet aspect prime (bien que les descendants de chefs tribaux soient très estimés en vertu de leur *whakapapa* – généalogie). En d'autres termes, la culture peut connaître des modifications, ou être revigorée, il reste toujours un cadre irréductible qui fait que la maoritude reste identifiable au premier abord.

Le gang maori, quant à lui, est avant tout le reflet d'un jeu de modèles répétés combiné à des différences virtuelles rendues effectives par des supports matériels tels que le type de moteur ou la couleur d'un véhicule. Privé de ces supports, il n'est plus reconnaissable comme tel. Ici le qualificatif de « communauté imaginaire », pour reprendre l'expression de Benedict Anderson, n'est peut-être pas excessif, sauf que ce n'est pas que les membres ne pourront jamais tous se rencontrer (les grands rassemblements annuels sont prévus à cet effet) ; imaginaire est plutôt entendu comme « virtuel ». Il faut en effet conserver la notion de virtualité si l'on veut penser l'objet perdu sans le confondre avec une essence posée *a priori* ou l'envisager comme un simple retour de l'identique.

Les analogies entre gang et tribus sont évidemment frappantes et cette approche diachronique est réservée aux Maori. Nul n'a encore pensé les premiers gangs européens et les clubs de motards comme des résurgences claniques écossaises, bien qu'O'Reilly reste cohérent dans son analyse identitaire en considérant son affiliation tout à fait logique compte tenu de ses origines irlandaises : « J'aime boire et me battre ». N'est-il pas aussi possible de relever ces analogies rétroactivement car le passé est toujours écrit du point de vue présent ?

Le bellicisme maori n'était pas perçu de la même manière à l'époque coloniale. James Cook remarquait que l'état de guerre n'était pas toujours déclaré et que certains villages n'étaient pas munis de fortifications. D'après Michael King, les remparts des *pa* ont manifestement été érigés pour protéger les tubercules de *kumara* (patate douce). Si l'on s'attache à noter les ressemblances, on se rendra vite compte que les fortifications de quartiers généraux de gangs, aujourd'hui disparues, ne servaient évidemment pas de bouclier pour *kumara*. Il était question d'assurer la protection de ce bien commun à tous les membres face aux menaces ennemies. Si l'intention n'est pas la même, la forme est analogue. Il en va de même pour le territoire de gang que l'on peut aisément comparer au concept traditionnel de *hapu*, zone géographique occupée et contrôlée par la tribu qui exerçait son « autorité sur le sol » (*mana whenua*). Il convenait chez les tribus maori comme chez les gangs d'apposer son nom sur un espace. Il est tout aussi facile d'envisager les fêtes dans les quartiers généraux comme des réminiscences de *hakari* (festin), de considérer l'importance du statut dans le monde du gang comme un retour du *mana*, et d'analyser les représailles de gang comme une résurgence de l'*utu* traditionnel. Dans l'ordre culturel maori, le *mana* est effectivement un objet qui se perd. Cependant, il serait dommage de laisser cette richesse conceptuelle s'épuiser dans sa seule ressemblance formelle avec les usages du gang.

Si le Tribunal de Waitangi donne suite aux réclamations de *Black Power*, un des revers potentiels de cette reconnaissance serait ce même danger de symbolisation réductrice. L'amalgame entre *iwi* (tribu) et gang qui trouve son expression dans l'analyse néo-tribale risquerait de devenir plus délicat à démêler. Comble du comble lorsque l'on sait que le concept de tribalisme lui-même divise déjà les anthropologues. Godelier y voyait une éventuelle menace aux fondements empiriques de sa discipline, tout comme la difficulté de convenir à une définition adéquate du gang gêne la criminologie. Une des conséquences de ce mélange conceptuel est exprimée par le personnage de Beth dans *Once Were Warriors* :

Puis on se battait tout le temps, nous les Maoris. Face à face. C'est vrai. C'est vrai, je le jure devant Dieu. On se haïssait. Tribu contre tribu. Des sauvages. On était des sauvages. Mais des guerriers, hein? C'est très important de s'en rappeler. Des

Guerriers. Parce que; tu vois, c'est ce qu'on a perdu quand les blancs nous ont vaincus. Conquis. Pris notre terre, notre *mana*, sans rien nous laisser.¹⁵⁶

Tel est le danger lorsque ces analogies sont comprises comme une répétition effective du passé et non sa réappropriation idéelle après coup. Il existe un autre risque et nous l'avons esquissé plus haut en parlant de « retour du refoulé ». Ranginui Walker ne commet pas cette erreur, même s'il reste assez proche de cette conception. En analysant la délinquance et les activités des gangs maori comme « des manifestations du désir réprimé qu'ont les Maori à s'autodéterminer dans l'ambiance suffocante de la politique de domination des *Pakeha* et de leur paternalisme », ¹⁵⁷ Walker n'associe pas concept maori à autoposition car il faut en effet un sujet conscient, et non un « sujet supposé ne pas savoir », pour assumer ce désir d'autonomie et le mettre en œuvre. La qualité de cette interprétation peut néanmoins se transformer en défaut. En effet, le souci que pose la lecture de Walker est que le moindre geste du membre de gang ordinaire est recalibré dans un contexte de réparation des torts historiques. Or, tout moralisme mis de côté, il est difficile de penser les viols et le narcotrafic, qui sont des délits répétés et non le quotidien de tout individu affilié à un gang, comme la noble expression d'une lutte à mort au nom de la justice sociale. En se plaçant sur un plan purement formel, rien n'empêche en revanche de relever une certaine homologie entre l'émergence d'un ordre culturel, la mise en place de règles intérieures, le contrôle d'une zone et la notion d'autodétermination.

Dans son mémoire portant sur les origines du gang au regard des concepts maori, le neveu de Denis O'Reilly, Matthew Mullany s'attache à souligner ces similarités en considérant la venue des gangs sur la scène sociale comme « une nouvelle manifestation de *tino rangatiratanga* ». ¹⁵⁸ Malheureusement Mullany ne précise pas, contrairement à Walker, si cette manifestation n'existe que parce qu'elle est prise en charge par un sujet conscient ou s'il la considère comme son propre mouvement. Une telle remarque peut

¹⁵⁶ « *And we used to war all the time, us Maoris. Against each other. True. It's true, honest to God, audience. Hated each other. Tribe against tribe. Savages. We were savages. But warriors, eh. It's very important to remember that. Warriors. Because; you see, it was what we lost when you, the white audience out there, defeated us. Conquered us. Took our land, our mana, left us with nothing* ». Traduction personnelle de Duff, Alan, *op.cit.*, 1990, p.47.

¹⁵⁷ « *...manifestations of the stifled desire of the Maori people for self-determination in the suffocating atmosphere of political domination and Pakeha paternalism* ». Hazlehurst, Kayleen M., *Political Expression and Ethnicity, Statecraft and Mobilisation in the Maori World*, Westport, 1993, p.58.

¹⁵⁸ « *...a new manifestation of tino rangatiratanga* ». Mullany, Mathew Jack, *op.cit.*, 2010, p.62.

paraître naïve, ou empreinte d'idéalisme absolu. Elle permet cependant de dégager le problème sous-jacent à chacun des cas. Penser que l'autodétermination du peuple maori a disparu lors de la signature du traité ou lors de l'exode rural et que les membres de gang l'ont retrouvée éveille un présupposé fondamental. Dire en effet du gang maori qu'il répond à la perte d'un objet que l'on possédait en des temps passés implique directement l'existence d'un organe de mémoire historique capable de s'en rendre compte. Le terme est emprunté à l'historien François Hartog : « si l'esprit est doté d'un organe historique, le monde est une hiérarchie d'essences idéales ».¹⁵⁹

Le gang dépasse alors le simple cadre de la représentation tribale pour devenir une *re-présentation*, au sens de retour au présent, tel le « guerrier venu réclamer son dû » pour utiliser l'image chère à O'Reilly, ou encore la réapparition d'une maoritude latente :

Plus de 2000 jeunes Maori désenchantés par la société *pakeha* urbaine sont revenus à l'institution maori la plus basique, la tribu pro-européenne ou le gang, à la poursuite d'une nouvelle identité de groupe. « Le gang est en fait très maori, mais dans sa forme appauvrie qui ne cherche le mana que par le biais de confrontations avec la police et d'autres gangs ».¹⁶⁰

En d'autres termes, l'analyse du gang comme quête de l'objet perdu ne semble pas se contenter de redéfinir le passé tribal car il féconde, en quelque sorte, la représentation de ce que le Maori a toujours été, voire même « toujours déjà » été : « toujours déjà » car le gang est posé comme l'*a priori* essentiel de la vie sociale maori, ou mieux encore : son essence *a priori*. Roland Barthes pensait que « c'est la conversion de la culture en pseudo-nature qui peut définir l'idéologie de notre société ».¹⁶¹ Il est effectivement impossible de prouver la nécessité de l'existence du gang aux yeux d'une pré-réalité maori. Le gang ne représente en rien un phénomène affectant l'existence de chaque Maori,

¹⁵⁹ Kopozov, Nikolay, *De l'imagination historique*, Paris 2009, p.21.

¹⁶⁰ « More than 2000 young Maoris, disillusioned with urban pakeha society, had returned to the most basic Maori institution of all – the pre-European tribe or gang – looking for a new group identity. “The gangs are in fact very Maori but it is a stripped own form that only seeks mana by confrontations with the police and with other gangs” ». « Gang Riot No Surprise To Maori Council,” *New Zealand Herald* », 13 août 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington. Les propos de Sir Graham Latimer sont rapportés entre guillemets.

¹⁶¹ Barthes, Roland, *L'aventure sémiologique*, Paris, 1985, p.260.

même celle des Maori urbains les plus défavorisés. Le gang est le produit contingent d'un ensemble de rapports tout aussi contingents mais est-ce bien suffisant pour articuler le rapport entre contexte socio-historique, analogies frappantes et essentialisation ?

1.3.2. L'essence précipitée

Bruce Stewart est un personnage bien connu des Wellingtoniens. Dramaturge et très proche des gangs, la rumeur veut qu'il soit un ancien homme de main. Bruce Stewart a en tout cas purgé une peine pénitentiaire avant de repartir s'installer dans le quartier vétuste de Newtown à l'époque où la guerre opposant *Black Power* à *Mongrel Mob* faisait rage. Très inquiet par les proportions que prenaient le conflit, Michael Fowler, alors maire de Wellington, se présenta à Newtown muni d'un carton rempli de pains et de beurre pour demander conseil aux habitants : « Que peut-on faire pour mettre fin aux violences ? Les gens sont terrifiés. » Stewart répondit : « Aidez-nous à vivre en tant que Maori ». ¹⁶² Bien que conscient des disparités sociales, Stewart jugeait l'identité maori compromise comme la véritable priorité. Une fois de plus le regard du sujet sur ses conditions matérielles d'existence primait.

Ce même primat sur le contexte socioéconomique se retrouve chaque fois qu'une essence, affirmée ou présumée, intervient. Dès lors, la configuration sociohistorique censée rendre compte d'un phénomène devient secondaire. La psychanalyse appelle cette opération « désaveu fétichiste ». L'ethnologue et psychanalyste Octave Mannoni proposera la meilleure explication du concept en le glosant par le très français : « je sais bien mais quand même ». Les analyses de Greg Newbold proposent une illustration très claire du concept. Elles alternent comptes-rendus socio-historiques très détaillés et vision essen-

¹⁶² « Wellingtons new mayor, Micheal Fowler turned up with a carton of fresh bread and a pound of butter...it was our Christmas dinner" said Bruce. "What can we do to stop this violence? People are terrified" The Mayor asked. / "Help us to live Maori," said Bruce ». « The Man and His Dream », < <http://taputeranga.maori.nz> >. Stewart n'habite plus à Newtown aujourd'hui car il a fondé un marae nommé *Tapu Te Ranga* à Island Bay au sud de Wellington.

tialiste du Maori. En 2001, le criminologue écrivait avec Glennis Dennehy au sujet de tous les groupes susceptibles d'être caractérisés comme des gangs :

Rien n'est immuable dans le champ social et les gangs n'échappent pas à la règle. Comme nous l'avons vu, les changements de profil du gang ces 50 dernières années sont liés à d'autres bouleversements sociaux et il ne fait nul doute que cette tendance se prolongera. Le profil des gangs continuera à évoluer, et une fois encore, ce changement sera lié à des développements parallèles. Sous pression, il est possible que les gangs se cachent ; dans le cas contraire, ils affirmeront certainement leur présence de manière bien plus ostentatoire.¹⁶³

Cette approche *hypercontextualisée* est totalement renversée lorsqu'il est question des seuls gangs maori. Un autre type de détermination apparaît alors. Newbold déclara au sujet de *Mongrel Mob* dans le *Sunday Star Times* en 2008 : « Ils ont vraiment ce concept d'agressivité, d'effronterie, de courage et de belligérance qui sont des traits généraux de la culture maori », ¹⁶⁴ et dans un documentaire sur les gangs néo-zélandais intitulé *New Zealand – A Gangsta's Paradise* (2007) :

Ces grands gangs, tels que Black Power et The Mongrel Mob, ressemblent comme deux gouttes d'eau aux vieilles tribus. Et leur manière de se faire la guerre, pour de simples raisons d'étendard différent n'est rien d'autre que les coutumes belliqueuses des tribus maori du passé.¹⁶⁵

¹⁶³ « Nothing in society is static, and neither are gangs. As we have seen, changes in the profile of gangs over the past 50 years have been related to other shifts in our society and this will certainly continue. The profile of gangs will continue to alter, and once more that change will be related to developments elsewhere. If pressured, gangs may go underground; if not, they will probably remain more visible ». Dennehy, Glennis & Newbold, Greg, *op.cit.*, 2001 p.91.

¹⁶⁴ « They do have this concept of aggressiveness, fearsomeness, and bravery and belligerence which are general features of Maori culture ». « The film the Mongrel Mob didn't want you to see », NZ Press Association, 4 mai 2008, < <http://www.stuff.co.nz/401359/The-film-the-Mongrel-Mob-didn-t-want-you-to-see> >.

¹⁶⁵ « These big gangs, the Black Power and the Mongrel Mob, are very much like the old Maori tribes. And the way they fight, the way they war with one another simply because you belong to a different banner is just the way the Maori tribes used to fight in the past ». Love, Wayne (Éd), O'Shea, David (reporter) *New Zealand – A Gangsta's Paradise*, 2007, < <http://www.sbs.com.au/dateline/story/transcript/id/130840/n/New-Zealand-A-Gangsta-s-Paradise> >.

Newbold sait pertinemment que le gang est un produit social amené à évoluer (« je sais bien ») ; néanmoins il fige le gang maori dans une perpétuelle violence tribale (« mais quand même »). Les conditions de possibilité de l'expérience sociale du gang ne deviennent plus une explication recevable d'elle-même. C'est ce tribalisme inéluctable qui se manifeste, si bien qu'une certaine affinité avec la phénoménologie est perceptible. Martin Heidegger définissait le terme phénomène comme le « se-montrer-par-soi-même ».¹⁶⁶ Il faut alors se rappeler du « Maori rouge » dénoncé par Belich, sauf qu'à la différence de la phénoménologie qui étudie l'apparence en tant que telle, l'extirpation de cette figure guerrière tend à être assumée comme la détermination « puisée à la source ».¹⁶⁷ Voilà un nouveau préjudice porté à l'historicité du membre de gang maori.

Dans le même esprit que Belich, le théoricien et critique de la littérature Terry Eagleton constate que le fait d'appréhender les idées comme des entités autonomes contribue à les naturaliser, donc à les *déhistoriser*.¹⁶⁸ On peut également penser d'un point de vue plus général à « l'incarcération des gens dans leur altérité » de Sahlins, sans oublier la tragédie et la farce de Marx sauf que l'histoire se répète toujours chez Graham Butterworth. Ainsi, lorsqu'en 1979, un nombre non négligeable de Néo-Zélandais, excédés par les violences, préconisèrent la déportation des membres de gang sur une île au large du pays, Butterworth mit en garde contre de telles mesures au nom du retour de l'identique :

Une fois de plus, je ne peux m'empêcher de songer aux années 1960 quand Te Kooti fut envoyé aux Îles Chatham et quand lui et ses disciples s'évadèrent pour prolonger les guerres maori de trois années supplémentaires en essayant de tirer vengeance d'un emprisonnement injuste.¹⁶⁹

Butterworth remplit bien sûr sa fonction d'historien en tirant les leçons du passé. Son analyse est irréprochable à cet égard. Le revers de cette approche analogique lisant les ressemblances comme la répétition de l'histoire maori reste sa tendance naturalisante.

¹⁶⁶ Heidegger, Martin, *Être et temps*, Paris, 1986, p.57.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 1986, p.62.

¹⁶⁸ Eagleton, Terry, *Ideology, an Introduction*, Londres, New York, 1991, p.71.

¹⁶⁹ « *Once more I cannot help remember the 1860s when Te Kooti was sent to the Chathams. When he and his followers escaped they prolonged the Maori War by another three years as he tried to extract vengeance for his unjust imprisonment* ». « Plea to develop "Maoriness" in gangs », *The Evening Post*, 27 January, 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

Une essence, ou du moins une conception éternitaire, est dégagée. Pourtant *Black Power*, *The Nomads* et *The Mongrel Mob* restent avant tout des phénomènes récents imitant les structures et les pratiques des gangs de rue américains et européens.

La différence fondamentale entre les théories sur les gangs *pakeha* et les gangs maori relève très certainement du rapport entre essence et contexte. On retrouve dans les deux cas un discours porté sur la pathologie lors des toutes premières analyses mais alors que les *Bodgies*, *Widgies*, *bikers* et autres gangsters sont expliqués en des termes socio-économiques ou sociétaux, aucune substance *pakeha a priori* n'est construite. Mais nos conclusions sont peut-être trop hâtives. Certains « toujours déjà » chez l'adolescent ont pu être relevés. Nous pensons notamment aux renvois à l'histoire avec les *larrikins* pour rassurer la population lors de l'émergence des bandes d'adolescents en montrant que des comportements rebelles existaient déjà chez les jeunes Néo-Zélandais en 1890. On ne retrouve cependant pas dans les études sur les gangs européens cette notion de violence latente. Žižek note :

Quelque chose de plus radical est en jeu : la violence chaotique de la vie industrielle moderne, qui dissout les structures « civilisées » traditionnelles, est d'emblée vécue comme le retour de la violence mythico-poétique « refoulée » par l'armure des coutumes civilisées.¹⁷⁰

Alors que Žižek voit un processus d'idéalisation, ce sont les jeux de pouvoirs qui interviennent dans la lecture de Godelier :

Ces pouvoirs font souvent voir les conflits tribaux comme des contradictions modernes qui trouvent leur origine dans le fonctionnement de structures précoloniales : en fait, ces conflits s'expliquent tout d'abord en référence à une domination coloniale.¹⁷¹

¹⁷⁰ Žižek Slavoj, *Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*, Éditions Amsterdam, 2007, Paris, p.46.

¹⁷¹ Godelier, Maurice, *op.cit.*, 1977, p.56.

Encore faudrait-il que la rivalité entre gangs maori soit d'ordre tribal. Graham Butterworth trouvait d'ailleurs très intéressant que les gangs aient à l'époque rejeté ses théories axées sur l'image du guerrier asocial, préférant une explication plus spontanée : « on est de bons amis ou on est de la même famille ». ¹⁷² La piste du mélange de cultures peut également fonctionner, à condition d'envisager cette hybridité comme un jeu d'influences synthétisées par le membre de gang. Il existe en effet des générations différentes d'affiliés, certaines proches de leur culture maori, d'autres très éloignées. Chacune est marquée par l'impact des modes musicales : il y eut le rock n'roll, le reggae et maintenant le rap. Cette photo d'Eugene Ryder illustre très bien ces synthèses entre reggae, culture urbaine et traditionnelle. ¹⁷³



« Man with "Black Power" tattoo in Ngati Poneke Haka Party », photographie prise par Craig Simon le 3 novembre 1995, Alexander Turnbull Library.

¹⁷² « ...very good friends or related to each other ». « Plea to develop 'Maoriness' in gangs », *The Evening Post*, 27 janvier 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹⁷³ Eugene Ryder faisait partie du comité d'accueil de la Reine Elizabeth en visite à Wellington. Il exprime-ra au *Dominion Post* sa certitude de l'avoir effrayée.

Le sociologue Stuart Hall voyait dans l'essentialisme et l'hybridité deux écoles de pensées diamétralement opposées. Elles ne le sont peut-être pas. L'essentialisme qu'il appelle « unité » et l'anti-essentialisme ou « hybridité »¹⁷⁴ n'indiquent pas nécessairement un caractère antithétique. Il est possible de parler de l'envers et du revers d'une même médaille puisque la différence entre les deux termes reste inhérente à l'unité. En effet, pour qu'il y ait une identité hybride, il faut que la culture intervienne dans la nature, ce qui n'exclut en rien une conception figée du mythe des origines.

S'ils ne sont que la projection d'une essence tribale guerrière à l'origine de toutes les déterminations, l'explication sociologique et historique du gang est de trop. Vue sous cet angle, la piste du néotribalisme n'honore pas vraiment le préfixe qui la compose puisque le phénomène était déjà là, présent dans le passé pour ainsi dire. Les vues pertinentes de Jacques Lacan sur le lien entre l'apparition de la nouveauté et la construction d'invariants symboliques peuvent permettre d'en expliquer le fonctionnement :

Quand quelque chose vient au jour, quelque chose que nous sommes forcés d'admettre comme nouveau, quand émerge un autre ordre de la structure, eh bien ! Cela crée sa propre perspective dans le passé, et nous disons – *Cela n'a jamais pu ne pas être là, cela existe de toute éternité*. N'est-ce pas là, d'ailleurs, une propriété que nous démontre notre expérience ?¹⁷⁵

Ce cheminement de la pensée semble se retrouver chez Denis O'Reilly qui considère le mot gang comme une étiquette imposée aux groupes de Maori. La remarque est tout à fait correcte puisque les membres de gang n'utilisent jamais le terme. Seulement, O'Reilly convoque une nature intemporelle pour tirer cette conclusion : « On utilise les termes importés de gang et des métaphores pour décrire ce qui ne sont, essentiellement,

¹⁷⁴ Voir Hall, Stuart, « Cultural identity and diaspora », *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory – A Reader*, Williams, Patrick & Chrisman Laura (éd.), New York, Columbia University Press in Martens, Emiel, Aksant, *Once Were Warriors : The Aftermath – The Controversy of OWW in Aotearoa New Zealand*, Amsterdam, 2007.

¹⁷⁵ Lacan, Jacques, *Le séminaire - Livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, 1978, p.13.

que des groupements sociaux instinctuels de Maori et d'autres jeunes Polynésiens ».¹⁷⁶ L'avocat de *Black Power* insiste énormément sur cette notion d'instinct social et y revient dans un autre article: « La jeunesse, avec une culture grégaire commune et des instincts de guerriers s'est déversée dans le paysage suburbain et le gang Maori était né ».¹⁷⁷ Ce n'est qu'à partir d'un résultat historique et en anticipant les anciens conflits intertribaux comme la genèse du gang que cet instinct, cette nature ou cette essence peuvent être posées rétroactivement.

Assigné à la répétition de sa propre essence, l'historicité du Maori est théoriquement exclue. Le grand travers de la lecture néo-tribale réside dans son manque de précaution face à l'élaboration potentielle d'un « trait unaire », autre concept psychanalytique. Lacan reprend Freud sous cette étiquette pour designer l'étouffement d'une myriade de propriétés sous une seule. Bien entendu, les attributs objectifs des gangs et des *iwi* ne se fondent pas l'un dans l'autre au niveau de la réalité empirique. Nous sommes toujours dans le domaine de la réception du phénomène, du traitement de l'apparence, donc de sa représentation. Dans le cas des gangs maori, la violence tribale ou le spectre du guerrier sont convertis en condition *a priori* déterminant leur propre existence. Non seulement, tous les programmes de réinsertion sociale basculent dans le superflu, mais toute la culture maori, en dépit de sa souplesse et de sa fertilité, peut être relue à travers le prisme réducteur du trait unaire. Le point de vue défendu par Stuart C. Scott, homme d'affaire de Dunedin très hostile au Tribunal devenu essayiste, illustre la version la plus poussée de cette tendance dans un livre caricatural auto-publié :

Les porte-paroles maori modernes, lorsqu'ils se réfèrent à ce chapitre atroce de leur histoire, accusent les *Pakeha*, d'être responsables des conflits armés. Toutefois cet argument ne contredit en rien le fait que les Maori ont traditionnellement été considérés comme une race de meurtriers sauvages s'adonnant aux batailles sanglantes qui volaient et tuaient pour le plaisir [...] et ce, pas plus tard que 140 ans en arrière. Il est évident que cette tradition sauvage de guerre intertribales et d'« utu » (vengeance) a survécu dans notre société néo-zélandaise moderne avec les gangs maori,

¹⁷⁶ « We use imported gang terms and metaphors to describe what are, essentially, instinctual social clusters of Maori and other Polynesian youth ». O'Reilly, Denis, « Looking After our Patch », septembre 2009, < <http://werewolf.co.nz/http://werewolf.co.nz/2009/09/looking-after-our-patch/> >.

¹⁷⁷ « Their youth, sharing a gregarious culture and warrior instincts spilled out into the fresh suburban landscape and the Maori gang was born ». Denis O'Reilly, « Dangerous Utopias », avril 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis32.html> >.

dont les conflits gratuits entre rivaux allant parfois jusqu'au meurtre, continuent de nous choquer à ce jour.¹⁷⁸

La réciprocité inhérente au concept d'*utu* est masquée sous un seul signifiant, celui de représailles, alors que le principe s'appliquait également dans des rapports tout à fait pacifiques, tels que l'échange de biens. La réduction unaire précipite la construction idéologique d'un « toujours déjà », cette éternité rétroactive dont parle Lacan., ou encore la conversion de la culture en nature abordée par Barthes. Du coup, ou plutôt après coup, le contexte social est totalement occulté, au profit d'une essence assurant sa propre médiation quelle que soit l'époque ou les conditions. Si les violences intertribales sont posées comme sa nature *a priori*, la responsabilité et l'autonomie du membre de gang maori s'envolent. Wharewaka montre qu'il l'a très bien compris en lançant : « C'est en moi », et c'est précisément sur ce point, et à notre grande surprise, que le président de *Black Power*, les penseurs tels que Scott, la lecture néo-tribale à la Newbold et la spiritualité maori de Bruce Stewart se rejoignent.

Le dramaturge développe une autre version de l'approche essentialiste en posant la nature guerrière du Maori comme une donnée immanente. Dans sa pièce *Broken Arse* jouée à Wellington pour la première fois en 1990, le personnage de Doc représente cette disposition d'esprit. L'intrigue se déroule entre les murs d'un centre de détention et aborde le thème de la surreprésentation carcérale maori. Pour ne pas ployer sous le poids de l'institution Doc puise la force dans la substance mythico-historique : « Il y a encore assez de guerrier en moi pour me battre ».¹⁷⁹ À cet égard, Newbold a bien raison d'avancer que les aspects belliqueux de la culture maori ont tendance à être glorifiés, ne serait-ce que lors du *haka* d'avant-match qui ont rendu les All Blacks célèbres.¹⁸⁰ Notons

¹⁷⁸ « *Modern Maori spokesmen, if they refer to this horrible chapter in the history of their race, blame the pakeha, as being the source of firearms. This argument, however, does nothing to contradict the fact that Maoris were traditionally considered a savage murderous race devoted to the blood feud who loved rapine and killing for its own sake and, without a moment's through regularly submitted their fellow humans to physical and mental terrors and cruelties which stagger the imagination – and this as recently as 140 years ago.*

This savage tradition of inter-tribal warfare and 'utu' (revenge), is evidently being maintained in our modern NZ society by the Maori gangs, whose mindless inter-gang conflicts, sometimes involving murder, continue to shock us today ». Scott, Stuart, C., *The Travesty of Waitangi, Towards Anarchy*, Christchurch, 1995, p.105.

¹⁷⁹ « *There's still enough warrior in me to fight back* ». Stewart, Bruce, *Broken Arse*, Wellington, 1991, p.13.

¹⁸⁰ Voir Marks, Kathy, « Dark side of a warrior culture ». *The New Zealand Herald*, 11 Septembre 2011.

au passage qu'en présentant ce point comme un aspect parmi d'autres, le trait unaire est résorbé. L'écueil à éviter est de ne pas prendre littéralement *Once Were Warriors* pour *L'âme des guerriers*. Alors que le titre original du roman renvoie à des temps passés, la version française – dans son titre – accompagne le guerrier dans une sphère éternelle. Harry Tam préfère parler de l'expression de la colère des exclus de l'intérieur, colère symbolisée par la couleur rouge que porte le gang *Mongrel Mob*. Il n'est pas question de bellicisme mais de frustration. « Il y a différentes manières d'exprimer sa colère », déclarera-t-il à ce sujet.¹⁸¹

La thèse de l'emportement et de l'indignation propose une matrice plus universelle pour comprendre les gangs du monde entier. Après tout, le membre fondateur des *Crips* de Los Angeles, Stanley « Tookie » Williams (1953-2005), a rédigé son autobiographie sous le titre *Blue Rage, Black Redemption* (*Rage bleue, rédemption noire*, 2007), le bleu étant la couleur de ce gang afro-américain. Un passé tribal n'a jamais servi d'objet pour rendre intelligible les gangs de rue nord-américain. Il est tout de même frappant que Tookie préconise la même issue que celle proposée aux et par les gangs maori. Le grand paradoxe en Nouvelle-Zélande est que le problème est en quelque sorte envisagé comme sa propre solution puisque si les gangs maori sont vraiment déterminés par une essence guerrière *a priori*, pourquoi dispenser des cours de *tikanga* (coutumes, traditions et pratiques maori) aux membres emprisonnés ?

Quant à *Broken Arse*, en privilégiant le rôle de la figure du guerrier comme un reste éparpillé en chaque Maori et non comme un héritage historique et culturel à honorer, le personnage de Doc, que nous reprenons à titre d'exemple après un détour aux États-Unis, présente tous les attributs du « Maori rouge », ce qui nous replonge dans le problème de la fossilisation ethnoculturelle. Les traces guerrières conservées en Doc ressemblent à s'y méprendre à la thèse de la « maoritude résiduelle » des gangs défendue par Graham Butterworth.¹⁸² Lacan appelait ironiquement *caput mortuum* ou résidu, en référence aux sédiments laissés dans un tube à éprouvette après une expérience chimique, le peuple hors de l'histoire ou sans historicité.¹⁸³ Le résidu est très proche de cette concep-

¹⁸¹ « *Anger comes in different ways* ». Interview avec Harry Tam du 3 novembre 2011.

¹⁸² « ...*residual Maoriness* ». « Plea to develop "Maoriness" in gangs », *The Evening Post*, 27 janvier 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹⁸³ Cf. Laclau, Ernesto, *op.cit.*, 2005, p.140.

tion du gang comme un surplus naturel qui n'a pu assurer la transition de la campagne à la ville. De toute évidence, Butterworth n'entend pas le terme de la même manière que Lacan. Il considère ce résidu de maoritude comme un reste à développer pour convertir les gangs en clubs culturels à visée plus productive.

Divers programmes donnèrent suite à ce projet (nous y reviendrons en détail en III) qui offre la perspective d'ouvrir un autre horizon de sens aux gangs maori que l'impasse de violences et de codes rigides se profilant devant eux. Peut-on alors dire que Butterworth avait une excellente idée pour de « mauvaises raisons » ? Bien entendu, le rôle d'arbitre ne nous incombe pas. Contentons-nous de poursuivre en soulignant que ce point de départ essentialiste (car une substance est posée *a priori*) assure son salut historique en introduisant des objectifs et des défis que seuls les membres de gang pourront relever. Il s'agit là d'une approche plus fidèle au concept de *tinu rangatiratanga* puisqu'il est dès lors véritablement question d'autodétermination.

Ce qui a pu passer de près ou de loin pour une critique de l'essentialisme n'a pas un but destructeur. La construction d'une essence, qu'elle soit résiduelle, production rétroactive, ou nature immuable, n'est pas à lire comme une erreur opposant la réalité objective et sa représentation. Elle relève plutôt de la manière de structurer cette réalité, de faire du sens ou pour le dire autrement, de symboliser un traumatisme qui serait difficilement intelligible sans cette référence.

1.3.3. Le non-sens et le sens

Gilles Deleuze remarquait en 1978 : « Il n'y a plus l'essence derrière l'apparence, il y a le sens ou le non sens, de ce qui apparaît ».¹⁸⁴ Nous venons de voir que dans le cas des gangs maori, ce sens a été dégagé par l'élaboration d'une essence vue comme déjà donnée qui allait se charger d'empiricité et s'actualiser comme elle pouvait dans un autre environnement que son milieu traditionnel. Pour rester dans le domaine de la philosophie,

¹⁸⁴ Žižek, Slavoj, *Organes sans corps, Deleuze et ses conséquences*, Paris, 2008, p.64.

ceci nous rapproche du constat spinoziste. Le philosophe avançait en effet dans sa proposition IV : « Nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure ».¹⁸⁵

L'anthropologie, moins substantialiste, présente l'histoire humaine comme une somme de contingences et d'accidents symbolisés par les structures idéologiques en place au moment du bouleversement, ce qui n'exclut en rien leur évolution par la suite.¹⁸⁶ Analyser les gangs comme une machine à produire du sens dépathologise le membre de gang ordinaire, le désubstantialise – il ne s'agit pas d'une réduction mais d'une possible réhabilitation de sa capacité à générer sa propre histoire – et permet donc aux analogies pointant vers la résurgence tribale d'être insérées dans un domaine symbolique. L'ultime problème à résoudre afin de ne pas basculer vers un nouvel essentialisme consiste à expliquer comment le manque d'un objet « jamais » possédé antérieurement peut se laisser sentir ; « jamais » car l'attribut correspond à un temps antérieur à la venue au monde de la première génération de Maori nés dans les villes. Il n'est de nouveau appropriable qu'en se plaçant dans une optique culturelle. Ni l'école, ni le mode d'éducation maori transposé dans l'espace urbain ne semblaient pouvoir subvenir aux besoins de chaque Maori. Nous avons déjà évoqué cet écartèlement avec d'un côté l'assimilation vécue comme l'urgence du dernier recours et de l'autre, l'attachement des parents à leur terre d'origine. Néanmoins, comment tenir de source sûre que ce manque provient du passé ?

Le concept freudien de *Vorstellung-Repräsentant* (ou *Repräsentanz* selon les éditions), que Lacan traduit par « représentant de la représentation », propose un outil théorique capable de répondre à la question. Son adéquation avec les conditions d'émergence du gang maori à Wellington reste à évaluer. La psychanalyste Alenka Zupančič et Slavoj Žižek en expliquent le fonctionnement :

...la notion de *Vorstellungs-Repräsentant* : nous avons affaire à la représentation de quelque chose d'originellement (et structurellement) manquant ; à quelque chose ne pouvant se manifester que *dupliqué* et qui apparaît d'emblée comme sa propre répétition : *son seul original est sa répétition même*.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Spinoza, Baruch, *Œuvres III, Ethique*, Paris, 1965, p.142.

¹⁸⁶ Godelier, Maurice, *op.cit.*, 1977, p.37.

¹⁸⁷ Zupančič, Alenka, « L'endroit idéal pour mourir : le théâtre dans les films d'Hitchcock » dans Žižek, Slavoj (éd.), *Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan, sans jamais oser le demander à Hitchcock*, Paris, 2010, p.292.

...le représentant de la représentation est une représentation (un tenant-lieu) de ce qui est exclu du champ de la représentation, il remplace la représentation manquante (le « refoulé primordial »). C'est sur cet arrière-plan que le *Vorstellung-Repräsentanz* doit être considéré comme une tentative d'inscrire dans l'ordre symbolique l'excédent qui se dérobe au champ de la représentation.¹⁸⁸

Dans le cas des gangs maori, cet excédent non symbolisable peut s'apparenter à cette sorte de supplément de manque qui n'a su, ou pu, être comblé. Il faut penser par exemple au « était-ce suffisant ? » de Tam. Le passé tribal ou les instincts belliqueux peuvent être pensés comme cette tentative de faire entrer cette donnée inconnue dans une sphère culturelle, historique ou naturelle. Elle devient dès lors sa propre usine à sens. C'est encore Žižek qui dévoile le grand secret de ce concept : il consiste à renverser le « manque de signifiant » (le « vide culturel » dont parle les théoriciens de l'exode rural) en « signifiant du manque ». On n'arrête pas la chaîne du discours, se plaisait à répéter Lacan, quitte à commuter les termes. Les comparaisons faites par Denis O'Reilly entre le gang des années 1970 et le gang d'aujourd'hui méritent à ce titre d'être analysées littéralement : « En 1972, ça avait un sens d'être dans un gang, en 2011 ça n'en a pas ».¹⁸⁹ Il est intéressant de noter au passage que la langue anglaise insiste sur la production de sens en disant « *make sense* ».

Pour y avoir activement participé, O'Reilly sait pertinemment que les conditions sociales à l'époque de l'émergence des gangs maori ne sont plus les mêmes. D'importants changements sont intervenus entre temps : une classe moyenne est apparue, le gouvernement a aidé les gangs à fonder leurs propres entreprises pour entrer dans la légalité et la langue maori s'apprend désormais à l'école. Le temps de sa proscription est révolu. Wellington fut d'ailleurs la première ville à créer des foyers linguistiques, appelés *kohanga reo* (le nid à langue). Le tout premier fut mis en place à Wainuiomata (Lower Hutt) en 1982. Ce qu'on appelait le veto Pakeha, en d'autres termes les institutions de type européen opposées à l'exercice des pratiques culturelles maori, ne se fait plus sentir (ou autant sentir diraient l'activiste Moana Jackson et le criminologue Juan Tauri) si bien qu'intégrer un gang à l'heure actuelle « ne produit plus le même sens ». Les différences

¹⁸⁸ Žižek, Slavoj, « Dans ses yeux insolents, je vois ma perte » dans Žižek, Slavoj (éd.), *op.cit.*, 2010, p.292.

¹⁸⁹ « *Back in 1972, it made sense to be in a gang. In 2011 it doesn't make sense* ». Entretien avec Denis O'Reilly du 21 septembre 2011.

intergénérationnelles seront abordées plus en détails en troisième partie ; concentrons-nous d'abord sur la conception de cette structure symbolique aux premières heures du gang maori.

Dans *Maori and the State: Crown-Maori Relations in New Zealand/Aotearoa*, Richard Hill remarque qu'alors que les liens tribaux s'érodaient, les Maori commençaient à s'identifier de plus en plus à la communauté qu'ils fréquentaient, ce qui correspond au mode de socialisation des *Pakeha*. Mark déclarera à ce sujet: « Certaines personnes disent que les tribus ont disparu dans les années 1970 ». ¹⁹⁰ La préférence inconditionnelle de l'original à la copie et le problème de l'inadéquation à son essence ne considèrent pas la question néotribale à l'aide du concept de « représentant de la représentation ». Zupančič a bien repéré que sous cette clause, l'apparente répétition d'un modèle idéalisé, sur le coup ou après-coup dans le cas du gang maori, devient en fait sa propre origine (puisqu'il répète son propre modèle). Criminologues et membres de gangs confondus constatent ensemble la forte augmentation du nombre d'affiliés peu après l'épisode connu sous le nom de « Renaissance maori ». Il est alors tout à fait envisageable de parler de tribalisme, toute essence ethnique et fossiles culturels récusés, à condition de parler de métaphore plutôt que de métonymie.

D'après le linguiste Roman Jakobson, la métaphore tient du romantisme et la métonymie du réalisme. ¹⁹¹ Dans une certaine mesure, en désignant la partie comme tout, la métonymie est fort susceptible de précipiter l'élaboration du trait unaire. À cet égard, le projet « réaliste » de dénoncer les choses telles qu'elles apparaissent, sans artifice, est respecté. La métaphore accorde un sens à un objet qui en avait un autre. Ce transfert de sens nous permet ainsi de ne plus envisager le gang comme une manifestation néo-tribale empirique mais comme une pure forme métaphorique. Pour rester avec Jakobson, le lien qu'il tisse entre ce trope et le romantisme n'est pas trahi puisque le retour au passé et à « l'exotique », au sens d'élément extérieur au cadre spatial présent, entre en parfaite adéquation avec le mode d'être du gang. Il ne suffit pas de rejeter cette forme en n'y voyant qu'une vulgaire chimère, il faut encore faire le pas suivant et prendre en compte sa dimension idéelle comme structure de la réalité telle que le gang la perçoit. Finalement, si

¹⁹⁰ « Some people said that tribes stopped existing in the 1970s ».

¹⁹¹ Jakobson, Roman, *Essai de linguistique générale, I – Les fondations du langage*, Paris, 1963, 2003, p.66.

le membre de gang ordinaire d'aujourd'hui voit son organisation comme un retour aux tribus précoloniales, ce qui compte n'est pas vraiment le décalage qu'il instaure entre la réalité objective et la représentation. Cette erreur structure au contraire son rapport au monde. Il est important de préciser qu'il s'agit du gangster d'aujourd'hui car les membres de gang rejetaient à l'époque toute approche essentialiste. La culture maori était l'affaire personnelle du membre. Les premiers *Blacks* et *Mobsters* interviewés se sont tous accordés à dire : « Il n'y avait pas de conscience en ces temps là », « on n'était pas conscient », « on était jeune et on voulait s'amuser, la conscience est venue plus tard ». Ces commentaires sont d'une importance cruciale si l'on veut bien saisir la dimension rétroactive dont il est ici question.

À la métaphore tribale s'est récemment substituée l'image de la famille étendue maori (*whanau*), concept bien plus souple que celui d'*iwi*. Le concept de *whanau* comporte le grand avantage de ne pas évoquer cet aspect guerrier que l'on associe bon train aux tribus. Tout comme le *mana*, le mot *whanau* a connu certaines altérations sémantiques. Cameron Hazlehurst fait part dans son article « *Observing New Zealand "Gangs" 1950-2000: Learning from a Small Country* » de cette évolution. Le terme désignait à l'origine des rapports familiaux de descendance avant d'être élargi par la suite à la notion de groupe social, lien du sang ou pas, uni par un but commun. Malgré toutes les qualités de cette appellation qui n'a jamais suscité de polémique, il reste tout autant impératif de la considérer comme signifiant du manque et métaphore, et non de l'ériger en tant que détermination *a priori* de la réalité sociale.

Il est aussi à craindre que cette grande élasticité conceptuelle rende la tâche de définir le gang maori encore plus délicate. Nous serions très tentés de conjuguer à titre expérimental l'aspect de franche camaraderie et de non-individualisme immanent à la compréhension actuelle des termes *whanau* et gang à un autre concept maori : celui de *turangawaewae*. Les Maori appellent *turangawaewae* le « lieu où se tenir droit » ou « debout ». Il s'agit d'une plateforme où l'individu a sa place pour écouter les autres et se faire entendre. Le *turangawaewae* est le lieu d'articulation du discours. Aborder la question du discours ne se cantonne pas au simple « dire » que l'on oppose traditionnellement au « faire ». Ce domaine pose avant toute chose le problème de la pratique discursive. L'éventuel lien entre *turangawaewae* et gang est perceptible dans ces déclarations de Denis O'Reilly de 1991 :

Ce que j'essaie de faire avec eux, c'est qu'ils se procurent un statut dans la société. *Black Power* a trois choses nécessaires au succès de n'importe quelle structure politique : ils ont l'organisation, la discipline et le courage. Et avec ces trois choses ils devraient pouvoir monter, non pas tant un parti politique qu'un mouvement politique, qui restituerait au peuple maori ce qu'ils ont perdu... c'est-à-dire leur mana.¹⁹²

Le problème de l'objet perdu se pose encore de manière évidente. Il n'est plus question de revenir sur les phénomènes de rétroaction ; ce qui est plus intéressant au niveau de l'articulation du discours et de la production de sens est cette tentative de trouver une place dans l'ordre social, d'avoir une voix, ou mieux encore de s'y insérer de manière légitime, quitte à faire des concessions. Michael King avait clairement perçu cette facette :

Les activités des gangs n'étaient pas toujours violentes ou délinquantes, elles n'étaient pas toujours maori. Pour beaucoup elles permettaient de planter ses racines dans la communauté où ils vivaient ».¹⁹³

On retrouve la même démarche avec les réclamations de *Black Power* au Tribunal de Waitangi. Un lacanien pensera sans doute au calembour historique/hystérique qui amusait tant le psychanalyste. En dépit de son aspect provocateur, la figure de l'hystérique chez Lacan désigne simplement un type spécifique de sujet. Le sujet hystérique n'est pas un cas à traiter en clinique. Il est celui qui ne cesse de se demander où est sa place dans l'ordre socio-symbolique, ce qui l'amène bien souvent à se référer à l'histoire (d'où le jeu de mot) pour assurer un point d'identification stable, point que le « toujours déjà » essentialiste peut lui fournir. Hystériques ou pas, il ne fait nul doute que les gangs confèrent très souvent à l'histoire la fonction d'instance validant leur légitimité.

¹⁹² « *What I'm trying to achieve for them is status in the community. Black Power has got three things which are necessary for any political organisation to succeed: they've got organisation, discipline and courage. And with these three things they should be able to set up, not a political party so much as a political movement, which will bring the Maori people back what they have lost... which is their mana.* ». Payne, *op.cit.*, 1991-1997, p.123.

¹⁹³ « *Gang activity was by no means all violent and anti-social, nor was it exclusively Maori. For many it was a means of establishing steady roots in the communities in which they lived* ». King, Michael, *op.cit.*, 1983,1996, p.261.

Ainsi, lorsque Michael Laws fera interdire le port du patch à Wanganui, Eugene Ryder interviendra publiquement, en sa qualité de porte-parole des *Blacks*, pour déclarer :

Ça fait maintenant presque 40 ans qu'on existe dans ce pays et on n'a pas l'intention de changer nos patchs ou quoi que ce soit, mais on est bien conscient que nos membres qui les portent intimident plus d'une personne, alors on encourage nos membres à être un peu plus corrects vis-à-vis des gens.¹⁹⁴

Le point de vue de Ryder est très clair : oui un compromis est envisageable, en revanche les seules quarante années d'existence de *Black Power* prouvent que le gang n'est pas le fruit du hasard. Le chef de gang n'est peut-être pas le premier souverain du groupe ; l'histoire semble bien être la grande autorité surplombante. Avant de vérifier cette hypothèse, il reste encore à élucider le lien entre patch et support de sens et de discours. Il est donc grand temps de présenter le mode de fonctionnement inhérent au gang, et le régime de rapports intersubjectifs qui le structure, soit ce qu'on appelle plus brièvement sa hiérarchie.

¹⁹⁴ « *We've existed in this country for nearly 40 years now and we've got no intention of changing our patches or anything but we are aware that some people do get intimidated by our members wearing them so we're encouraging our members to be a little more positive towards people* ». « *Black Power to abide by patch ban* », *The New Zealand Herald*, 2 septembre 2009, < http://www.nzherald.co.nz/nz/news/article.cfm?c_id=1&objectid=10594725 >.

Conclusion

Plutôt que le produit d'une essence déjà donnée, le gang maori ne se distingue pas des premiers gangs européens des années 1950 et 1960 en ce qu'il n'est pas la réponse automatique aux inégalités socioéconomiques. Il faut toujours un sujet pour interpellier les causes mais alors que les gangs de jeunes *pakeha* voyaient leurs effectifs se désintéresser du groupe en vieillissant ou après s'être mariés, la police de Wellington a récemment recensé des membres de gang maori arrières-grands-pères.¹⁹⁵ Seuls les *bikers*, qu'ils soient d'origine européenne ou polynésienne, restent généralement fidèles à leur club malgré l'âge. L'image est des plus incongrues, il faut le reconnaître, d'autant plus que dans la mythologie – ou martyrologie – du gangster, la mort frappe tôt. La vie du membre de gang maori ordinaire n'a finalement pas l'air si « dangereuse » qu'on le croit puisque les membres fondateurs connaissent leurs petits-enfants et même pour certains leurs arrière-petits-enfants. Il est désormais question de définir le rapport entre gang, crime et violence.

Notre idée est de poursuivre dans la voie du gang comme *turangawaewae* et machine à produire du sens là où il n'y en avait pas. Avant de tirer des conclusions trop hâtives, il faudra voir si le fait que de nombreux membres de gangs ne prennent pas leur retraite est le produit d'un choix personnel, de l'impossibilité de quitter le groupe, voire même d'une contrainte vécue comme liberté. L'inévitable question des codes articulant la vie du gang constituera à ce titre la prochaine étape de notre étude.

¹⁹⁵ Information donnée par John Goddard lors d'un entretien le 6 décembre 2011.

Deuxième partie

II – Au-delà du patch

Introduction

*The patch means to gang elders what the stars and stripes mean to Jimmy Carter.*¹

En 1980, le patch d'un membre de *Mongrel Mob Porirua* fut déchiré lors des affrontements de la rue commerçante de Manners Mall à Wellington. Le gang était décidé à poursuivre les combats tant que *Black Power* ne restituait pas le bien. Le sergent de Police Les Rothwell déclara à cette occasion: « Le patch a une signification aussi importante aux yeux des aînés des gangs que la bannière étoilée aux yeux de Jimmy Carter ». Une fois n'est pas coutume : les gangs approuvèrent entièrement les déclarations d'un policier à leur sujet... En employant le verbe *mean*, les propos d'origine font une fois de plus état d'un principe de construction du sens. Comment se fait-il que le membre de gang puisse voir le patch comme l'ultime garant de sa vérité tout en sachant pertinemment qu'il ne s'agit que d'un bout de tissu ?

Lorsque la question naïve de la confection du patch est posée, les membres de gang répondent : « On apporte la veste chez la couturière ». Un haussement d'épaule traduisant leur incrédulité face à l'ingénuité de la demande accompagne parfois leur propos. Comme on pouvait s'en douter, le grand secret du patch ne réside pas dans sa fabrication. Il faudra donc le chercher à un tout autre niveau.

¹ « Torn-off patch may be behind violence », *The Evening Post*, 10 octobre 1980, *National Archives*, Wellington.

Le patch peut aussi faire l'objet de coquetteries entre membres de chapitres différents. Lors de rencontres ou de conventions nationales, ces derniers examinent le dos de leur veste, palpent les motifs floqués et observent attentivement les broderies de leurs pairs. D'autres se vantent d'avoir un patch intégralement cousu à la main et se tournent pour faire constater la beauté de l'œuvre. Un tel « défilé de mode » dans un univers réputé pour sa violence donne lieu à des scènes saugrenues. Une fois ce plus, c'est un décalage entre la représentation et l'objet dans sa quotidienneté qui génère cet effet. Il faudra réduire cet écart en essayant de brosser un portrait de la vie journalière du membre de gang ordinaire.

Avant d'être une marque d'élégance, le patch incarne l'histoire même du gang. Interrogé sur l'émergence et l'évolution des *Mongrels*, les dates et les événements n'ont pas la priorité ; Harry Tam préfère décrire les différentes étapes de la transformation progressive du logo. L'idée qu'il met en avant aujourd'hui pour rapprocher les jeunes membres de *Black Power* et de *Mongrel Mob* est la couleur commune à un moment de l'histoire des deux patches : « Rappelez-vous que votre patch était rouge avant », ² comme si la nouvelle allait immédiatement bouleverser, comme par magie, les coordonnées de leur rivalité historique. Tam choisit malgré tout ses arguments en connaissance de cause, bien conscient que le symbolisme organise les rapports intersubjectifs du gang. Il fait également office d'interface entre le gang et le monde extérieur.

Il existe une preuve irréfutable que les Wellingtoniens, mais aussi tous les Néo-Zélandais, prennent très au sérieux la croyance en la toute puissance du patch : en bannissant son port dans les bars, les tribunaux, les centres commerciaux, et même sur certains *marae*, le pays annonce qu'il y croit également. En toute rigueur, les membres de gang préoccupés par la reconnaissance de leurs différences devraient se réjouir de ces interdictions. Il en va pourtant tout autrement. L'idée commune à tout individu ayant fréquenté de près ou de loin les gangs est de dépasser la peur qu'inspire le patch. Le criminologue néo-zélandais Juan Tauri avance : « Ils ne regardent pas au-delà du membre de gang, du membre patché ». ³ Mark, membre de gang, affirme : « Ils ne regardent pas au-delà du

² « *Remember that your patch used to be red* ». Conversation avec Harry Tam du 8 décembre 2011.

³ « *They don't look beyond the gang member, the patched member* ». Entretien téléphonique avec Juan Tauri du 1^{er} février 2010.

patch » (« *They don't look beyond the patch* ») tandis que Pip Demond déclare au *Waikato Times* :

Nous devons voir plus loin que le patch du gang ou le visage de la jeune fille qui traîne dans les rues et qui dit p..... tous les deux mots. Il y a derrière cela une personne tout à fait comme vous et moi ; c'est juste qu'elle n'a pas eu les mêmes chances.⁴

Et si le patch était justement le signifiant de cette différence ? Que resterait-il alors du gang en allant plus loin que les apparences ? Tauri semble bien percevoir leur importance fondamentale lorsqu'il explique : « Quand on parle aux gens, on se rend compte que ce n'est pas un gang ».⁵ Cette partie commencera par une simple description du parcours et du quotidien des membres de gang à Wellington, étape indispensable avant de rendre compte de son rapport à l'organisation (soit le « nous ») et à l'ensemble de la société qu'ils appellent (« eux »). Ces éléments seront abordés sans perdre de vue les notions de *turangawaewae* et de production de sens comme l'avait bien perçu le politicien Matiu Rata : « Si tu es un jeune Maori, tout laisse à croire qu'il ne te reste plus qu'à porter un patch pour intéresser le gouvernement ».⁶ Le gang, en dépit de son caractère grégaire, offre une véritable plateforme d'affirmation de soi où il est toujours question de prouver sa valeur et de faire constater à l'autre son degré d'implication, que ce soit à l'intérieur du groupe ou à l'extérieur.

⁴ « *We have to look past the gang patch or the face of the young woman on the street who says f*** every second word. Behind that is somebody who's just like you and me; they just haven't had the same opportunities* ». Corry, Lucy, « My life with the gang », *The Waikato Times*, 24 novembre 2009.

⁵ « *When you talk to people you realise they are not gangs* ». Entretien téléphonique avec Juan Tauri du 1^{er} février 2010.

⁶ « *If you are a young Maori, it seems you have to wear a patch to interest the government* ». Kelsey, Jane, & Young, Warren, *op.cit.*, 1982, p.41.

2.1. – Biographie d'un membre de gang

2.1.1. Crime, violence, travail et ennui

Appréhender le gang dans sa dimension quotidienne malmène les stéréotypes. Défense du territoire et de ses couleurs, violence, crime, alcool et drogue ne constituent pas simplement des préjugés de l'opinion commune. Le *Report of the Committee on Gangs* de 1981 publie les estimations de la police : entre 50 et 78% des membres de gang auraient été condamnés pour crime, sans préciser leur nature.⁷ Dans l'entretien téléphonique avec Juan Tauri du 1^{er} février 2010, le criminologue explique que selon lui, les forces de l'ordre n'hésitent pas à exagérer pour obtenir des financements plus importants. Nous exposons cette éventualité à titre informatif sans volonté d'entrer dans la polémique. Quand bien même près de 80% des membres de gangs auraient été inculpés, ces statistiques n'indiqueraient en rien que crime et violence rythment les journées du gang. Le quotidien du membre de gang est bien moins trépidant, alors que justement, de nombreux jeunes aspirent à intégrer ce type de communauté pour chasser l'ennui. C'est ce que Dennis Makalio, affilié au chapitre *Mongrel Mob Rogue* de Porirua, souligne dans une interview :

Dennis Makalio : Les gens s'ennuient, tu sais, les gens s'ennuient. Sérieux, ils ne vont pas en rester là parce que quelqu'un a eu des visions et se met à dire : « C'est pas bien » ou « C'est mal », et tout ça. Ils se font chier grave. Et s'ils voient des rappers qui sont les pires crapules et qui finissent multimillionnaires, oh tu sais, c'est peut-être ça leur rêve.

Reporter : Pourquoi pas ?

Dennis Makalio : Pourquoi pas ? Parce que tu serais bien bête de pas essayer d'en faire autant, hein ? Sinon tu peux toujours aller chez mamie et la regarder coudre toute la putain de journée.⁸

⁷ Burton, Bill; Hutt, Naulls & David, Jennifer, *op.cit.*, 1981, pp.8.9.

⁸ « Dennis Makalio: People are bored, you know, kids are bored. I mean, they're not just gonna sit back because someone else has got a vision saying, "That's naughty" or "That's bad," or whatever. They are fucking bored. And if they can see rappers from overseas that can be the baddest of the baddest and become multimillionaires, oh, you know, maybe that's their dream.

Reporter: Why not?

Selon le criminologue Malcolm W. Klein, la vie du membre de gang n'est en fin de compte guère plus divertissante qu'un dimanche passé chez sa grand-mère couturière :

Que font les garçons dans les gangs et comment font-ils passer le temps ? Sans plus réfléchir, je ne peux penser qu'à très peu de catégories de personnes moins passionnantes à observer que les membres de gang car en gros, ils se contentent tout juste de tenir les murs sans rien faire ! De toute évidence, leur participation à des activités délinquantes est si rare qu'on doit attendre plusieurs mois avant que des délits substantiels puissent apporter de l'eau au moulin du statisticien. Il s'agit peut-être du fait le plus important en ce qui concerne les comportements des gangs : le plus clair du temps, il n'est pas question de délinquance.⁹

Nous ajouterons que la vie du membre de gang peut être aussi monotone que regarder la télévision au quartier général entre deux coups de balai. Certain y vivent, d'autres préfèrent avoir leur propre domicile. Les gangs ont en tout cas un système de rotation des effectifs pour ce qui est de l'entretien du *pad*, terme qu'il préfère à quartier général. Chacun, à son tour, s'occupe du ménage ou monte la garde.¹⁰ Une présence doit toujours être assurée en cas d'attaque bien que le risque ne soit plus d'actualité. Après plus de quinze années passées à surveiller les activités des gangs de Wellington, John Goddard explique que les gangs gardent malgré tout des armes à portée de main si besoin est, mais qu'ils les cachent pour rendre la tâche plus difficile à la police en cas de fouille. Les armes peuvent se trouver dans un véhicule à l'extérieur pour brouiller le lien entre le possesseur et l'objet possédé, précaution que les gangs ne prenaient pas à leurs premières heures.

Dennis Makalio: *Why not? You'd be silly not to go there, eh? Or you can go around to grandma's house and watch her do the knitting all fucking day* ». Love, Wayne (Ed), O'Shea, David (reporter), *op.cit.*, 2007.

⁹ « *What do gang boys do-how do they spend their time? Offhand, I can think of few categories of people who are less exciting to observe than gang members simply because, by and large they just stand around and do nothing! Certainly, their involvement in delinquent episodes is so infrequent that one must wait many months before sufficient offenses have taken place to provide the grist for the statistician's mill. This is perhaps the most important fact about gang behavior – most of it is non-delinquent* ». Klein, Malcolm W., *op.cit.*, 1971, p. 123.

¹⁰ Ce rôle est tenu par les *prospects*, comme nous allons le voir dans la section suivante. La participation de membres à part entière aux « basses besognes » rappelle qu'il doit contribuer à l'effort collectif. Il est également impossible de ne laisser le *pad* qu'aux *prospects*, qui sont par définition des non-membres.

Le quartier général est depuis le début un espace de loisirs et de détente. C'est bien pour cela qu'il faut le défendre. Il ne faut pas donc s'étonner si lors d'une perquisition au quartier général de *Black Power* à Mount Victoria en 1980, la police trouva des membres de gangs s'adonnant tranquillement à une partie de Monopoly entourés de barres de fer, manches cloutés, couteaux, faucilles et cocktails Molotov prêts à l'usage.¹¹ Cet épisode décrit assez bien la violence chez les gangs : c'est une violence « sous la main » et non un processus en perpétuelle ébullition. Laissons à présent la parole à John Goddard qui compare la violence des gangs au fort séisme de 2011 qui a frappé la ville de Christchurch.

La commune, explique-t-il, a subi les secousses dévastatrices d'un tremblement de terre sans pour autant disparaître. En bon pédagogue, le policier est friand d'images ; celle de Christchurch illustre le caractère ponctuel des épisodes brutaux. Ils peuvent faire l'objet d'un véritable traitement médiatique comme ils peuvent profondément affecter le gang, mais ils ne le détruisent pas. Goddard aurait même pu prolonger la métaphore sismique en envisageant les vendettas et les actes de représailles comme des répliques sismiques. Il préfère néanmoins revenir à une approche plus traditionnelle : « Si on place les grands événements violents sur un axe temporel, il n'y en aurait que très peu ».¹²

Ce trait ne semble pas être l'apanage des gangs maori. Bien que le sociologue américain William B. Sanders ne s'intéresse qu'aux adolescents et aux jeunes adultes dans *Gangbangs and Drive-bys, Grounded Culture and Juvenile Gang Violence* (1994), il constate que « dans l'ensemble, les gangs ne passent pas leur temps à être violents ».¹³ Même le professeur de criminologie à l'Université de Berkeley, Martin Sánchez Janowski, dont les théories présentent les gangs sous leur aspect rigoureusement pragmatique et fonctionnel, explique que la violence, en tant qu'acte criminel au nom d'une organisation, est occasionnelle.

¹¹ Voir « Black Power Stab, Beat Young Man », *The Evening Post*, 10 octobre 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹² « In Christchurch they had a big quake but it's still standing. If you put big violent events on a time axis, there will be very few ». Interview accordée par John Goddard le 6 décembre 2011. Notre chronologie répertoriant les faits peut étayer les déclarations du policier.

¹³ « ...overall, gangs do not spend their time being violent ». Sanders, William B., *Gangbangs and Drive-bys, Grounded Culture and Drive-bys, Grounded Culture and Juvenile Gang Violence*, New York, 1994.

L'intégralité de la violence connue aujourd'hui sous le titre de « violence des gangs » n'est en fait pas de la violence de gang. Une portion très importante de la violence est commise par des personnes qui sont membres de gangs, et non dans une logique d'effort pour atteindre les objectifs du gang. Il est impératif, pour comprendre la violence contemporaine associée aux gangs, de distinguer la violence perpétrée par les membres d'un gang de la violence collective entreprise par l'organisation [...]. Un grand nombre d'actes de violence imputables aux gangs sont, en fait, commis par des membres de gangs agissant en tant qu'individu plutôt qu'en tant qu'agent de l'organisation.¹⁴

Les remarques de Jankowski valent aussi pour la capitale de la Nouvelle-Zélande, comme le témoigne plusieurs exemples. Le plus récent en date concerne quatre membres de *Black Power* inculpés pour avoir passé à tabac un Wellingtonien de 19 ans à Courtenay Place, haut lieu de la vie nocturne de la capitale.¹⁵ Si le crime fut bel et bien commis par des membres de gang, il s'agit d'un acte brutal spontané à l'initiative de membres isolés. Il arrive aussi que les membres de gang se disputent. Selon Waki, un membre de gang a pour tâche de « tenir bon » ou de « ne pas se défilier » (*stand your ground*) que ce soit face à l'ennemi ou entre amis, ce qui peut contribuer à des catastrophes interpersonnelles. Les conflits ne sont pas monnaie courante car une ambiance de franche camaraderie règne dans les quartiers généraux. Les différends sont cependant réglés derrière ses mêmes murs. Une simple échauffourée ne dépassera jamais la sphère interne du groupe. Il faut que des proportions plus tragiques soient atteintes, pour que l'information soit relayée à l'extérieur.

De tels faits sont si rares qu'il faut remonter en 1998 avec le meurtre d'Anton Hunia, chef de *Mongrel Mob Porirua*,¹⁶ qui constitue un cas unique dans l'histoire des gangs. Hunia se livrait à une partie de billard avec un autre membre nommé Renata Ling Tihore lorsqu'une querelle éclata. Tihore coupa court à l'altercation en égorgeant Hunia

¹⁴ « Not all the violence now labeled "gang violence" is in fact gang violence. A very large portion of it is violence committed by people who are members of a gang, but not as part of the gang's effort to achieve its objectives. To understand the contemporary violence associated with gangs, we must distinguish the individual-based violence perpetrated by members of a gang from the collective-based violence undertaken by the gang organization [...] Much of the violence attributable to gangs is, in fact, committed by members of gangs acting as individuals rather than as agents of the organization ». Jankowski Sánchez, Martin, *Island in the Streets: Gangs and American Urban Society*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1991, pp.140-141.

¹⁵ Voir « Gang affiliates charged with assaults », 9 novembre 2011, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/5937125/Gang-affiliates-charged-with-assaults> >.

¹⁶ Voir « Murderer may get interim prison release », 1^{er} décembre 2010, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/4410530/Murderer-may-get-interim-prison-release> >.

sous les yeux de sa compagne et d'autres *Mobsters*. Il est très difficile d'établir la suite des événements dans leurs détails, toujours est-il que les individus présents ont témoigné, une fois Tihore interpellé. Aucun membre ne s'est donc chargé de venger l'assassinat de leur chef sur le champ, très certainement en état de choc, surtout lorsque l'on connaît la caractère quasi-divin conféré aux leaders (comme nous le verrons par la suite en 2.1.3.).

Si les membres ont pu témoigner, c'est bien parce que le code de l'*omerta* (*no marking rule*) ne s'applique pas à tout prix malgré son importance fondamentale. La règle est de mise lorsqu'il est question des intérêts du gang, ou des affaires personnelles d'un membre. Par exemple, un affilié peut très bien ne pas vendre de cannabis lui-même ou ne pas participer à des cambriolages mais il est possible que ses confrères n'aient pas la même position. Il ne les dénoncera pas pour si peu. Bien au contraire, son rôle consiste à le défendre. Ainsi, lorsque les jeunes membres de la faction *The Movement* de *Black Power* furent interpellés pour vol avec violence, le leader du groupe répliqua : « Il faut bien manger, il faut bien survivre ». ¹⁷ Harry Tam trouve les gangs particulièrement attrayants pour cette raison précise. Le membre n'a justement pas à subir de leçon de morale au quotidien et n'a pas à se cacher. ¹⁸ Il est même soutenu par ses pairs.

Il y a par contre des limites à ne pas dépasser et le meurtre d'un chef – ou d'une victime innocente – ne sont pas acceptables, comme nous l'indique le triste exemple de Bronwyn Aroha Whakaneke. En 2009, Quentin Duff, membre patché de *Mongrel Mob* depuis 2 ans, la frappa mortellement à coup de barre de fer avant de la traîner devant le quartier général du gang à Porirua. Bronwyn était sa compagne et *The Mongrel Mob* a coopéré pour que la police mette la main sur le coupable. Le meurtre fut rapporté dans la presse comme l'œuvre d'un *Mobster* ¹⁹ et donc assimilé à de la violence de gang, preuve supplémentaire de la justesse des remarques de Sánchez Jankowski à ce sujet.

Ces deux exemples sont évidemment des cas extrêmes. Quoi qu'il en soit, le gang ne cautionne pas tout type de comportement. Dans une moindre mesure, en cas de tort causé au gang, les membres décident de punir les fautifs au nom de l'organisation. Il est

¹⁷ Hazlehurst, Cameron, in Hagedorn, John M, *op.cit.*, 2007, p. 137.

¹⁸ « *They don't moralise about others. With the gang you are you, you are whoever* ». Entretien avec Harry Tam du 3 novembre 2011.

¹⁹ « Gang man admits murder », 19 août 2008, < <http://www.stuff.co.nz/national/crime/588358/Gang-man-admits-murder> >.

donc possible de parler en toute rigueur de violence de gang bien que le terme soit généralement attribué aux guerres entre ennemis. Les responsables peuvent écopier d'une volée de coups, de contraventions à régler au club et parfois de réprimandes, voire les trois à la fois selon la portée du délit. La violence des gangs, à titre disciplinaire, est donc plus souvent orchestrée au sein même du groupe que contre les rivaux. Aux yeux de Denis O'Reilly, « de nombreux membres préfèrent une raclée au dialogue ».²⁰ La violence « réparatrice » est en effet vécue comme une norme acceptée d'entrée de jeu (ou à intégrer, ce qui fera l'objet de la sous-partie suivante). Elle est assimilée à un lien de cause à effet, une sorte de mécanisme froid déshumanisé que le gang actionne en son nom tandis qu'une conversation implique nécessairement le rapport intersubjectif et tout un cortège de questions. Ce qui n'était qu'une affaire de gang est alors personnalisée. En fin de compte, et contrairement aux représentations communes, ce n'est pas la parole qui est « vide » à l'intérieur d'un gang, mais bien le passage à l'acte.

D'après John Goddard, les gangs se sont récemment aperçus que les passages à tabac ne rapportent nul autre bénéfice au gang que de malheureux bleus et contusions aux poings des bourreaux. Ainsi, le chapitre de Porirua de *Mongrel Mob* préfère imposer une amende aux coupables que leur administrer une correction physique. Cette pratique a sans doute des répercussions au niveau des activités délinquantes du membre. Lorsque le coupable est sommé de dédommager le gang dans les plus brefs délais, sous peine d'augmentation des tarifs, il est contraint d'opter pour la solution de l'argent rapide. Ainsi, le membre de gang se verra contraint d'effectuer des heures supplémentaires dans les *tinnie houses*, peu importe sa position sur le narcotrafic.

La sanction la plus lourde est la suspension, ou pire encore : le retrait définitif du patch, propriété du gang. Seuls la délation, la consommation d'héroïne ou des actes de lâcheté entraînent cette peine. Tout membre exclu doit remettre au secrétaire du gang la totalité des vêtements portant l'emblème du groupe. Le secrétaire, intendant ou trésorier selon les gangs, tient normalement un inventaire des biens prêtés aux membres pour s'assurer que le traître ne puisse garder aucun bien revenant de droit à l'organisation. Il délègue le sergent d'armes (*sergeant at arms*), véritable surveillant veillant au respect de la loi du gang, à la récupération de la propriété du groupe. Le membre exclu est égale-

²⁰ « *Many members would rather be bashed than talked to* ». Entretien avec Denis O'Reilly du 17 février 2010.

ment tenu, le cas échéant, de noircir ses tatouages, possession du gang bien qu' « encreés » dans sa peau. Il en va de même pour le membre qui souhaite quitter la communauté.

Si un membre déménage, il remet son patch au trésorier et peut obtenir une version réduite du logo qu'il pourra coudre sur le devant de sa veste en signe de son passage dans le chapitre en question. Le chapitre du gang est ainsi converti en chapitre de la vie du membre. Il n'est pas rare de voir des vestes couvertes de ses petits emblèmes : « Hawkes Bay », « Upper Hutt », « Wellington », « Petone ». La section de la ville d'accueil du membre lui remettra alors ses nouvelles couleurs. Un autre chapitre commencera alors pour lui pendant que le secrétaire dressera scrupuleusement la liste des effets fournis au nouveau venu. La veste du membre de *Black Power* au centre de la photo ci-dessous atteste de ses divers passages dans des chapitres différents. Son statut hiérarchique est aussi précisé sur ses deux badges rectangulaires à sa gauche.²¹



O'Reilly, Denis, « Looking After our Patch », septembre 2009, < <http://werewolf.co.nz/http://werewolf.co.nz/2009/09/looking-after-our-patch/> >.

Le fait que les gangs disposent d'un secrétaire rappelle les commentaires de Goddard à propos des relations interpersonnelles au sein du groupe : « C'est comme au bu-

²¹ Voir aussi la photographie d'Harry Tam en annexe I, p.397.

reau. Tu portes le même uniforme mais tu n'es pas obligé d'apprécier le gars assis à côté de toi ».²² Il est important de souligner que le gang n'est en rien un bloc monolithique. Bien que ce portrait occulte l'amitié et la solidarité entre membres et assigne l'existence du gang à des pratiques strictement économiques, il a le mérite de dissoudre la représentation sensationnaliste du gang comme un agrégat homogène anonyme. Il suffit de penser au roman *Once Were Warriors* et ses « créatures sombres, sales, patchées et répugnantes tapies dans l'ombre de la meute, prêtes à violer et à tout ravager au moindre doigt ou poing levé ».²³ Mark trouve bien entendu cette description préjudiciable mais il n'est pas tant gêné par le côté répulsif de ce tableau que par l'indexation du gang à une masse amorphe, donc sans visage. Très affecté par ce point, il insista à plusieurs reprises sur les différentes personnalités qui constituent le groupe. Certains membres se voient d'ailleurs affublés de sobriquets en fonction de leurs petites idiosyncrasies ou de leur aspect physique. Ainsi, un membre de *Black Power* est surnommé « Fripouille » (*Rogue*) par ses pairs. Un ancien de *Mongrel Mob Porirua* était connu sous le nom de « Super » en raison de son caractère endurci et de sa grande force physique. Il y avait dans le même chapitre un dénommé « Peluche » (*Fluff*), présent sur la photo ci-dessous :²⁴



« Mongrel Mob member Kevin Tua arriving for hui », photographie de Martin Hunter, 21 octobre 1988, Alexander Turnbull Library.

²² « *It's like an office. You wear the same uniform but you don't have to like the guy sitting next to you* ».

²³ « *...dark, dirty, bepatched, loathsome creatures lurking in packs ready to rape and ravage at the slightest raised finger or fist* ». Hansen, Sally, « *Staunch* », Massey University, 2007, in Martens, Emiel, *op.cit*, 2007, p.52.

²⁴ *The Mob* décida plus tard de l'appeler « Flossy » (soyeux ou chic). Né en 1962, « Flossy » s'est suicidé en 1993. Ce surnom figure sur sa pierre tombale.

Le sobriquet est sans doute moins menaçant et fut attribué soit par rapport à sa petite taille, soit à sa coupe de cheveux. Contrairement aux gangs de rues américains qui rebaptisent souvent leurs membres *Crazy*, *Loco* ou *Killer* dans une logique d'intimidation, les surnoms des gangs maori ne semblent pas munis d'une fonction particulière. David Hines, redoutable chef des *Nomads* qui dirigeait le gang d'une poignée de fer, se faisait appeler « Moustique » (*Mossie*) malgré son gabarit imposant. Néanmoins, ce qui est appelé par les gangs et la police un « nom de rue » – traduction littérale de *street name* – n'est pas vraiment indispensable et les membres se contentent d'appeler par leur prénom leurs homologues aux traits personnels moins accentués.

Comme dans toute organisation, les individus qui la composent ont plus d'affinités avec certains membres que d'autres. Des gangsters rendent parfois visite à des confrères et ne vont jamais chez d'autres. Il existe également des rivalités entre factions. Les membres de gang de *Mongrel Mob Notorious* sourient avant de répondre non à la question : « Est-ce que vous vous entendez bien avec les autres chapitres ? » Selon John Goddard, *Mongrel Mob Porirua* a peu d'estime pour les membres de Lower Hutt qui, à leurs dires, « ne servent à rien ». ²⁵ Un membre du chapitre de Te Kuiti, petite ville au centre de l'Île du Nord, glisse dans la conversation qu'il considère son chapitre comme supérieur à celui de Porirua car seuls des Maori le composent, par opposition à toutes les « noix de coco » ²⁶ du grand Wellington.

Parler de division interne serait sans doute trop poussé. Néanmoins, le *Report of the Committee on Gangs* de 1981 avait très certainement perçu toutes ces petites rivalités car l'équipe de chercheurs s'était attachée à déterminer l'élément unifiant les parties en tout. Ce rôle fut attribué au territoire et à la violence :

Les gangs définissent aussi leurs territoires comme un *mécanisme* pour diriger les agressions contre d'autres groupes, afin de créer un « ennemi » qui rassemblera la solidarité et la loyauté du groupe. La territorialité est utilisée par les gangs comme

²⁵ « *They say they're muppets* ».

²⁶ « *They have coconuts out there but here, we're Maori!* » *Coconut* est un terme raciste pour désigner la population insulaire du Pacifique. Le quartier général de *Mongrel Mob King Country* à Te Kuiti fut l'objet d'une visite lors d'une halte sur la route de Wellington à Rotorua le 9 décembre 2011 pour assister à la convention de *Mongrel Mob Notorious*. Seul un membre récemment « patché » le gardait et y vivait.

une manière artificielle de créer des disputes, et c'est le moyen, et non la cause de plusieurs disputes et d'activités violentes.²⁷

La figure de l'ennemi menaçant le groupe pour mieux renforcer sa cohésion interne est un thème bien connu des analyses sociologiques. Le comité insistera une nouvelle fois sur le principe d'automatisme à peine quelques pages plus tard en reprenant : « Les agressions entre gangs et même dans le gang, ainsi que la violence, sont le *mécanisme clé* utilisé pour assurer le maintien du groupe ». ²⁸ À l'heure actuelle, la simple idée d'un ennemi devrait suffire à tenir ce rôle puisque les conflits ne sont plus à l'ordre du jour. Cette approche théorique invite à un questionnement : le ciment du gang est-il assignable à une formule automatique ? Peut-il y avoir de gang sans ennemi ? L'image familiale que se fait le membre de gang et tant de pratiques symboliques ne sont-elles que le produit d'un pur mécanisme ?

2.1.2. « He whanau kotahi tatou » : membres et sous-membres

Once Were Warriors présente un tableau convainquant des rites d'initiation du gang. Nig, désireux d'intégrer *Toa Aotearoa*, subit les assauts répétés des poings et des pieds de son futur gang. Il parvient manifestement à convaincre le leader puisque ce dernier vient le relever avant de lui donner l'accolade : « Frangin, tu viens de rencontrer ta nouvelle famille. Nous ne formons qu'une large famille » (« *Bro', now you've met your new family. He whanau kotahi tatou* »). La nouvelle est approuvée par le reste du groupe qui se met alors à scander le nom du gang. Peut-on alors affirmer, contre l'adage popu-

²⁷ « Gang territory is also established by gangs as a mechanism for directing aggression against other groups, and so creating an « enemy » around which to muster stronger group solidarity and loyalty. Territoriality is used by gangs as a way of artificially creating disputes, and it is the means, but not the cause of many disputes and violent activities ». Italique ajouté. Burton, Bill; Hutt, Naulls & David, Jennifer, *op.cit.*, 1981, p. 5.

²⁸ « Inter-gang and even intra-gang aggression and violence is the chief mechanism used for group maintenance and often aggression are seldom absent from gangs ». Italique ajouté. *Ibid.*, p.9.

laire, qu'avec les gangs « on choisit sa famille » ? Le passage à tabac initiatique serait-il alors le prix à payer ?

L'étape du « ring », comme les gangs l'appellent, a pour but de mettre à l'épreuve autant de paramètres cruciaux tels que la loyauté, le courage, la motivation et la ténacité du candidat. Elle vient couronner de longs mois d'efforts où la recrue potentielle est tenue de faire ses preuves. Le principe a été directement copié sur les clubs de motards, y compris le nom de l'individu : *prospect*. Le terme peut à la fois dire espoir, chance, potentiel et perspective. Si le mot se dote d'un aspect flatteur, le *prospect* est à vrai dire un sous-membre. Il n'a qu'un pied dans le gang et il était bien mieux considéré lorsqu'il n'était qu'un membre périphérique (appelé *hangaround*). Ce statut correspond au premier palier. Les *hangarounds* sont en principe assez estimés car ils manifestent leur intérêt pour le gang. Pour utiliser une image politique, ils s'apparentent à des sympathisants. Les membres patchés se réfèrent souvent à eux comme leurs *supporters*. Ils peuvent donc porter les couleurs du gang en signe de soutien. Les plus appréciés ont quelquefois le privilège d'endosser le T-shirt. Il ne suffit pas à un membre périphérique de démarcher auprès de l'organisation pour qu'elle lui laisse l'occasion de prouver sa valeur ; ce n'est qu'après s'être concerté que le gang propose aux *hangarounds* de devenir *prospect*, si bien qu'il est difficile de savoir si le terme de chance s'applique vraiment à la recrue potentielle ou au intérêts du gang. S'il accepte, l'ancien sympathisant se verra décerner une veste sans manche en cuir ce qui constitue « une sacrée déclaration » pour employer les mots de John Goddard.²⁹ Bien entendu, le cuir ne s'accompagne pas automatiquement du patch, il faut en être digne.

En enfilant sa veste, le *prospect* entre en phase d'apprentissage. Un formateur va l'accompagner dans son initiation. Il s'agit généralement d'une sorte de parrain qui s'est porté garant lorsque la décision de le recruter a été prise. Il a, par souci « pédagogique », tous les droits de corriger le mauvais élève. Les autres membres peuvent également s'en occuper s'ils le souhaitent mais ils ne doivent en aucun cas lui venir en aide puisque le *prospect* est censé faire montre de ses aptitudes personnelles. Par exemple, s'il se retrouve impliqué dans une bagarre, le gang le regardera sans intervenir. Ce sera l'occasion pour la recrue potentielle de faire montre de ses talents combattifs.

²⁹ « *That's quite a strong statement* ».

Le *prospect* doit en même temps obéir docilement aux ordres de ses supérieurs, faire la vaisselle, servir à boire aux membres, garder l'entrée du *pad*. Il peut être vendeur dans les *tinnie houses* ou se voir investi de missions telles que récolter les taxes imposées aux trafiquants indépendants qui se sont installés sur le territoire du gang. Un membre patché peut également lui demander de s'occuper d'affaires personnelles. Un membre nous expliqua par exemple qu'il avait chargé un *prospect* de brutaliser un délinquant qu'il soupçonnait d'avoir volé son autoradio. La recrue potentielle a répondu présente car les secondes chances n'existent pas. Ainsi, lorsqu'un *prospect* ne correspond pas aux critères du gang, c'est-à-dire quand il manque de courage et de dévouement ou quand il n'est pas assez « dur » (*staunch*), les membres du gang lui demandent de remettre sa veste et de ne plus se présenter au quartier général.

Le *prospect* est bien conscient de l'intransigeance du gang, c'est précisément ce qui confère à son statut le caractère le plus criminogène de tout le groupe. Toute personne qui a un tant soit peu fréquenté ou observé les gangs ne peut contredire ce point. En 1976, John Hannan notait par exemple dans son mémoire que les membres de *Black Power* étaient tout à fait « stables » avec un travail, une famille et un appartement bien tenu, par opposition aux « non-membres » qui commettaient bien plus de délits en essayant de les copier et de les impressionner.³⁰ Selon Bill Payne le rôle du *prospect* dépasse la simple volonté qu'a l'élève de plaire à son maître :

À bien des égards, plus particulièrement au niveau de la criminalité, les prospects constituent le socle où se bâtit toute l'infrastructure du gang. La plupart des crimes du gang – agressions, vols, ou encore se faire balader au gré des caprices d'un membre patché – n'auraient pas lieu d'être sans les *prospects*.³¹

La plus grosse partie de la période d'initiation consiste en effet à s'occuper des basses besognes du gang. Un éventuel séjour en prison permettra de mesurer la coriacité du *prospect* et surtout de vérifier s'il préférera sacrifier sa liberté que de dénoncer ses

³⁰ Cf. Hannan, John G.H., *op.cit.*, 1976, pp.19-20.

³¹ « *In many ways, especially criminally, prospects are the foundation on which the whole gang infrastructure is built. Most gang-related street crime – doing hits, thieving, running around on the whim of a patch member – simply would not happen if not for the prospects* ». Payne, Bill, *op.cit.*, 1991-1997, p.76. Italique ajoutée à *prospects*.

partenaires. Les membres de gangs se réunissent et abordent le sujet du patch lorsqu'ils estiment que le *prospect* a fait ses armes et qu'il n'a plus rien à prouver ; plus rien ou presque car l'épreuve du ring reste malgré tout déterminante. Harry Tam explique qu'un futur *Mobster* doit normalement affronter trois membres à la fois. Rien n'empêche le chef d'ajouter des combattants si le groupe émet toujours quelques réserves au sujet du *prospect*. Cela dit, le chiffre n'est en rien laissé au hasard car, à l'époque où le nombre fut décidé, Wellington comptait trois *Blacks* pour un *Mongrel*. Les membres de différents chapitres se réunissaient et l'initiation était présidée par les leaders. Si le prospect parvenait à les convaincre, les chefs lançaient alors un « *Sieg* » en signe d'approbation. Le rite a résisté à l'épreuve du temps. Il a donc conservé la même fonction.

Une fois sur le ring, le but n'est pas tant de terrasser l'opposition que de ne pas se défilier, règle qui semble être identique aux codes en vigueur lors des combats de rue : quel que soit le gang, gagner importait et importe toujours moins que de refuser de tourner les talons. Aux yeux du gang, un *prospect* qui encaisse courageusement les coups est un gangster qui ne se dérobera pas le jour d'une bagarre, même en situation d'infériorité numérique.

Il est plus facile de comprendre l'attachement du membre de gang à son patch une fois ses conditions d'obtentions révélées. Les longs mois de *prospecting* ont certes une fonction utilitaire où le gang peut contrôler son territoire – et s'il y a lieu ses affaires – sans que la liberté des membres patchés ne soit mise en jeu. Il convient de prendre en compte un trait qui est peut-être encore plus capital : ce que Maurice Godelier appelle « l'immense contrôle idéologique que sont les initiations ».³² Par l'initiation, le futur membre intègre la fermeté des sanctions et les règles qui structurent le groupe. Il apprend à penser et agir *Nomad*, *Black*, ou *Mongrel* et surtout à prendre les croyances de ses pairs au sérieux. Les violences subies par le membre sont une mesure curative car le mal est déjà fait, tandis que les coups encaissés par le prospect possèdent un caractère préventif. Un membre de gang anonyme interviewé dans *Staunch* raconte :

Les prospects doivent se rendre compte qu'ils vont être malmenés pendant un bout de temps. Il faut qu'ils comprennent que ce n'est pas un jeu d'enfant. On peut pas

³² Godelier, Maurice, *op.cit.*, 1996, p.285.

mettre un patch comme ça et se balader dans les rues en pensant que c'est juste une babiole. Il y aura toujours des affrontements entre gangs ; faut se battre pour ses croyances.³³

Ces propos rejoignent en tout point la conception qu'a Godelier des rites d'initiation comme formation idéologique. De plus, s'identifier à un groupe ne suffit pas pour en faire partie intégrante, en suivre les codes non plus ; il faut encore gagner ce droit, ce qui n'a pas échappé à Žižek :

Bien sûr, la différence évidente, dans le cas de tels rites d'initiation, comme leur nom en témoigne, est qu'on les subit librement, en sachant pertinemment ce qui est demandé, et avec l'objectif en tête de la récompense qui nous attend : être accepté dans le cercle intérieur et, gardons le meilleur pour la fin, d'avoir le droit de pratiquer les mêmes rites sur les nouveaux membres.³⁴

Titulaire de ce précieux sésame, l'ancien élève peut devenir à son tour professeur et perpétrer la sévérité des méthodes éducatives, pour le bien commun. Les autres membres l'appellent désormais « frère » et il s'adresse à eux en ces mêmes termes, si bien que le nouveau-venu se convaincra d'être bien plus que le produit des enseignements du gang.³⁵ La relation va être complètement renversée et il va considérer ses attaches au gang comme un quasi-lien biologique. *Staunch* de Bill Payne débute avec trois citations de membres anonymes : « Je fais partie de Mongrel Mob. C'est ma famille », « C'est le seul endroit où je peux aller, ce sont les seuls amis que je connaisse vraiment. Pour moi, les Nomads sont une famille » et « Black Power m'a élevé. C'est une famille, une whanau ».

³³ « Prospects should realise they're going to get treated hard for a long time. They've got to know it's not just a silly game. You don't put a patch on and walk around the streets thinking there's nothing to it. There'll always going to be gang confrontations, you've got to fight for what you believe in ». Payne, Bill, *op.cit.*, 1991-1997, p.76.

³⁴ « Of course, the obvious difference is that, in the case of such initiation rituals – as their very name bears witness – one undergoes them out of a free choice, fully knowing what one has to expect, and with the clear aim of the reward that awaits: of being accepted into the inner circle and – last but not least – being allowed to perform the same rituals on new members ». Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, 2009, p.147.

³⁵ « I'm in the Mongrel Mob. It's my family./ This is the only place I can go, the only friends I really know. Nomads to me are my family /I was brought up by Black Power, it's a family, a whanau ». Payne, Bill, *op.cit.*, 1991-1997, p.9.

Le membre de gang tend à voir plus loin que la simple intégration d'une communauté intentionnelle tant les actions du membre de gang et son statut paraissent indissociables de l'individu. Néanmoins, ce curieux transfert n'est peut-être pas si surprenant aux vues des travaux d'ethnologie sur les rites de passage. L'ethnologue Arnold Van Gennep, observateur et théoricien du phénomène, constatait qu'à l'issue de son initiation, le sujet perd son statut pour en gagner un autre. Avec les gangs, l'ordre chronologique est mis au défi dans la mesure où le nouveau membre considère que s'il a pu franchir tous ces paliers, c'est bien parce qu'il était avant l'heure *Black*, *Nomad* ou *Mongrel* : « Mongrel Mob, ce n'est pas quelque chose que l'on porte sur nos dos, c'est dans le sang » déclare à cet égard un autre membre interrogé par Bill Payne.³⁶ Il ne s'agit pas de se contredire : bien que le gangster soit parfaitement conscient des efforts fournis pour acquérir son patch, il considère cette force comme puisée dans une sorte de substance qu'il possède depuis le début, ou véhiculée dans le sang pour reprendre l'exemple ci-dessus. Paradoxalement, c'est justement pour cela qu'il doit prouver sa valeur aux autres et l'étape du *prospecting* prend alors des allures de test sanguin où la qualité du membre potentiel doit être homologuée.

Associer le processus d'intégration des nouvelles recrues à une démarche scientifique est peut-être exagéré. Il n'en demeure pas moins que les membres de gang partent d'une hypothèse (en avançant que telle personne semble avoir l'étoffe d'un gangster) qu'ils vont soumettre à divers expériences et aux axiomes qu'ils ont fondés (tout membre digne de ce nom doit être « dur ». Si une personne est disponible pour ses frères et qu'elle ne se défile pas, alors elle peut intégrer un gang, *etc.*). Ce n'est qu'après vérification empirique que le *prospect* peut être reconnu comme l'un des leurs, ce qui semble valider le primat du lien de parenté que les membres de gang avancent en préférant le terme *whanau* au mot gang qui les libèrent de surcroît de toute connotation violente et criminelle.

Nous venons ici de présenter le mode d'incorporation le plus courant. Il en existe un autre, vraisemblablement plus utilitaire. Chaque fois qu'il fallait renouveler les effectifs, notamment en période de guerre où de nombreux membres devaient purger leur peine pour coups et blessures, les gangs recrutèrent activement : devant les écoles, dans les rues et aussi en prison pour anticiper l'avenir. Aucune étape n'était brûlée : ring

³⁶ « Mongrel Mob isn't just on your back, it's in your blood ». *Ibid.*, p.17.

comme phase de test et d'apprentissage. En même temps, le protocole était tout à fait respecté puisque ceux qui savaient se montrer convaincants étaient intégrés au groupe et traités comme des frères, ce qui rend la tâche du criminologue plus difficile.

Comme nous l'avons vu en introduction, la criminologie distingue plusieurs types de gangs (les « cliques » d'adolescents, les « retraitistes », les groupes de bagarreurs, les clubs de motards, *etc.*). Par contre, tous ces types sont classés en deux grands ensembles. Les criminologues américains Duane A. Leet, George E. Rush et Anthony Smith expliquent au tout début de leur ouvrage commun *Gangs, Graffiti and Violence, A Realistic Guide to the Scope and Nature of Gangs in America* :

Grosso modo, les gangs se séparent en deux catégories : le gang social et le gang criminel. [...] Un gang « social » développe un sens de la camaraderie et s'adonne souvent à des activités de groupes : danses, conversations, et autres événements sportifs. Le groupe reste soudé grâce à la fraternité entre ses membres [...] Un gang criminel, en revanche, est un groupe semi-cohésif axé autour du principe de gain financier, tiré d'actes criminels, et/ou de gratification affective, obtenue par l'adhésion à l'organisation.³⁷

Le problème est que ces catégories se confondent, car trop souples, ou trop rigides. Le membre de gang dit social ne trouve-t-il pas tout autant gratifiant de « faire partie de la famille » ? Des complices, ou mieux des *partenaires de crime* – pour employer un anglicisme – ne peuvent-ils pas entretenir des liens amicaux ? Faut-il alors abattre la cloison séparant deux sortes de gangs et prendre le risque de transformer ce que certains membres voient comme leur « famille » en un appareil économique ? Les choses semblent après tout évidentes : les chances de mobilité sociale étant plus restreintes chez les Maori, le gang criminel propose un moyen de s'adapter à la conjoncture sociale pour générer ses propres bénéfices. Le paradigme de la maximisation de l'intérêt personnel sert

³⁷ « Gangs can roughly be separated into two categories – social and criminal. [...] A social “gang” develops a sense of comradeship and often engages in organized group activities, including dancing, discussions, and athletic events. The group stays together because of companionship amongst its members [...] A criminal gang, however, is a semi-cohesive group organized around the principle of monetary gain from criminal acts and/or emotional gratification from membership ». Leet, Duane A., Rush, George E., and Smith, Anthony M., *Gangs, Graffiti and Violence, A Realistic Guide to the Scope and Nature of Gangs in America*, Belmont, Californie, 2000, pp. 3-4.

bien sûr de mètre-étalon car du point de vue rationaliste, il est inconcevable (et non impossible) qu'un acteur social puisse agir contre ses intérêts.

La même incompréhension saisit l'observateur externe lorsqu'il croise un membre de gang au visage tatoué : « pourquoi diable se faire tatouer un poing fermé sur la joue ou un bulldog doublé de la mention "*Sieg Fucken Heil*" ? » Toute tentative de réponse cherchera automatiquement à dégager l'intérêt du membre : par exemple pour intimider et donc dissuader les agresseurs potentiels en affichant si ouvertement son affiliation à un groupe craint. Évidemment, en se faisant tatouer le visage, il annonce clairement qu'il ne plaisante pas. Seulement l'approche rationaliste ferme l'espace à d'autres questions, telles que celles des critères esthétiques des gangs. Que faire aussi de la fierté d'exhiber son appartenance à une communauté ?

Dans le documentaire à caractère sensationnaliste de Ross Kemp (à droite sur la photographie ci-dessous) Dennis Makalio (à gauche), affilié à *Mongrel Mob Rogue*, explique ce que représente ses tatouages faciaux : « À mes yeux, c'est ma croyance. Je peux pas fuir, c'est là pour l'éternité. Où que j'aille et quoi que je fasse, les gens savent que je représente *The Mongrel Mob* ». ³⁸



Harvey, Oliver, « A kid stuck an AK47 in my face », *The Sun*, 4 octobre 2007.

³⁸ « To me, it's my belief. I can't run away, it's there for ever. Whatever town I drive to and whatever I do, people know I represent the Mongrel Mob ». Ross, Kemp, *op.cit.*, 2007, p.62.

Le grand tort d'une analyse centrée uniquement sur la poursuite d'intérêts personnels est qu'elle ne prend pas cette dimension en compte. Le concept d' « individualisme rebelle » (*defiant individualism*) que le criminologue Martin Sánchez Jankowski développe dans son ouvrage majeur *Island in the Streets* (Berkeley, 1991) en est la meilleure illustration. Jankowski envisage le gang comme un organisme adaptatif se développant en zones défavorisées, adaptatif car il propose aux individualistes chevronnés une réponse pour atteindre leurs objectifs dans un contexte socio-économique peu favorable. Il s'agit aussi d'une théorie environnementaliste de l'intériorisation. Le futur membre de gang vient au monde avec une ardoise vierge (la *tabula rasa* dont parlait John Locke) et il va progressivement intégrer les règles du milieu qui l'entoure. Jusque là aucun élément ne semble réfutable, surtout du point de vue non-essentialiste adopté depuis le début. Jankowski poursuit en expliquant que les familles sont souvent nombreuses, et les logements trop petits. L'enfant entre en compétition avec ses frères et sœurs dès son plus jeune âge pour acquérir son espace privé. Il contracte alors l'habitude de compter sur lui-même, si bien qu'il finit par devenir un « individualiste rebelle », contradiction apparente avec la grégarité des membres de gangs. Il n'en est rien pour Jankowski. À vrai dire, pour le criminologue « l'union fait la force », et les gangs illustrent au mieux cet adage.

En intégrant une telle organisation, l'individu augmente ses chances de gains personnels. D'après Jankowski, le gang est une machine à « prendre un groupe hétérogène d'individus qui possèdent des dispositions individualistes rebelles pour les incorporer à une organisation opérationnelle ».³⁹ Or, le gang n'est peut-être pas une entité autonome ultra-rationnelle ; il n'existe pas comme structure *a priori* au service d'une poignée de solipsistes mais plutôt en tant qu'union de membres. Comment expliquer la présence de gangsters sexagénaires ou de membres non-actifs qui fréquentent toujours le quartier général sans aucun but lucratif ? On pourrait également renverser la situation en évoquant l'instrumentalisation de la violence qui assure le bon fonctionnement du groupe, et aussi le trafic de drogue, preuve irréfutable d'une logique d'adaptation économique dans un contexte défavorisé. Le regard de l'anthropologue sur ce type d'analyse peut être très dur. En tout cas celui de Marshall Sahlins est sans appel :

³⁹ «...take a disparate of groups of individuals who possess defiant individualist dispositions and incorporate them into a functional organization ». Jankowski, Sánchez, Martin, *op.cit.*, 1991, p. 99.

Prouver qu'un certain trait ou un certain dispositif culturel à une valeur économique positive n'est pas une explication adéquate de son existence ni même de sa présence. La problématique de l'avantage adaptatif ne spécifie pas une réponse concrète unique. En tant que principe de causalité en général et de performance économique en particulier, la notion « d'avantage adaptatif » est indéterminée : elle stipule grossièrement ce qui est impossible mais rend acceptable n'importe quoi parmi ce qui est possible.⁴⁰

Il est bien entendu possible de considérer le problème comme insoluble dans la mesure où il s'agit de points de vue opposés inhérents à deux champs disciplinaires différents, et puis pourquoi Sahlins aurait-il plus raison que Jankowski ? La question est embêtante. Il faudrait, pour y répondre correctement, arriver à montrer le primat d'un autre élément (qui reste à déterminer) sur le tout-économisme. Les commentaires des membres de gang interrogés permettent de trancher, et plus particulièrement une déclaration d'Harry Tam concernant ses chefs. Tam raille le principe de l'*homo œconomicus* en simulant un dialogue entre le président et un membre ordinaire :

Les qualités du leader... ça se voit pas ailleurs. Ton président peut te dire : « Va braquer une banque.

- *Sieg Heil !*

- Vas-y, prend une balle pour me protéger.

- *Sieg Heil ! Je t'en supplie !* »⁴¹

Le calcul rationnel des intérêts du membre de gang est difficile à percevoir ici. De plus, Tam met le doigt sur la question du leader. S'il existe des membres et des sous-membres, il existe aussi des sur-membres. Essayons de nous placer du point de vue du membre de gang en émettant l'hypothèse que les leaders détiennent la clé pour mieux comprendre ses motivations à agir contre ses intérêts.

⁴⁰ Sahlins, Marshall « Economic Anthropology and Anthropological Economics », *Information sur les sciences sociales* 8 (5), 1969 in Godelier, Maurice, *op.cit.*, 2010, p.72.

⁴¹ « *The leadership... I've never seen it anywhere else. Your president can say "Rob a bank."/"Sieg Heil!"/"Take a bullet for me."/"Sieg Heil! Please!"* » Interview avec Harry Tam du 3/11/2011.

2.1.3. « Our rangatiras »

Il est fréquent que les membres de gang emploient le terme maori *rangatira*⁴² pour se référer à leur leader. À la liste d'analogies entre gangs et tribus maori s'ajoute en effet la figure du chef. Le mot *rangatira* veut à la fois dire souverain, chef, estimé, riche et noble. Il s'oppose aux *tutua*, qui sont des roturiers de basse extraction. Le pouvoir était avant tout une affaire de généalogie (*whakapapa*). L'historien Michael King présente en peu de mots la manière dont les chefs tribaux étaient perçus, c'est-à-dire « comme des intermédiaires potentiels entre le divin et l'humain et entre les ancêtres et les descendants ».⁴³ Avec les gangs, ils sont vus de la même manière. Même Harry Tam, pourtant adepte d'un discours marxisant qui aurait pu l'« immuniser » face au fétichisme du roi, ne doute pas de la noblesse du leader : « Je suis sûr que si on retrace leur *whakapapa*, on découvrira que leurs ancêtres étaient des chefs ».⁴⁴

Tam, et les autres membres de gang illustrent remarquablement ce que Marx, et avant lui Blaise Pascal, expliquaient : les sujets traitent le roi comme s'il avait acquis la couronne par droit divin. Or, il n'est maître absolu que parce qu'il occupe la position structurale du chef et surtout parce que ses sujets le traitent comme tel. Il s'agit là d'un mécanisme purement performatif. « Voilà pourquoi le Maître classique doit légitimer son règne en se référant à une autorité non-sociale (Dieu, la nature, un mythe du passé...) » explique Žižek.⁴⁵ Si les membres arrêtent de croire que leur leader a hérité son charisme de ces ancêtres, il perdra effectivement son *mana*.

Aux yeux du membre de gang, droit divin et droit naturel se recoupent pour donner le *rangatira*. À ce titre, les rivaux ont tendance à estimer, ou craindre, les chefs, comme l'indique l'exemple de Denis « Mossie » Hines, leader des *Nomads* pendant

⁴² La forme plurielle a été conservée car le titre de cette section provient des déclarations d'un jeune membre de *Mongrel Mob Notorious* nommé Mike lors de la convention du gang le 11 décembre 2011 à Rotorua.

⁴³ « ...they were seen as potential intermediaries between deities and humankind and between ancestors and descendants ». King, Michael, *op.cit.*, 2003, p.79.

⁴⁴ « I'm sure if you retrace their *whakapapa*, you will find that their ancestors used to be chiefs ». Interview avec Harry Tam du 3 novembre 2011.

⁴⁵ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 1989, 2008, p.163.

trente ans et récemment décédé. En dépit des hostilités, de nombreux représentants de gangs différents ont assisté à ses obsèques (*tangi*) en juin 2009 pour lui rendre hommage et aussi s'assurer qu'Hines était bien mort.⁴⁶



Obsèques de Denis Hines, O'Reilly, Denis, « The Stub of Your Cheque Book »⁴⁷, juillet 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis34.html> >.

Le membre de gang attribue aux leaders des qualités surnaturelles qu'il ne possède bien entendu pas, quitte à déformer les faits, ou plutôt les percevoir de manière distordue, sans aucune intention mensongère. Ainsi, on raconte de Mossie qu'il s'est fait renverser par un bus à la sortie d'un pub de Wellington, et qu'il s'est aussitôt relevé et a poursuivi sa route comme si de rien n'était. Lorsque Renata Ling Tihore trancha la gorge d'Anton Hunia au quartier général de *Mongrel Mob* à Porirua, (comme nous l'avons déjà vu pp.181-182), les témoins auditionnés décrivirent le corps ensanglanté d'Hunia titubant avant de lancer un dernier *Sieg Heil* et de s'effondrer. Interpellé par le manque de vraisemblance que présentait cette version des faits, l'enquêteur attendit le rapport du méde-

⁴⁶ Voir Fisher, David, « Cancer silences tyrant who ruled through violence », *The New Zealand Herald*, 28 juin 2009. La photographie qui suit fut prise lors de ses funérailles. Dans cette scène qui ressemble à l'enterrement de Nig dans le film *What becomes of the Broken Hearted* (Ian Mune, 1999), on distingue malgré la mauvaise qualité de l'image les *Nomads*, les *Headhunters*, les *Blacks* et les *Mobsters*.

⁴⁷ Cet article de Denis O'Reilly fut publié sur son blog *Nga Kupu Aroha/Words of Love*. Il est intitulé « Le talon de votre chéquier » car O'Reilly aborde, en plus de la mort de « Mossie », la question des dépenses publiques en montrant qu'investir dans la construction ou la rénovation de centres pénitentiaires revient plus « cher » au contribuable que de mettre en place de programmes d'aide et de prévention.

cin légiste. Ce dernier exprima la même réserve quant à la possibilité de parler avec la carotide sectionnée.⁴⁸

Cette scène fantasmée rappelle à bien des égards le film *Boy* de Taika Waititi (2010). Le long-métrage raconte l'histoire de Boy, âgé de 11 ans qui imagine son père Alamein, membre fondateur et président du gang des *Crazy Horses*, comme un véritable héros qu'il enveloppe de divers talents : excellent rugbyman, sculpteur, danseur, bagarreur à la force surhumaine. Alamein est en fait bien incompetent dans tous ces domaines et préfère largement se pavaner dans une voiture volée et fumer du cannabis. Il y a ce moment précis dans le film où un gang rival vient trouver Alamein au pub pour le frapper (le chef des *Crazy Horses* s'est emparé au préalable de leur récolte de marijuana). Très apeuré, Alamein propose de discuter autour d'une bière mais les gangsters ne veulent rien entendre et se mettent à lui assener des coups de poing. Bien que Boy assiste objectivement à la dispute, son regard transforme une véritable correction en un ballet artistique où Alamein déjoue habilement les assauts de ses ennemis. Boy n'admire pas autant Alamein que ce qu'il voit en lui. Ce supplément généré par le regard est exactement ce que Jacques Lacan appelait « l'objet a » ou « objet-cause du désir ». Slavoj Žižek propose sans doute la définition la plus concise et la plus claire : « Je suppose un savoir dans un autre sujet dans la mesure où « il y a quelque chose en lui plus que lui-même », [l'objet] a ». ⁴⁹ La fascination ne provient pas tant des propriétés inhérentes de l'objet (ou du sujet) que des yeux qui le perçoivent comme exceptionnel. Cet excès est l'« objet a », concept inextricablement mêlé à celui du « Sujet supposé savoir » (car on accorde à ce type de sujet une fonction supérieure à l'individu en question).

Alors que Boy n'a pas eu le temps de connaître son père qui sort à peine de prison, il en va tout autrement du membre de gang qui élit son président. Il n'est pas ici question de blâmer des adultes qui « n'ont pas d'excuse » ou d'affirmer bon gré mal gré que tous les leaders sont automatiquement des imposteurs, mais au contraire de rendre compte de ce qui fait le grand mystère, l'une des spécificités des gangs maori et aussi son paradoxe : bien que le leader soit en principe élu démocratiquement par ses pairs, il est toujours considéré comme le descendant éclairé d'une longue lignée de *rangatira*. Il est,

⁴⁸ Voir « Murderer may get interim prison release », *op.cit.*, 1^{er} décembre 2010.

⁴⁹ « I suppose a knowledge in another subject in so far as "there is in him something more than himself", a ». Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, p.148.

du coup, celui qui sait. Pour Boy, ce savoir prend la forme des différentes aptitudes énumérées à l'instant. Aux yeux du membre de gang, l'« objet a » est un bien héréditaire, une sorte de *mana whakaheke* (prestige ou ici statut hérité). Le chef de gang a cette étoffe très spéciale qui donne lieu à son « leadership instinctif ».⁵⁰ Peu importe ses mérites réels ; contrairement à Alamein, il n'est pas obligatoirement un fieffé couard, il peut être véritablement doté d'un courage exemplaire et d'une grande intelligence. Il passe quoi qu'il en soit pour l'ultime garant de la vérité. L'ancien membre de *Mongrel Mob*, Bruno « Tuhoe » Isaac, écrit dans son ouvrage autobiographique *True Red* :

Au sein de *Mongrel Mob*, les mots du président étaient considérés comme l'ultime vérité. Si tu ne t'y conformais pas, alors tu étais faux, tu n'étais pas un vrai rouge. Je ne connaissais rien d'autre.⁵¹

Isaac expose bien le mode de fonctionnement hiérarchique, que l'on pourrait qualifier de pervers, des gangs. Une certaine logique de culpabilisation est à l'œuvre. Le membre ne souhaite guère passer pour un mauvais fils en désobéissant au chef de famille qui sait ce qui est bien pour lui. Denis O'Reilly a beau expliquer que dans un gang « tu fais ce que tu veux », ou que « tu es toi-même » (« *You're your own person* »),⁵² le membre est effectivement entièrement libre à condition de ne pas désobéir au président. Dans le cas contraire, il perd son statut de membre à part entière, comme le souligne Isaac. Il perd également son apparente liberté de choix et l'appareil disciplinaire du gang s'occupera de rectifier les torts. Impossible en revanche pour le *rangatira* d'enfreindre la loi du gang puisque ces propos font loi, au sens littéral du terme.⁵³

Il est en effet difficile de comprendre le fonctionnement du gang maori sans prendre en compte le caractère performatif des paroles du président. Quand il parle, l'énoncé devient situation, ou mieux encore, comme le dit le philosophe Giorgio Agam-

⁵⁰ « ...*instinctive behaviour of leadership* ». Interview avec Harry Tam du 3 novembre 2011.

⁵¹ « *In the Mob, the president's words were regarded as ultimate truth. If you didn't act on these words then you were a fake, you weren't true red. This was all I knew* ». Tuhoe, 'Bruno', Isaac & Haami, Bradford, *op.cit.*, 2007, p.102.

⁵² Entretien avec Denis O'Reilly du 17 février 2010.

⁵³ Cet aspect ressemble à s'y méprendre aux conceptions politique d'Emmanuel Kant pour qui le procès du roi représentait un crime impardonnable et une véritable contradiction en acte.

ben : « Le performatif est un énoncé linguistique qui ne décrit pas un état de choses, mais produit immédiatement un fait, réalise son signifié ».⁵⁴ Bill Maung, conseiller de *Black Power* des années 1970 jusqu'à sa mort en 2011, semblait avoir parfaitement conscience de cet aspect puisqu'il se servit de l'autorité (de la parole) de Rei Harris à des fins positives, comme lorsqu'il lui demanda de promulguer l'interdiction des viols quelques jours avant la convention nationale du gang en 1977 :

« D'accord Bill mais moi je peux pas y aller. Vas-y toi à la convention nationale à Tokoroa et dis-leur ». J'y suis allé. J'ai annoncé : « pas de viol » et vous auriez dû entendre les cris de contestation. « Ça sert à quoi d'avoir des gangs si de temps en temps on peut pas... ». « Non », j'ai dit, « je passe le mot ». Et ils ont renoncé au viol, juste parce que c'est ce qu'Harris avait déclaré.⁵⁵

La traduction que nous soumettons (« je passe le mot ») reste encore trop éloignée des propos originaux qui indiquent bien la coïncidence des paroles du leader avec le fait qu'elles produisent : « c'est le mot » (« *that's the word* »). Il est vrai que les membres de *Black Power* n'ont plus été mêlés à des affaires de viol depuis, du moins publiquement : *The Mongrel Mob* émet tout de même certaines réserves quant à ce soudain changement⁵⁶ et pense que les effractions ne sortent pas de la sphère du gang car le groupe pratique sa propre justice. Les doutes des *Mobsters* peuvent dans un sens nuancer l'effet « baguette magique » qu'a la voix du *rangatira*, ou pas du tout puisqu'une fois la déclaration d'Harris identifiée (face aux réactions de protestation, Maung précise que l'interdiction ne correspond pas à sa seule volonté mais qu'elle a été expressément formulée par le président), la loi entre automatiquement en vigueur et les coupables sont punis.

Famille ou pas, lorsque le leader disparaît, c'est la loi interne qui s'efface. Ainsi, le jour des obsèques de « Mossie » Hines, son beau-fils reçut une balle dans la jambe, la

⁵⁴ Agamben, Giorgio, *Le sacrement du langage, Archéologie du serment*, imprimé en France, 2009, p.87.

⁵⁵ « “Okay Bill, I can't go but you go up to the national convention in Tokoroa and tell them that.” I went. I said, “No rape”, and you should have heard the howls of protest. “What's the point of having gangs if we're not going to have a bit of...” No! I said, “that's the word.” And they gave in, simply because Harris said so ». Payne, Bill, *op.cit.*, 1991-1997, p.131. Le problème des viols sera abordé ultérieurement.

⁵⁶ « Je pense que c'est des conneries, je sais que les membres de Black Power violent. Il s'avère qu'ils ont l'intention d'y remédier... mais the Mob aussi ». / « I think it's bullshit, I know Black Power members are involved in rape. The fact is they have the intention of preventing rape... [but] the Mob also have that intention ». Harry Tam in Payne, Bill, *op.cit.*, 1991-1997, p.131.

maison d'un *Nomad* fut incendiée et un autre membre passé à tabac.⁵⁷ Mark, qui avait répondu à toutes nos interrogations, semblait en avoir l'intuition puisqu'il refusa de répondre à la question de la structure de son gang: « Je peux pas dévoiler la structure parce qu'ils attraperont les leaders ».⁵⁸ « Ils » désigne bien sûr la police. Il faut donc protéger le président à tout prix, bien qu'il soit secondé par un vice-président tout à fait apte à prendre le relai en cas de force majeure et que les présidents interviennent souvent publiquement dans les médias (curiosité qu'il reste à expliquer). D'après Mark, le *rangatira* n'est pas seulement perçu comme le gardien du temple, il est le temple lui-même. En d'autres termes, le corps du chef passe pour le corps du gang et n'est donc pas interchangeable.

Le gang semble réunir bien des attributs traditionnellement associés aux dictatures, tels que le culte de la personnalité, le caractère divin du leader, ou encore (mais pas toujours) l'explosion de violence à sa mort. Que faire alors du droit de vote gagné par chaque membre en même temps que son patch ? Quel sont les rôles du sergent d'armes et du vice-président ? Ce dernier n'a-t-il qu'une fonction préventive à portée de main si jamais le gang se retrouve sans président ? Ou bien empêche-t-il, avec le sergent d'armes, au président d'accéder aux pleins pouvoirs ?

La séparation des pouvoirs n'est qu'apparente puisque le sergent d'armes n'est pas tant à la tête du judiciaire que l'extension du corps du président. Il est à vrai dire son bras droit disciplinaire. Le vice-président est également son supérieur hiérarchique et il peut faire office de conseiller du prince si le leader le souhaite. Il reste autrement un intermédiaire entre la plus haute sphère et les membres patchés. En règle générale, il succède au président si les membres de gang votent pour lui. Le secrétaire, quant à lui, n'a guère plus de pouvoir que les autres membres. Il est en fait le gestionnaire du gang.

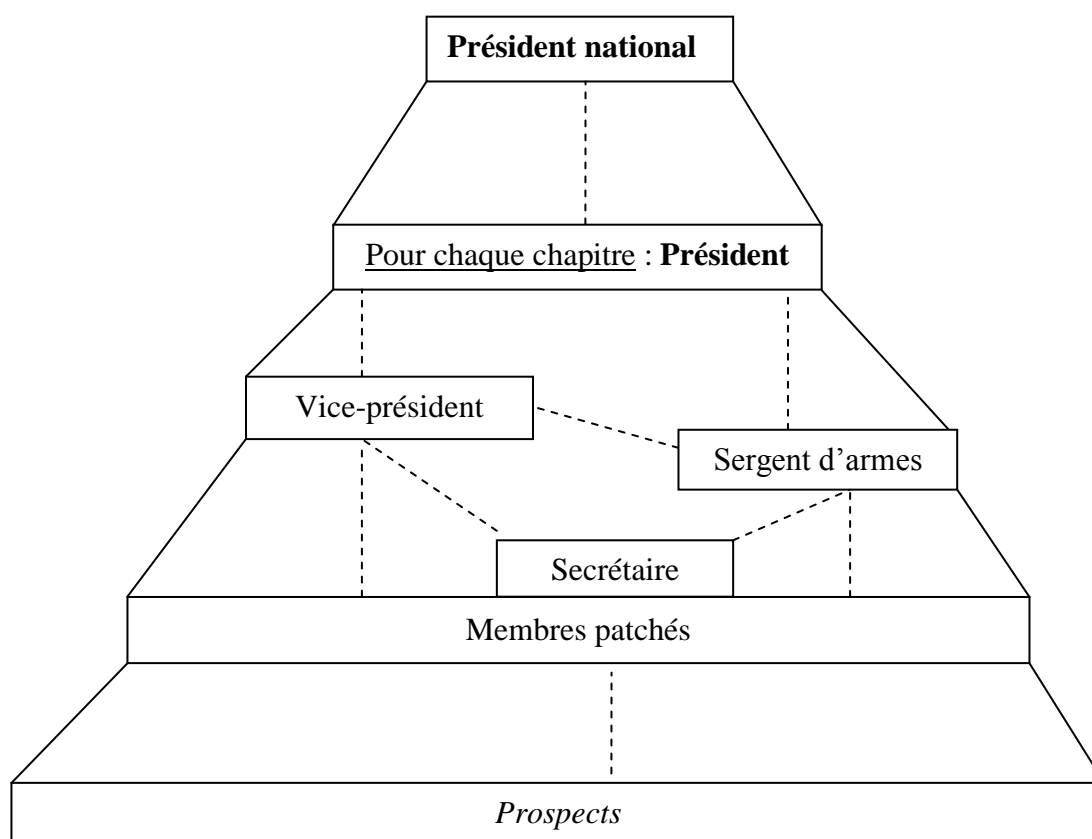
Bien que les membres « patchés » aient tous le même statut hiérarchique, les plus récents d'entre eux admirent les gangsters les plus anciens, véritables vedettes⁵⁹ et sujets-

⁵⁷ Voir Fisher David, *op.cit.*, 2009.

⁵⁸ « *I can't give away the structure because they'll get the leaders* ».

⁵⁹ À titre anecdotique et illustratif, il n'est pas rare de voir les jeunes membres demander à des affiliés de longue date s'ils veulent bien poser à leurs côtés sur une photographie. En principe très flattés, ils acceptent volontiers. Lors d'une visite au quartier général de *Mongrel Mob* à Te Kuiti, un membre qui avait gagné

supposés savoir à leur échelle, en vertu de leur expérience et de leur contribution à l'histoire du gang. Quant aux *prospects*, nous connaissons déjà leur rang, et il est rare que le président leur adresse directement la parole. Le président de chaque chapitre s'incline lui-même face au leader national. Il n'y a rien ni personne au-dessus (si ce n'est peut-être les martyres du gang). On se rend vite compte qu'en représentant graphiquement l'organisation hiérarchique du gang, on obtient une structure pyramidale :



Denis O'Reilly n'approuve pas cette typologie et préfère parler de « structure plate » (« *flat structure* ») : « C'est comme au *marae*, il y a le chef mais tous les autres membres de la tribu sont assis sur le même banc ».⁶⁰ Ces deux points de vue semblent difficilement conciliables. La question de la structure des gangs, que ce soit aux États-

son patch l'année précédente pria Harry Tam de se laisser photographier en sa compagnie juste pour « montrer aux frangins » et faire des jaloux. La photographie se trouve en annexe I, p.397.

⁶⁰ « *It's like on the marae, there's the chief but all the other members of the tribe are sitting on the same bench* ». Interview avec Dennis O'Reilly du 17 février 2010.

Unis ou en Nouvelle-Zélande, fut d'ailleurs une véritable source de désaccord entre bien des criminologues : ceux qui y voient une masse d'électrons libres et ceux qui considèrent les gangs sur le mode de l'hyper-organisation. L'écart entre ces deux modèles est apparemment vaste. Le criminologue George W. Knox le résume assez bien : « Le problème est que les gangs sont plus que des petits groupes et moins que des bureaucraties ».⁶¹ Il est tout de même toujours délicat d'aller à l'encontre d'un membre aussi chevronné qu'O'Reilly. Étant un membre haut-placé, il surplombe la pyramide, ce qui peut expliquer cette impression d'aplanissement. Vu d'en haut, le sommet et la base semble former une ligne droite sans relief.

L'idée d'horizontalité et de verticalité a été développée par Jankowski dans *Island in the Streets* (pp.64.66). Il appelle les gangs à structure horizontale des commissions. Comme dans une démocratie, tous les membres sont égaux. Ils se concertent avant de prendre des décisions. Le chef n'est que le représentant du groupe et les pouvoirs sont partagés entre le président, le vice-président, le conseiller de guerre et le trésorier. Le modèle vertical (qu'il appelle aussi « *influential* ») est le plus autoritaire. Le leader s'impose en fonction de son « charisme naturel » (ou dans notre optique de l'*objet a*) et les membres se contentent de lui obéir. Les gangs maori combinent ces deux aspects apparemment incompatibles.

Les propos de Denis O'Reilly ne sont pas si éloignés de ceux de John Goddard : « Que vous le croyez ou non, pour une organisation criminelle violente, ils [*The Mongrel Mob*] sont tout à fait démocratiques ». Les gangs se réunissent fréquemment pour discuter des problèmes et parfois voter. Chez les clubs de motards, le caractère sacré de ces réunions est révélé par le nom qu'ils lui donnent : l'« église » (« *church* »). Les gangs maori ont repris l'idée mais ont apporté une légère modification au nom de l'événement : « la répétition de la chorale » (« *choir practice* »). *The Mongrel Mob* essaie de le faire tous les 13 du mois, chiffre que le gang s'est approprié, la treizième lettre de l'alphabet étant M (pour *Mighty Mongrel Mob*).

Chaque membre a droit à la parole et si une personne souhaite revenir sur un point, il lève la main et demande l'autorisation à son leader. Les propos qui plaisent sont

⁶¹ « *The problem is that gangs are more than small groups and less than bureaucracies* ». Knox, George, W., Berrien Springs, *An Introduction to Gangs*, 1991, p. 151.

approuvés par des « *Sieg* », ou des aboiements, et des poings serrés accompagnés de « *Yo* » pour *Black Power*.⁶² Un membre soumet une idée et ses pairs votent à main levée, ce qui peut entraîner certaines animosités. Il s'agit le plus souvent de référendum où le membre répond oui ou non sans avoir à se justifier. Il peut expliquer les raisons de son choix s'il le souhaite. Le président ne peut pas aller à l'encontre du vote, ce qui constitue une véritable limite à ses pouvoirs. À vrai dire, il s'autolimite car il sait bien qu'en prenant une décision sans consulter les autres membres, elle se transformera en ligne de conduite à adopter. Comme nous l'avons vu avec Rei Harris, les mesures impopulaires peuvent être passées unilatéralement. Elles sont ensuite acceptées car la loi que le *rangatira* impose n'est pas vécue comme une contrainte mais comme le chemin tracé par celui qui sait (« le sujet supposé savoir »). C'est pour cela que les modèles horizontaux et verticaux sont finalement compatibles car au bout du compte, quand un membre élit son président, il lui donne sa voix mais la récupère à « la chorale » où son opinion peut peser sur les décisions du gang.

Bien des membres vivent paradoxalement leur relation de dépendance comme une véritable liberté puisque le leader s'occupe de les guider, ce qui aménage un espace où les erreurs de jugement sont impossibles. *Mongrel Mob Notorious* considère ce point comme un grave problème et a justement organisé un atelier intitulé « Leadership » lors de sa convention du 11 décembre 2011 : « Si un gamin traverse la route alors qu'un bus arrive, il faut pas attendre que le leader te dise de l'attraper au vol pour le sauver. C'est une chose que tu fais de toi-même, c'est tout ». ⁶³ Les membres du gang étaient ensuite invités à réfléchir sur les thèmes figurant sur cette photographie : histoire, futur, vision, culture, combat, décision, responsabilité. ⁶⁴

⁶² Les *Nomads* quant à eux, ont un rapport de subordination à leur leader, du moins sous l'ère de Mossie Hines.

⁶³ « *If a kid crosses the street and there's a bus coming, you don't need the leader to tell you to grab him and save his life. You just do it* ». Intervention d'Harry Tam lors de la convention nationale de *Mongrel Mob Notorious* le 11 décembre 2011 à Rotorua.

⁶⁴ Il s'agit de la même photographie qu'en introduction, sauf qu'un zoom a été effectué sur la partie nous intéressant.



« History, Future, Vision; Culture, Struggle, Decision – Mongrel Mob Notorious Leadership Wananga », Rotorua, le 11 décembre 2011. Photographie prise par Harry Tam.

Les membres conclurent qu'ils étaient en effet responsables mais qu'ils devaient tout de même suivre « *our rangatiras* ». On retrouve ici le concept de désaveu fétichiste « oui, mais quand même », si bien que la responsabilité individuelle du membre est d'agir en fonction des injonctions de son chef. La fidélité à sa parole transforme ainsi l'obéissance du membre de gang en un impératif éthique. Le gang ne peut dès lors plus être vu seulement comme une machine à servir des intérêts économiques privés car il n'est pas uniquement question de gain personnel. Il convient avant tout d'honorer un code commun.

Ce choix surprendra peut-être : nous proposons dans la prochaine sous-partie d'analyser le gang le plus diabolisé, *The Mongrel Mob*, comme un groupe cimenté par un fort sens de l'éthique. Nous allons par la suite nous attacher à poursuivre notre analyse concernant le performativité des croyances des membres de gangs.

2.2. – « Un rien qui marche »

2.2.1. Mongrel Mob et l'éthique du « mal diabolique »

Dans le livre premier du *Capital*, Karl Marx constatait : « Le nom d'une chose est complètement étranger à sa nature. Je ne sais rien d'un homme si je sais qu'il s'appelle Jacques ». ⁶⁵ Il est bien sûr possible de répondre qu'un prénom peut indiquer l'origine ethnoculturelle d'une personne mais Marx s'attaque plutôt à un aspect précis de la question que Saussure appellera d'une tournure plus explicite « l'arbitraire du signe ». Dans le cas des gangs, il va sans dire que les *Head Hunters* ne décapitent pas leurs ennemis et que *Black Power* ne constitue pas vraiment un mouvement panafricain. D'après Waki, membre du gang depuis ses tous premiers jours, si les *Black Bulls* ont changé leur nom, c'est parce que les autres gangs s'amusaient à détourner *Bulls* en *Balls*. Ce n'était plus les « taureaux noirs », mais les « couilles noires ». Le grand secret du gang, si souvent associé à une force politique maori ne réside pas dans l'origine de son nom. Ce n'est que quelques années plus tard, sous l'impulsion de Bill Maung, Rei Harris et Denis O'Reilly que le gang s'est rapproché de la culture maori. ⁶⁶ On en sait par contre bien plus sur la « nature » de *Mongrel Mob* aux vues du nom que porte le gang.

Le gang estime que contrairement à ses rivaux, il n'a pas vraiment choisi son nom. Comme nous le savons déjà, c'est en insultant un groupe de délinquants juvéniles *pakeha* en 1963 que le juge Patterson proclama, certes sans en avoir conscience, la naissance officielle des *Mongrels*. La puissance performative du langage est une fois de plus aisément perceptible : l'injure « meute de bâtards » (« *a pack of mongrels* ») fut vécue comme une véritable condamnation prenant effet immédiatement. D'après l'histoire racontée par les membres de ce gang, un des délinquants lui aurait alors répondu : « Très bien, alors c'est ce qu'on est » (« *Fine, that's who we are* »). Ce qui n'était qu'une bande

⁶⁵ Marx, Karl, *op.cit.*, 2009, p.122.

⁶⁶ Les mutations qu'ont connus *Black Power* ont été abordées très succinctement dans le préambule et seront mieux explicités en troisième partie.

informelle de jeunes garçons turbulents allait se transformer en gang. Avec les *Mongrels*, choquer, offenser, provoquer et outrer atteignaient des proportions que même les *larrikins* n'avaient su atteindre. Pour ce faire, les *Mongrels* ne lavaient pas leurs vêtements et arboraient fièrement des croix gammées, des drapeaux confédérés et des jeans tâchés d'urine, d'excréments et du sang de leur victimes, qu'il s'agisse d'hommes passés à tabac ou de femmes violées. Cette intention de susciter le dégoût ne représentait pas tant l'esprit pervers des *Mongrels* qu'une véritable ligne de conduite à adopter quoi qu'il en coûte.

Près de quarante-cinq ans plus tard, un membre du gang déclarera dans le documentaire de Ross Kemp : « ...même l'injure de mettre un casque allemand à un bulldog anglais, c'est une insulte. Et tout ce qui a un rapport avec les insultes, nous, on le porte ».⁶⁷ En effet, être un *Mongrel* ne s'explique pas simplement par la recherche effrénée de plaisir, ni de violence et de nihilisme comme le présente Cameron Hazlehurst.⁶⁸ Être un *Mongrel*, c'est avant tout insulter ce que les membres appellent « la société ». Pour être plus précis, il ne s'agit pas tant d'injurier que de constituer, pour ainsi dire, une « insulte humaine ». Cette fidélité inconditionnelle à l'insulte peut être lue comme une véritable position éthique.

La psychanalyste Alenka Zupančič explique bien la différence entre la loi éthique et la loi morale dans son article « Le sujet de la loi » : il est possible « d'agir contre la loi morale et d'en faire un principe, et de le suivre quoi qu'il advienne (c'est-à-dire même si notre mort était en jeu) ».⁶⁹ Zupančič explique ici qu'une personne peut délibérément ignorer des règles de bienséance, de politesse élémentaire et de vivre-ensemble pour appliquer à la lettre ses propres lois. Ainsi, contre toute attente, transgresser les maximes de la morale n'a rien d'incompatible avec l'éthique, terme qui désigne plutôt la fidélité à un principe ou à une certaine ligne de conduite. Appliqué à *Mongrel Mob*, Alan Duff n'a pas

⁶⁷ « ...even the abuse of putting a German helmet on a British bulldog, that's an insult. And everything to do with insults, we would wear it ». Kemp, Ross, *op.cit.*, 2007, p.67. Le membre interrogé fait ici référence au casque porté par les soldats nazis. Associer un tel symbole au bulldog anglais, emblème d'un pays fier de son opposition tenace face au nazisme illustre bien le caractère irrévérencieux des *Mongrels* et représente fidèlement le concept de « bâtardise », véritable pilier du gang.

⁶⁸ « The rapid growth of a gang calling itself BP, and of the more violent and nihilistic Mongrel Mob and Headhunters, seemed proof that NZ was in danger of going down an essentially foreign path ». Hazlehurst, Cameron, in Hagedorn, John M., *op.cit.*, 2007, p.132.

⁶⁹ « We would make it a principle to act against the moral law, and we would stick to this principle no matter what (i.e., even if it meant our death) ». Zupančič, Alenka, « The Subject of the Law » in Žižek, Slavoj (éd.), *Cogito and the Unconscious*, Durham & Londres, 1998, p.53.

entièrement tort d'écrire dans *Maori, the Crisis and the Challenge* : « ...ce n'est pas le chômage qui pousse un individu à commettre un crime, ce sont les *valeurs* ». ⁷⁰

Il est inutile de préciser que l'acte de considérer les agressions physiques et sexuelles comme une position éthique est, d'un point de vue externe au gang, tout à fait inadmissible. Nous allons cependant voir qu'il en va tout autrement pour les *Mongrels*. La prise en compte de cette dimension éthique est même indispensable si l'on veut appréhender les motivations du gang et comprendre « l'incompréhensible », à savoir l'existence de ce contreexemple flagrant qui, dans son mépris des conventions ⁷¹ et sa loyauté au nom qu'il porte, raille le modèle analytique de la maximisation de l'intérêt personnel.

En gagnant de l'ampleur le gang ajouta dans les années 1970 *Mob* à son nom en jouant sur la richesse sémantique du terme. *Mob* désigne en effet le peuple en colère, la populace, la Mafia et le gang (le mot est d'ailleurs parfois employé en Australie à cet escient). Pour tout membre du gang il est impératif d'honorer son nom de bâtard et de rester fidèle aux invectives du juge Patterson qui est dans un sens le véritable fondateur des *Mongrels* puisque c'est en invectivant un groupe de délinquants que le gang est né. Pour *The Mongrel Mob*, le langage n'est pas *forme* mais *substance*. Le gang éprouve en effet le plus vif intérêt pour le problème des mots et des choses. Il n'y qu'à se remémorer les déclarations de Tam : « De là où je viens, il n'y a rien au dessus de la parole ». ⁷²

Chaque mot a son importance, il doit correspondre immédiatement à un acte ou un objet. Selon les *Mobsters*, le signe n'a donc rien d'arbitraire. John Goddard explique ainsi qu'une signification particulière est accordée au terme *Mighty* (comme à Porirua). Pour qu'une faction obtienne ce titre, un certain nombre d'années de contrôle doit être exercé, ou bien un meurtre doit être commis. Le policier hésite sur la nature des faits. Il sait par contre que chaque mot ou signe employé par les membres du gang n'a rien d'anodin puisqu'il correspond à un fait et comporte une dimension historique. Même l'ordre al-

⁷⁰ « For it is not unemployment which has a person committing a crime, it is values ». Duff, Alan, *op.cit.*, 1993, p.18.

⁷¹ Ces conventions sociales ont par ailleurs été entièrement intégrées par le membre puisqu'il les rejette en bloc et « s'amuse » à les renverser symboliquement.

⁷² « Where I come from, your word is everything ». Entretien avec Harry Tam du 3 novembre 2011.

phabétique a une importance pour les *Mongrels*.⁷³ Nous avons vu par exemple que la « répétition de la chorale » se tenait tous les treize du mois parce que M est la treizième lettre de l'alphabet. Les chapitres du gang sont même divisés en des sous-groupes de treize membres. Rien n'est laissé au hasard.

Le langage a également une autre fonction. D'un côté, *The Mob* l'utilise dans une logique interne. Les écrits de Jean Baudrillard décrivent très bien cet aspect :

À partir du moment où le langage, au lieu d'être véhicule de sens, se charge de connotations d'appartenance, se charge en lexique de groupe ; en patrimoine de classe ou de caste (le style « snob », le jargon intellectuel ; le jargon politique de parti ou de groupuscule), à partir du moment où le langage, de *moyen d'échange*, devient *matériel d'échange*, à usage interne, du groupe ou de la classe – sa fonction réelle devenant l'alibi du message, fonction de connivence et de reconnaissance, à partir du moment où, au lieu de faire circuler le sens, il circule lui-même comme mot de passe, comme matériel de passe, dans un processus de tautologie du groupe (le groupe se parle à lui-même), alors il est objet de consommation fétiche.⁷⁴

Tout un réseau sémantique va être tissé autour de la figure du « bâtard ». Quand il s'adresse à un pair, un *Mongrel* ne dit pas « *Give me a ring* » pour « Appelle-moi » mais « *Give me a bark* » (*to bark* signifie aboyer). Il ne présente pas ses respects à un autre membre mais il lui présente ses « *Sieg* » (« *pay my Sieg* » pour « *pay my respect* »). Le sens circule tout de même, pour reprendre les termes de Baudrillard, mais il n'est accessible qu'aux initiés. Il est échangé comme un privilège assurant la « jouis-sens », jeu de mot lacanien où le sujet jouit du sens produit par cet échange intersubjectif. En revanche, lorsqu'un *Mongrel* parle à une personne extérieure à sa communauté d'appartenance, il utilise l'anglais « standard » comme langage commun, ce qui nous amène au deuxième point : ce langage commun joue un rôle encore plus important que le processus tautologique dénoncé par Baudrillard.

⁷³ Ce trait se retrouve également chez les gangs mexicains et salvadoriens, notamment les MS13 (*Mara Salvatrucha*). Le chiffre 13 n'a été choisi que parce qu'il correspond à l'ordre alphabétique de la lettre M. Il est aussi fréquent d'apercevoir le chiffre 81 sur les vêtements arborés par les *Hells Angels*, 8 pour H, et 1 pour A.

⁷⁴ Baudrillard, Jean, *op.cit.*, 1970, p.193.

En psychanalyse, l'écart séparant la manière dont un sujet se voit et le regard que porte l'autre sur lui est connu sous le nom de « castration symbolique ». Au lieu de poser la question : « pourquoi me voyez-vous comme cela ? », le gang s'attèlera pendant plusieurs décennies à réduire ce fossé pour justifier de lui-même sa réputation épouvantable. Le reste de la société que les *Mongrels* méprisent tant joue en fait depuis le tout premier jour le rôle de miroir puisque le gang doit pouvoir se reconnaître dans les propos d'autrui. Harry Tam approuve entièrement cette analyse :

Question : Donc on peut dire en toute rigueur que *The Mongrel Mob* est un gang créé « de l'extérieur » ?

Réponse : Tout à fait. On a même fondé le chapitre *Notorious* après qu'un journaliste ait écrit un article où il nous présentait comme « *the notorious Mongrel Mob gang* ». ⁷⁵

Roy Dunn fonda la faction *Notorious* en 1980 (apparemment à Auckland). Dunn avait pour but de réunir l'« élite » la plus détestable de tout le pays et recrutait « les pires des pires » de Northland jusqu'à Invercargill. La plupart des *Mobsters* impliqués dans l'affaire tristement célèbre du viol collectif d'Ambury Park de 1986 étaient affiliés à cette branche et le patch *Notorious* (visible ci-dessous) devint vite l'un des emblèmes les plus craints du pays.



« *Mongrel Mob Notorious* », < <http://www.bebo.com/c/photos/view?PhotoAlbumId=3955198865&PhotoId=3964234271&MemberId=3830470280&PhotosOfMemberId=> >.

⁷⁵ « Question: So, can you actually say that the Mongrel Mob is a gang that was created “from the outside”?/Answer: Yeah totally, we even started the Notorious chapter after a journalist had introduced us in one of his articles as “the notorious Mongrel Mob gang” ». Conversation avec Harry Tam le 9 décembre 2010.

Inspirer la crainte en faisant « le mal » constituait un devoir en soi, pour soi et par soi, sans quoi la notoriété de ce chapitre ne se justifiait plus.⁷⁶ À en juger par leur consonance manichéenne, ces propos peuvent paraître bien trop simplistes. Toutefois, le gang raisonne avant tout sur le mode binaire du « eux » contre « nous » en assumant pleinement et fièrement le rôle du scélérat : « Faire chier la société, tu vois, ils veulent pas voir ça mais on est là et personne va nous changer ».⁷⁷

Bien que les membres de ce gang ne le sachent pas, ce rapport au mal ressemble à s'y méprendre au concept du « mal diabolique » élaboré par Emmanuel Kant. Pour plus de clarté, précisons que le philosophe distinguait trois niveaux différents : le mal « normal », le « radical » et le « diabolique » qu'il estimait être impossible. Kant désignait sous l'étiquette « mal normal » tout manquement à la morale pour satisfaire ses intérêts privés, qu'il qualifiait de « pathologiques ». Venait ensuite le « mal radical » qui n'est pas vraiment un acte mais plutôt la capacité des hommes à blesser, meurtrir et enfreindre les lois morales. Laissons Slavoj Žižek définir le degré le plus élevé du mal :

Le mal « diabolique », au contraire, désigne un type tout à fait spécifique de malignité : des actes qui, loin d'être motivés par une tendance pathologique, sont en faits « pour eux-mêmes », élevant le mal en soi à une motivation a priori *non pathologique* – quelque chose qui est proche du « démon de la perversité » de Poe. Si Kant affirme que le mal « diabolique » ne peut en réalité exister (il est impossible à un être humain d'élever le mal en soi en norme éthique universelle), il estime qu'il n'en est pas moins nécessaire de le poser comme possibilité abstraite.⁷⁸

The Mongrel Mob a prouvé le contraire en érigeant paradoxalement la violence et l'outrage à la dignité d'un précepte. Notons au passage que notre intention de « dépathologiser » le membre de gang ordinaire annoncé en introduction peut se lire d'une autre

⁷⁶ Nous employons l'imparfait car le gang cherche depuis quelques années à bâtir une réputation plus respectable sans pour autant se compromettre, comme nous le verrons en troisième partie.

⁷⁷ « *Pissing society off, you know. They don't want to see that, but here we are and no one's going to change it* ». Membre de gang interviewé par Ross Kemp dans la version télévisée de son documentaire (interdite de diffusion en Nouvelle-Zélande mais disponible sur internet : « *Ross Kemp and gangs* », Sky TV, 2007, < http://www.dailymotion.com/video/x71qzb_ross-kemp-on-gangs-new-zealand-1-of_news >.

⁷⁸ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, p.55.

manière d'après une grille de lecture kantienne se situant, pour le dire avec Freud, « au-delà du principe de plaisir » :

Une des conséquences de la révolution kantienne de la « raison pratique » d'habitude passée sous silence a été que chez Kant, pour la première fois dans l'histoire des idées, le Mal comme tel a obtenu un statut proprement éthique. [...L]e mal devient une affaire de principe, une position éthique – éthique au sens précisément d'un mobile de la volonté au-delà du principe de plaisir (et de son prolongement, le principe de la réalité).

Le mal, ce n'est plus un simple comportement opportuniste qui ne prend en considération, que des motifs « pathologiques » (le plaisir, le profit, l'utilité...), il est tout au contraire une affaire du caractère éternel et autonome de la personne en question, relevant de son choix originaire, atemporel.⁷⁹

Il ne faut alors pas s'étonner si les pierres tombales ornées de l'emblème du gang jonchent le cimetière de Porirua. Ces deux illustrations en témoignent :



« Ross Kemp and gangs », Sky TV, 2007.

⁷⁹ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2011, p.317.



Hunt, Tom, « Mob rejects ban on graves insignia », *The Dominion Post* 2 mai 2012.

Ce caractère atemporel souligné par Kant et relevé par Žižek se retrouve bien avec *The Mongrel Mob*, gang qui défie même la mort. Le dernier souffle d'un « bâtard » n'est pas vu comme la fin de son affiliation. Il est écrit en bas de l'épithaphe (deuxième photographie) : « *Mongrel in life, Mobster for ever* », soit « Bâtard pour la vie, Bandit pour l'éternité ». Voilà une illustration très claire de ce que Freud appelait la « pulsion de mort ». Elle n'est pas seulement assignable à la volonté de destruction et d'autodestruction, ce qu'un journaliste du *Dominion Post* qualifie de « malveillance autodestructrice ».⁸⁰ La pulsion de mort désigne plutôt « l'autre nom du mal », pour reprendre Žižek, car elle bouleverse le cours de la vie (on ne peut plus faire marche arrière quand on est un *Mongrel* à moins de payer au prix fort le droit de sortie) et le ravit même à son au-delà.

Ce que nous appelons « culture » est par conséquent, dans son statut ontologique même *le règne de la mort sur la vie*, c'est-à-dire la forme sur laquelle la pulsion de mort assume une existence positive.⁸¹

⁸⁰ « ...self-destructive malevolence ». Article anonyme, « *The Power in the Patch* », *The Dominion Post*, 27 juin 2008, < <http://www.stuff.co.nz/national/507882/The-power-in-the-patch> >.

⁸¹ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 1993, p.45. Voir la page 162 du même ouvrage pour « l'autre nom du mal ».

En remontant les lignes de l'épithète, on sera également interpellé par le mot « *Mongrelism* ». Le suffixe -isme de « *Mongrelisme* », est employé pour former un nom relatif à une idéologie, un dogme ou une culture. *The Mob* ne se considère donc pas comme un simple gang mais comme les gardiens de leur propre doctrine et de leur culture. Comme toute communauté unie par une culture commune, le gang connaît aussi des membres plus conservateurs que d'autres. Dennis Makalio (présent sur la même image) en fait partie. Le « *Mongie* » se plaint dans le documentaire de Ross Kemp que le code de l'honneur et les traditions du gang sont voués à disparaître : « La drogue est en train de tout foutre en l'air ». ⁸² Au moment de ces déclarations, Makalio n'était sans doute pas tant préoccupé par la liberté ou la santé de ses confrères ⁸³ que par l'introduction de motifs pathologiques, au sens kantien du terme, susceptibles de convertir l'éthique du « mal diabolique » en « simple mal normal ». En d'autres termes, il craignait que les retombées financières du narcotrafic viennent ébranler l'éthos du « *Mongrelisme* », éthos à honorer quoi qu'il advienne dès la remise du patch. En plus de la période de *prospecting*, les membres les plus expérimentés veillent régulièrement à ce que les plus jeunes membres en soit informés.

Lors de la convention de la faction *Notorious* de décembre 2011, Harry Tam expliqua aux affiliés les plus récents : « Chaque fois que j'endosse mon patch, je ressens ma responsabilité et notre histoire ». ⁸⁴ En portant le patch, il assume sa posture comme proprement éthique et non pas comme une quête de plaisirs. Ni *homo œconomicus*, ni *homo festivus*, le *Mongrel* doit avant tout être *homo ethicus*. Tam révèle aussi que le patch sert de médiateur intersubjectif entre le membre isolé et le gang, passé ou présent. La criminologue néo-zélandaise Pahmi Winter écrit très justement : « Pour le membre de *The Mob*, le patch c'est eux et ils sont le patch », ⁸⁵ ce qui ne signifie pas pour autant que les autres gangs n'ont ni croyance, ni code de l'honneur. Le patch occupe une fonction similaire parmi tous les gangs, avec peut-être un degré d'attachement supérieur chez les « bâtards ». « Perdre son patch ou se faire dépêcher pour comportement anti-mongrel voulait dire que tu étais désormais moins qu'un chien, tu étais peut-être devenu un être hu-

⁸² « *Drugs are ruining it* ». Kemp, Ross, *op.cit.*, 2007, p.76.

⁸³ Il sera question, en troisième partie, de voir dans quelle mesure le gang a changé en créant des programmes de réhabilitation pour membres toxicomanes.

⁸⁴ « *Everytime I put my patch on, I can feel my responsibility and our history* ».

⁸⁵ « *To the Mob member, the patch is them and they are the patch* ». Winter, Pahmi, Hazlehurst, Kayleen & Hazlehurst, Cameron, *Gangs and Youth Subcultures, International Explorations*, New Brunswick (États-Unis) & Londres, 1998, p.263.

main ». ⁸⁶ Il y a donc deux gardiens de l'éthique du gang : le *rangatira* qu'il ne faut pas oublier, et le patch. Séparé du patch le membre n'est qu'un homme ordinaire. Comment un objet quelconque parvient-il à remplir cette fonction ?

2.2.2. « Des milliers de règles tacites » : plusieurs gangs, plusieurs patches

Lorsqu'un membre de gang raconte son parcours, il est rare de l'entendre dire « je suis devenu en membre telle année » ou « j'ai intégré tel gang telle année ». Il préfère plutôt la formule suivante: « j'ai été *patché* en ... » (« *I was patched in...* »). Lorsque deux chapitres décident de fusionner, comme ce fut le cas à Wellington avec l'association de la faction *Mongrel Mob Wellington* et de *Mongrel Mob Petone* en 1987, ⁸⁷ les membres utilisent un terme spécifique et difficilement traduisible : « *patch over* », comme si l'accord passé entre les membres ne comptait pas mais que les patches, eux-mêmes, signaient un contrat. Si un gang rival vole le patch d'un membre, il l'« écorche » (« *skin* ») ou le « scalpe ». « Tu peux pas porter ton patch juste quand ça t'arrange, tu sais. Faut qu'tu le portes tout le temps » ⁸⁸ déclara un membre de *Black Power* à Pip Desmond (auteur de *Trust, a True Story on Woman and Gangs*, 2009) à l'époque où elle vivait en étroit contact avec le gang. Le patch est en effet assimilé à une couche de l'épiderme. Pour s'en assurer, certains membres se le font tatouer dans leur dos, afin de le porter même quand ils le quittent.

Il fut un temps où les patches pris de force étaient fièrement cousus à l'envers sur la poche arrière du pantalon du scalpeur, ou simplement attachées autour de la taille, ce qui constituait un véritable trophée et une grave insulte pour l'ennemi. ⁸⁹

⁸⁶ « *Literally losing your patch or being de-patched for anti-mongrel behaviour meant you were now less than a dog, you were possibly now human* ». Isaac, « Tuhoe » Bruno, *op.cit.*, 2007, p.5

⁸⁷ Information fournie par John Goddard lors de notre entretien du 6 décembre 2011.

⁸⁸ « *You can't just wear your patch when it suits you, you know. You gotta wear it all the time* ». Desmond, Pip, *op.cit.*, 2009, p.73.

⁸⁹ Nous allons voir pourquoi. Bien qu'il s'agisse d'une photographie de *Black Power Tokoroa* (Hawkes Bay), l'image qui suit illustre bien cette idée.



« Yoza Black », *Bebo*, < <http://www.bebo.com/Profile.jsp?MemberId=5881098838> >. Photographie non datée.

Cette pratique a été suspendue entre *Black Power* et *The Mongrel Mob* dans la région de Wellington car elle déclencherait la reprise des violences. Les *Crips*, gang composé d'adolescents et de jeunes adultes reproduisant la culture des rues de Los Angeles et apparu dans les années 1990, l'ont appris à leur dépend. Le 8 décembre 2007, les *Crips* et d'autres personnes extérieures au gang s'adonnaient à une beuverie dans la ville de Porirua lorsqu'un comité de *Mobsters* se mit à lancer des bouteilles sur la maison en question. Les *Crips* sortirent munis de bâtons et affrontèrent les provocateurs qui avaient anticipé le coup en étant équipés de la même arme. Charlie Karaka, *Mobster* de Porirua se retrouva au sol. Soucieux de gagner en crédibilité, un *Crip* décida de le dépouiller de son patch avant de prendre la fuite.⁹⁰

Privé de son patch, le membre n'est plus habilité à participer à la « répétition de la chorale » car il a rompu le contrat le liant aux autres membres. Il est alors tenu de récupérer son bien et de restituer l'honneur du groupe, sans quoi il sera frappé d'ostracisme. Le lendemain, Karaka partit ainsi couteau en main à la recherche du *Crip* qui l'avait humilié

⁹⁰ Cf. « Knife 'only to threaten' », *The Dominion Post*, 10 mars 2009. < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/wellington/2230180/Knife-only-to-threaten> >.

et a sali l'honneur des *Mongies*. Il poignarda fatalement Fitz Risati, un jeune aide-soignant de Porirua, qu'il confondit avec l'auteur de l'affront. Karaka fut ensuite interpellé, jugé et condamné. L'identité du véritable scalpeur ne peut évidemment pas être divulguée pour des raisons de sécurité. Le gouvernement a demandé à la police de détruire le patch. Le gang est alors intervenu en demandant la restitution de sa propriété et a obtenu gain de cause. La police voulait éviter la détérioration de ses relations avec *The Mob*.⁹¹

Le patch n'est pas tant vu comme un objet possédé par le membre, voire une possession commune, mais comme l'objet possédant le membre. Ce mode de fonctionnement rappelle les descriptions de Marcel Mauss à propos du don et du contre-don que les Maori appelaient *utu*. Dans son article intitulé « Pour une ontologie Maori » publié en 2006, le philosophe Patrice Maniglier reprend Mauss, contre la lecture qu'en fait Maurice Merleau-Ponty. Pour le dire très brièvement, ce dernier interprète la réalité sociale comme un ensemble de points de vue. Maniglier se fait alors l'avocat de ce qu'il nomme une « ontologie des valeurs » en défendant l'idée de Mauss : pour que des objets puissent être échangés entre les membres d'une société donnée, ou offerts, une valeur irréductible est requise. Chez les Maori, cette valeur était personnalisée :

À la question « pourquoi vous donnez-vous des choses les uns aux autres si ce n'est pas parce que vous échangez de manière dissimulée ? », les indigènes répondent : « ce n'est pas nous, ce sont les choses même qui le demandent ».⁹²

Dans le cas des gangs, il n'est pas question d'échange mais de défense.⁹³ L'idée de requêtes directement formulée par l'objet, comme s'il se mettait à parler, se retrouve dans les propos du président de *Black Power*. Abe Wharewaka explique : « J'aime l'unité

⁹¹ Cf. Calmann, Matt, « Gang to get killer's Mob patch back », *The Dominion Post*, 19 mai 2009. Nous avons déjà vu qu'il arrive aux *Mobsters* de collaborer avec la police dans certains cas, ou du moins s'en accommoder. Tout laisse à croire que le patch a été restitué vu que le gang ne se plaint plus à ce sujet.

⁹² Maniglier, Patrice, « Pour une ontologie Maori », *Archives de Philosophie*, Numéro Spécial « Merleau-Ponty », Paris, 2006, p.10.

⁹³ Il ne s'agit pas non plus d'une spécificité maori mais d'un trait immanent aux clubs « patchés » du monde entier. Par exemple, en 2009, le club de motard américain des *Mongols* s'est battu sur le terrain judiciaire lorsque leurs patches furent menacés d'être confisqués. Voir « Mongols win case again », < http://www.mongolsmc.com/press_post/mongols-win-case-again >.

et la discipline qui vient avec les patches ».⁹⁴ Le patch « demande » plus encore. Depuis le tout premier jour, il est littéralement pourvu d'une force mortelle. Si le « vrai » membre doit mourir pour ses couleurs (« *to die for your colours* »), il doit également être prêt à tuer pour le même motif, comme si le patch l'exigeait « en personne ». Ce n'est évidemment pas les propriétés physiques de l'objet qu'il défend ; il se bat pour ce qu'il voit dans l'objet. On peut alors se rappeler les propos du psychanalyste slovène Mladen Dolar qui définit l'objet sublime comme « un rien [...] mais ça marche ». L'objet sublime est l'instance même de la vérité et vaut, à ce titre, bien plus que la vie humaine. Dolar explique aussi qu'« il n'y aurait pas de contrat sans l'objet, sans ce petit morceau de matérialité, ce petit bout de Réel ».⁹⁵ Le patch n'a rien d'extraordinaire en soi puisque, comme nous l'avons déjà évoqué, il est cousu au même titre que n'importe quel autre vêtement, seulement en occupant la position structurale de lien entre les membres, il devient sublime. Il ne s'agit que d'un rôle joué car il n'y a bien entendu aucun processus magique ou sacré dans sa confection :

Nous devons garder à l'esprit qu'il n'y a rien d'intrinsèquement sublime dans l'objet sublime ; d'après Lacan, un objet sublime est un objet quotidien, ordinaire qui, par un concours de circonstance, se voit occuper la place de ce qu'il appelle *das Ding*, l'objet impossible-réel du désir. L'objet sublime est « un objet élevé au niveau de *das Ding* ». C'est sa place dans la structure [...] qui lui confère sa sublimité.⁹⁶

Comme tout objet sublime, on affuble une chose, ou une personne, d'un trait excédant sa dimension alors que ce trait n'est que l'effet du regard du sujet. Il n'est donc pas si surprenant qu'il soit formellement interdit aux membres de *Black Power* de porter leur patch sur une bicyclette.⁹⁷ Il existe en même temps une certaine tradition chevaleresque de courage, d'abnégation, de loyauté, et sa contrepartie risible qui en dit peut-être

⁹⁴ « *I like the unity, the discipline that came with patches* », in Hume, Tim, *op.cit.*, 2010.

⁹⁵ Dolar, Mladen, « Les objets d'Hitchcock » in Žižek, Slavoj (éd.), *op.cit.*, 2010, p.57.

⁹⁶ « *We must remember that there is nothing intrinsically sublime in a sublime object – according to Lacan, a sublime object is an ordinary, everyday object which, quite by chance, finds itself occupying the place of what he calls das Ding, the impossible-real object of desire. The sublime object is 'an object elevated to the level of das Ding'. It is its structural place [...] and not its intrinsic qualities that confers on its sublimity* ». Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 1989, 2008, p. 221.

⁹⁷ Information fournie par Jarrod Gilbert dans Hubbard, Anthony « Colour me bad, what the gang patch means », *The Sunday Star Times*, 6 septembre 2009.

bien plus long sur la nature du patch : le sublime ne côtoie pas l'ordinaire, sans quoi l'imposture est révélée au grand jour. C'est bien pour cela que coudre un patch sur la poche arrière de son jean, zone en contact avec les fesses, constitue une si grave insulte. Pour le dire d'un point de vue maori traditionnel: ce qui est *tapu* (le sacré et le prohibé) ne peut sous aucun prétexte approcher ce qui est *noa* (le profane et le non-restreint).

Une fois de plus, c'est seulement en le traitant comme s'il était l'objet sublime qu'il le devient. On notera l'homologie entre l'imposture du patch (qui n'est qu'un bout de tissu) et celle du leader (qui n'est qu'un membre comme un autre qui occupe juste la position du chef). Dans les deux cas, l'*objet a* – l'objet-cause du désir – est à l'œuvre. Le désir de l'objet est inclus dans l'objet lui-même. L'adaptation cinématographique de *Once Were Warriors*, ou plutôt la lecture qu'en fait Gregory A. Waller dans son article « *Embodying the Urban Maori Warrior* » de 1998 l'illustre clairement :

Ce que Nig désire, toutefois, n'est pas une musculature impressionnante ou une réputation individuelle pour rivaliser avec Jake the Muss. Il désire le « patch », il veut l'insigne du gang ou ses « couleurs » qui signifieront son adhésion au gang maori Toa Aotearoa.⁹⁸

Nous employons ici le personnage de Nig Heke comme figure représentant le membre de gang ordinaire. Il est important de répéter qu'Alan Duff a souvent été interpellé par des membres de gang curieux de connaître le nom du gang auquel il avait appartenu, incrédules face au réalisme de ses descriptions. Waller, quant à lui, avance que Nig veut à la fois le patch pour ce qu'il représente et aussi comme carte de membre. La compétition avec son père Jake et la force masculine passent pour secondaire. Il n'y a en fait pas d'ordre hiérarchique dans les désirs, il y a « glissement métonymique » et « capitonage ». Nous nous sommes jusqu'alors attaché à adopter la position du membre pour présenter le sens qu'il donne à son expérience. Le « point de capiton » est – une fois encore

⁹⁸ « *What Nig wants, however, is not a muscularity or an individual reputation to rival Jake the Muss. He wants the "patch," the gang insignia or "colors" that will signify his membership in Toa Aotearoa, a Maori gang* ». Waller, Gregory A., « *Embodying the Urban Maori Warrior* », in Nast, Heidi. J. et al. (éd), *op.cit.*, 1998, p.347.

dans notre étude de cas – un outil lacanien qui semble capable d'en expliquer le fonctionnement :

Si nous maintenons que le *point de capiton* est un « point nodal », une sorte de nœud de significations, cela n'implique pas qu'il s'agisse simplement du mot le plus « riche », du mot dans lequel est condensé toute la richesse de la signification du champ qu'il « capitonne » : le *point de capiton* est plutôt le mot qui, *en tant que mot*, au niveau du signifiant lui-même unifie un champ donné, constitue son identité : c'est, pour ainsi dire, le mot dans lequel les choses elles-mêmes se réfèrent pour se reconnaître dans leur unité.⁹⁹

Le « point de capiton » est une pure forme vide qui réunit et stabilise les éléments d'une sphère, si bien qu'en voulant le patch, Nig désire tout cela à la fois: « dureté », virilité, courage, force, respect, classe, identité, appartenance à une communauté, triomphe sur le père, *etc...* En voyant les habitants de Pine Block (le quartier imaginaire où se déroule l'histoire) traiter les membres de gang comme si le patch leur conférait un supplément mystérieux, le jeune homme souhaite l'obtenir également. Pour donner une illustration qui ne soit pas tirée d'un roman, nous pouvons aussi décrire l'exemple d'Harry Tam. C'est en assistant à un concert où *The Mongrel Mob* affronta courageusement un gang rival en surnombre que Tam souhaite intégrer le groupe,¹⁰⁰ comme si le patch allait lui procurer autant de bravoure que les bagarreurs en action sous ses yeux. Une explication girardienne fonctionne ici aussi bien qu'une analyse lacanienne :

Ce qui fait la valeur d'un objet n'est pas son prix réel mais les désirs qui s'y attachent déjà et qui le rendent seul attirant pour les désirs pas encore attachés. Le désir n'a pas besoin de parler pour se trahir. Les désirs mimétiques nous cachent ce qu'ils désirent car ils se cachent eux-mêmes mais ils ne peuvent rien se cacher les uns aux autres ; c'est bien pourquoi leur jeu paraît violer les règles de la vraisem-

⁹⁹ « If we maintain that the point de capiton is a 'nodal point', a kind of knot of meanings, this does not imply that it is simply the 'richest' word, the word in which is condensed all the richness of meaning of the field it 'quilts': the point de capiton is rather the word which, as a word, on the level of the signifier itself, unifies a given field, constitutes its identity: it is, so to speak, the word to which 'things' themselves refer to recognise themselves in their unity ». Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 1989, 2008, p.105.

¹⁰⁰ Conversation avec Harry Tam le 11 décembre 2011.

blance en dotant les personnages soit d'un aveuglement, soit d'une clairvoyance excessifs.¹⁰¹

Vu d'un angle extérieur au gang, il est en effet difficile de comprendre ce que veut dire le patch. Il est encore plus compliqué de saisir comment le membre peut accepter un passage à tabac et/ou un séjour en prison pour se voir remettre l'emblème du gang sans avoir recours à des explications évoquant la folie illusoire ou le revers de la même médaille, soit une analyse ultra-rationaliste qui considèrera le patch comme un « ticket-restaurant ». Du point de vue du *prospect* ou du *hangaround*, le membre « patché » jouit d'une substance à laquelle il n'a pas accès. Le patch fait office de ciment social car tout un jeu de présuppositions mutuelles converge en lui. Sans patch, aucune identification au groupe et aucune identité de groupe n'est possible. « L'intersubjectivité est d'abord donnée par le maniement du symbole »¹⁰² disait Lacan. C'est qu'il n'y a aucune possibilité d'interaction et d'action sans horizon de sens commun.

Bien que le membre ne vive pas dans la crainte de perdre son précieux sésame, la possibilité de se faire confisquer son patch, temporairement ou définitivement, rappelle que l'objet faisant l'étoffe du gangster se mérite constamment. Bien sûr, le sergent d'arme et le leader ne le répètent pas quotidiennement. Mises à part les lois votées et directement imposées par le président, les règles du gang sont la plupart du temps implicites. Il n'existe que peu de règles explicites. D'après Denis O'Reilly, *Black Power* ne compte que trois règles fondamentales « Baisez pas la femme d'un autre membre, vous volez pas entre vous, les méthamphétamines dans certains chapitres ».¹⁰³ L'interdiction de dénoncer un confrère (*no-narking rule*) est à vrai dire la proscription la plus importante mais pour le membre de gang celle-ci va de soi, tout comme un ensemble de règles. Mark explique que dans son gang, le membre n'a qu'à entendre « « non » et « peux pas » » (« *You only need to hear "don't" and "can't"* ») pour obéir – inutile d'aller systématiquement jusqu'à la punition. Seules les fautes lourdes déclenchent la violence « réparatrice ». Le philosophe Adrian Johnston constate que pour que l'autorité et la disci-

¹⁰¹ Girard, René, *Le bouc émissaire*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982, p.211.

¹⁰² Lacan, Jacques, *Le séminaire - livre I : Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975, p. 245.

¹⁰³ « *Don't fuck each other's wife, steal from each other, meth in some chapter* ». Interview avec Denis O'Reilly du 17 février 2010. L'interdiction de porter son patch sur une bicyclette évoquée plus haut fait sûrement partie des règles implicites que nous allons aborder sans plus tarder.

pline soient effectives, il est impératif que le pouvoir de sanctionner ne soit pas réalisé à la moindre occasion. Pour plus d'efficacité, et c'est là le paradoxe, le châtement doit rester une menace spectrale.

Des éclats de brutalité destructrice, enragé et non-tempérée sont [...] souvent des manifestations symptomatiques d'une impotence sous-jacente sur le point d'être révélée, des derniers recours désespérés pour protéger une autorité Symbolique fébrile (derrière laquelle ne se cache rien de plus que les moyens physiquement violents de répression éhontée).¹⁰⁴

Mark poursuit ensuite sa description et expose qu'il y a avant tout « des milliers de règles tacites » (« *There's thousands of unwritten rules* »), donc de présuppositions mutuelles. Ainsi, entre la menace virtuelle d'une sanction et un réseau de présomptions, c'est finalement le membre qui s'autodiscipline.

Tam se souvient de l'époque des réunions des *Mobsters* où le président présentait un projet de loi ou soumettait un choix aux membres du gang qui se regardaient derrière des lunettes noires et un écran de fumée sans échanger un mot. Seul des « *Sieg* » venaient rompre le silence et chaque *Mongie* savait alors quelle décision avait été prise.¹⁰⁵ Bien des règles communes fonctionnent de la même manière. Le membre estime que l'autre sait ce qu'il faut faire, ce qui l'amène de temps à autre à commettre des erreurs, comme lorsqu'un jeune membre de *Mongrel Mob* tira à balle réelle sur le domicile d'O'Reilly convaincu que son acte susciterait l'admiration de ses pairs. Il reçut pour toute réponse, et à sa grande surprise, une correction pour faute grave.¹⁰⁶

Il est inutile de préciser que Mark n'a pas des vertus de devin, ou que *The Mongrel Mob* n'est pas un gang de télépathes. Comme pour le patch, les membres croient partager un accès privilégié à « la Chose ». Si l'on comprend les membres de gang

¹⁰⁴ « *Destructive, enraged outbursts of undiluted brutality are, as Mao himself observes in 1942, often symptomatic manifestations of an underlying impotence on the verge of being revealed, desperate last resorts to protect an insubstantial Symbolic authority (beneath which lies nothing more than the physically violent means of blatant suppression)* ». Johnston, Adrian, *Badiou, Žižek, and Political Transformations, The Cadence of Change*, Evanston Illinois, 2009, Pp. 39-40.

¹⁰⁵ Conversation avec Harry Tam le 11 décembre 2011.

¹⁰⁶ Interview avec Denis O'Reilly du 17 février 2010.

comme des rêveurs noyés dans leurs fantasmes, on perd de vue la force unificatrice, structurante et organisatrice de cette toile idéale. À l'instar de Maurice Godelier, nous n'opposons pas l' « idéal » au « concret ».

La part idéale d'un rapport social, c'est d'abord l'ensemble des représentations, des principes, des règles qu'il faut « mettre-en-action » pour engendrer ce rapport *entre* les individus et les groupes qui composent une société, en faire un mode concret d'organisation de leur vie sociale.¹⁰⁷

Il s'agit encore et toujours du même problème : « La culture est indétachable des rapports sociaux auxquels elle donne sens »¹⁰⁸ dit Godelier, seulement le membre de gang agit comme si la culture le réclamait tout en sachant qu'il est le seul à la porter sur ses épaules (désaveu fétichiste). Ainsi, lorsque nous demandâmes à Waki, membre expérimenté de *Black Power*, si le groupe s'inquiétait face à l'influence que les *LA-style gangs* pouvaient avoir sur les jeunes membres, ce dernier resta impassible : « Non, on a déjà défini notre culture » (« *No, we've already established our culture* »). Ce médiateur entre les diverses générations de *Blacks*, *Nomads*, ou *Mongrels* est bien entendu le patch.

Parmi ses vertus sublimes, le patch est vu comme passeur de flambeau et témoin de l'histoire du gang. Lors d'une visite du quartier général de *Mongrel Mob Te Kuiti* (dans la province de Waikato) le 9 décembre 2011, un affilié nous a présenté l'un des tous premiers patches du chapitre de Christchurch, qui était accroché au mur, avec fierté : « Ce patch a vu beaucoup de viols, beaucoup de violence », « *This patch has seen a lot of rapes, lots of violence* », propos suivis peu après des commentaires enthousiastes d'un sympathisant du gang: « Ça c'est historique mon pote » (« *This is history bro'* »). Le patch devient alors le regard omniscient du gang.

L'histoire et la culture du gang sont vues comme le produit du patch qui opère en même temps comme une boîte noire, une caisse enregistreuse et un monument vivant. Il est indispensable de prendre en compte cette particularité sous peine de laisser sous si-

¹⁰⁷ Godelier, Maurice, *op.cit.*, 2010, p.221.

¹⁰⁸ Godelier, Maurice, *Société, Culture, Trois clefs pour comprendre les identités en conflit*, Paris, 2009, p.28.

lence l'aspect « religieux » du gang, tant sur le plan de la croyance qu'au sens étymologique du terme : *religio* signifie en effet ce que relie.

2.2.3. « *Our Father Dogs in heaven and our rangatahi* »

Bien que les gangs se divisent en chapitres, des conventions nationales sont tenues annuellement pour permettre aux membres de se rencontrer et d'échanger leurs opinions sur des thèmes les affectant. Chaque affilié a le droit d'intervenir devant ses confrères s'il le souhaite. Nous avons assisté à l'un de ces événements : la convention de *Mongrel Mob Notorious* le 11 décembre 2011. Un membre de longue date nommé Sonny Fatupaito prit la parole pour aborder un sujet qui n'étonna aucun de ses confrères : « nos Pères Chiens au ciel » (« *our Father Dogs in heaven* »). Il suffit d'écouter Sonny quelques secondes pour comprendre que les Pères Chiens sont une espèce de saint-patron du gang observant d'en haut leur descendance. D'après lui, la mission de tout membre est de rendre fier ses pères de l'au-delà. Ces derniers fléchent aussi le parcours de la jeune génération, ou « *our rangatahi* », pour reprendre les propos d'Eugene Ryder, porte-parole de *Black Power*, qui utilise le terme maori pour désigner la dernière vague d'adhérents.¹⁰⁹ L'apprentissage des *rangatahi* ne s'est pas achevé en obtenant le patch, au contraire, le patch est ce précieux sésame qui donne l'accès à l'instruction des pères fondateurs.

Le gang, comme tout type de communauté, qu'elle soit intentionnelle ou non, ne repose pas simplement sur un vivre-ensemble mécaniste. L'activité des membres produit continuellement de la société qui apparaît à son tour comme un tout cohérent parce que leurs pratiques ont ou font du sens, sens approuvé directement par le *rangatira*, l'autorité du patch, et le regard bienveillant des pères fondateurs dans l'au-delà. D'un point de vue anthropologique, pour qu'un groupe humain forme une totalité qui produise et se reproduise comme telle, la croyance en l'existence d'un connecteur surnaturel, d'un ordre

¹⁰⁹ « The journey of Wesley Community Action - David Hanna (special presentation) », 2010, <<http://www.youtube.com/watch?v=v91-Anxs08g>>. C'est l'histoire maori qui fait office de guide pour les *Blacks*. Nous développerons ce point en 3.1.2.

transcendant les simples rapports humains, est indispensable. Ainsi, Maurice Godelier constate que « l'existence et les actions d'un Être tribal, d'un Dieu, d'un despote absolu, ou d'un sacrosaint surplombant les simples mortels » est la condition irréductible de « l'unité et la survie de la communauté en tant que tout ». ¹¹⁰

Il est difficile d'aborder cette idée de réseau de pratiques signifiantes approuvée par une entité sacrée sans s'arrêter sur la notion de « grand Autre » qu'a développée la psychanalyse lacanienne. Nous avons déjà traité de près le concept sans le nommer dans la partie précédente lorsqu'il était question de substance sociale contenue dans le patch, de règles implicites et de présuppositions mutuelles. Il est temps de le définir clairement. Contrairement aux convictions des membres de gang, aucun ordre structural n'est aux commandes. Lacan martelait à la moindre occasion que « le grand Autre n'existe pas ». Il n'existe pas plus que les « Pères Chiens » en ce qu'il n'a aucune substance, si ce n'est la croyance du sujet en sa réalité. Par souci de clarté, la définition proposée par Slavoj Žižek dans *How to Read Lacan* peut s'avérer être plus explicite :

Malgré sa puissante dimension constructive, le grand Autre est fragile, dépourvu de toute substance, à proprement parler *virtuel*, dans le mesure où son statut ne repose que sur une présupposition subjective. Il n'existe que parce que les sujets *agissent comme s'il existait*. Son statut est semblable à une cause idéologique telle que le Communisme ou la Nation [dans notre cas *Blackpowerism* ou *Mongrelism*] : il s'agit de la substance dans laquelle les individus se reconnaissent, la base de toute leur existence, le point de référence qui définit l'ultime horizon du sens, ce pour quoi ces individus seraient prêts à donner leurs vies. Pourtant la chose qui existe vraiment n'est autre que les individus et leurs activités. Cette substance n'est réelle que dès l'instant où des personnes y croient et agissent selon cette croyance [...]. Le caractère virtuel du grand Autre signifie que l'ordre symbolique n'est en rien une substance spirituelle existant indépendamment des individus, mais un ordre alimenté par cette activité continue. ¹¹¹

¹¹⁰ « ...the thing which assures the unity and survival of the community as a whole, its groups and members – really depended on the existence and actions of an imaginary tribal Being, a God, or in the person of an absolute despot, placed above the common run of mortals, sacrosanct ». Godelier, Maurice, *op.cit.*, 1977, p.8. Il s'agit là d'une traduction personnelle car l'ouvrage a été directement écrit en anglais et n'a manifestement pas été traduit.

¹¹¹ « In spite of all its grounding power, the big Other is fragile, insubstantial, properly virtual, in the sense that its status is that of subjective presupposition. It exists only in so far as subjects act as if it exists. Its status is similar to that of an ideological cause like Communism or Nation: it is the substance of the individuals who recognize themselves in it, the ground of their whole existence, the point of reference that provides the ultimate horizon of meaning, something for which these individuals are ready to give their lives,

Son mode de fonctionnement est ici disséqué. À l'instar du patch qui tient lieu d'objet sublime sans l'être vraiment, il « suffit » – et les guillemets se justifient par le caractère peut-être précipité de la formule – au *Mobster* de prendre conscience que le Père Chien « canonisé » habite cette sphère céleste seulement parce qu'il agit en conséquence, pour que l'individu ou l'objet retrouve sa nature prosaïque. Ainsi, la conception de la réalité du gangster se désintègrera car à l'inverse de la représentation commune, le fétiche n'est pas cette chimère qui éloigne l'individu de la réalité objective, bien au contraire, il permet de s'y attacher pour faire face au monde. Cette expérience du monde est néanmoins vécue d'une manière « filtrée ». C'est ce qu'Emiel Martens, auteur de *Once Were Warriors, The Aftermath* (2007), remarque : « La réalité n'est ainsi jamais appréhendée directement, mais toujours par les catégories symboliques fournies par la société ». ¹¹² Du coup, la question objective du vrai et du faux, en tant que telle, nous intéresse peu ici. La construction de sens n'exclut pas d'office les possibilités d'erreur. Par contre, l'effet de réalité produit par la manipulation constante des symboles est vécu comme la vérité même.

Les rivalités entre gangs ont tendance à être explicitées en termes d'élimination de la concurrence pour dominer le marché de la drogue. Le trafic de drogue ne fut pourtant pas une source de revenus pour les gangs avant les années 1980, période où les affrontements avaient déjà baissé en fréquence et en intensité, mais pas les animosités entre camps ennemis. Il est peut-être possible de les lire sous la forme d'une « course à la vérité » : là où les autres gangs font erreur, « nos rites », « nos traditions », « nos croyances » sont vécues comme ce qu'il y a de plus vrai. Lorsque la conviction passe pour une vérité, ce qui n'est qu'anecdotique en dit sans doute bien plus long : il est en effet singulier qu'Harry Tam décide de nous présenter aux leaders de *Mongrel Mob Notorious* de la manière suivante : « Ce mec fait des recherches sur les gangs alors il vaut mieux pour lui qu'il voit ce qu'est un vrai gang ». ¹¹³ Tam vise de toute évidence ses rivaux qui, selon lui,

yet the only thing that really exists are these individuals and their activity, so this substance is actual only in so far as individuals believe in it and act accordingly. [...] This virtual character if the big Other means that the symbolic order is not a kind of spiritual substance existing independently of individuals, but something that is sustained by their continuous activity ». Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, Granta Books, Londres, 2006, p.41.

¹¹² « Reality is thus never experienced directly, but always through the symbolic categories made available by society ». Martens, Emiel, *op.cit.*, 2007, p.51.

¹¹³ « This guy's a gang researcher. He might as well see a real gang », 11 décembre 2011.

ne jouissent pas de la même authenticité que les *Mobsters*, comme si l'expérience de la grande vérité du gang ne pouvait se faire qu'au sein de son organisation.

Pour *The Mob*, les objectifs des *Blacks*, leur représentation du monde et leurs pratiques culturelles sont « fausses ». Il va de soi que le principe de réciprocité s'applique ici. Si l'ennemi vit dans l'erreur, il ne doit pas contaminer le territoire avec ses visions erronées. Il reste cependant un espace que le rival ne pourra jamais atteindre, celui des Pères Chiens aux cieux.¹¹⁴ Dans le pire des scénarios le patch peut effectivement être volé ou détruit sur terre tandis que les *Father Dogs*, guides de l'au-delà, ne peuvent être atteints.

Il reste cependant à préserver à tout prix les traces du passage terrestre du membre de gang (vêtements, photographies, patches), médiateurs sacrés entre la dimension terrestre, et divine du gang. Ces objets chargés d'histoires sont précieusement gardés au quartier général (ou *pad*),¹¹⁵ si bien que la défense de *pad* ne se justifie plus simplement comme la protection du seul espace garantissant les plaisirs du membre.¹¹⁶ Sans rejeter cet aspect crucial, il convient également de prendre en compte un élément d'une importance toute aussi capitale : les reliques (car le patch fait partie du corps du membre tout en restant curieusement la propriété du gang) sont conservées dans l'enceinte du quartier général qui devient ainsi un lieu de culte. De véritables échanges entre chapitres ont lieu : des patches de Wellington sont affichés dans la province de Waikato, des photographies de membres de Dunedin sont accrochées sur les murs des pads de Porirua de façon à ce que n'importe quelle faction, en dépit de petites rivalités internes et des divisions géographiques, ait accès au passé du gang et le cas échéant, aux membres défunts.

¹¹⁴ On notera naïvement que les *Mongrels* sont convaincus d'aller au paradis et non en enfer, preuve irréfutable du bien fondé de leur cause.

¹¹⁵ Il s'agit le plus souvent de photographies soigneusement encadrées et plus rarement de patches car la plupart des membres souhaitent en être accompagnés lors de leur entrée dans l'au-delà. Ils tendent donc à être enterrés avec leur veste en cuir.

¹¹⁶ C'est ce que comprend Bill Payne dans *Staunch* : « Un sentiment de sécurité règne en ces lieux, en retrait du monde extérieur qui n'est plus visible. On n'est entouré que de ses potes et d'une poignée d'autres personnes qu'on a choisies. On peut écouter de la musique, fumer, boire et jouer au billard toute la nuit avant de monter dans une chambre avec une des femmes disponibles »./« *There is a feeling of security in these places, where the world outside is hidden from view and where you are surrounded only by your mates and a few chosen others; where you can listen to music, smoke, drink and play pool all night before going upstairs with one of the available women.* ». Payne, Bill, *op.cit.*, 1997, p.15.

Il est ici question d'une véritable réification : les convictions « abstraites » du membre de gang deviennent tangibles. Toute la tradition, l'histoire, et l'éthique du gang sont contenues dans la relique qui offre donc un lieu pour un « non-lieu », une quasi-utopie, qui ne réside effectivement nulle-part si ce n'est dans le support matériel censé attester son existence. Les « Pères Chiens au paradis » correspondent parfaitement à la dernière caractéristique du « grand Autre », à savoir : « la (présup)position d'un ordre immatériel, idéal, soit d'un Autre lieu qui garantirait la signification ultime et la consistance de l'expérience du sujet ».¹¹⁷ Nous retrouvons ici toutes les propriétés fonctionnelles des *Father Dogs* qui ont non seulement montré la voie mais décernent en quelque sorte des brevets de pureté « mongréliste » en observant le membre et pour évaluer la conformité de ses faits et gestes. Cette croyance offre un point d'identification stable pour tout affilié qui peut se reconnaître dans les membres fondateurs, et la ligne de conduite qu'ils ont imposé :

Il y a connexion entre la dimension imaginaire et le système symbolique, pour autant que s'y s'inscrit l'histoire du sujet, non pas l'*Entwicklung*, le développement, mais la *Geschichte*, soit ce dans quoi le sujet se reconnaît corrélativement dans le passé et dans l'avenir.¹¹⁸

À ce titre, le réalisateur de *Once Were Warriors*, Lee Tamahori, n'a pas eu tort de s'écarter du roman pour représenter les membres de gang d'une manière édulcorée. Par exemple, dans le film, les membres de gangs sont athlétiques alors qu'en réalité la consommation excessive d'alcool et d'aliments riches en matière grasse impriment leur marque. Sur le grand écran, l'initiation de Nig révèle une maîtrise des arts martiaux. En réalité, les gangs sont souvent munis d'armes (pied-de-biche, battes de baseball, couteaux et plus rarement armes à feu). Duff se dit « très agacé par la notion hollywoodienne puérile de Tamahori » avant de poursuivre : « Strictement rien à voir avec la réalité, avec ces gars qui se lavent pas d'une semaine, boivent tout le temps, aiment la violence, *etc*, *etc* ». ¹¹⁹ Tamahori s'était déjà défendu lors de la sortie du film :

¹¹⁷ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 1993, pp.50-51.

¹¹⁸ Lacan, Jacques, *op.cit.*, 1975, p. 180.

¹¹⁹ « Yes, very annoyed at Tamahori's childish Hollywood notion. Nothing whatsoever to do with the reality, of guys who don't wash from one week to the next, who drink constantly, love violence, *etc*, *etc* ». Méls échangés avec Alan Duff le 2 février 2012.

Les gens pensent qu'on est allé trop loin car ça ne reflète pas la réalité, mais ça reflète en partie la réalité. Ce qu'ils [les gangs] faisaient, c'était s'emparer d'une partie de leur histoire pour l'incarner dans leurs tatouages ou leurs costumes et de se réinventer.¹²⁰

Un bref coup d'œil aux photographies ci-dessous suffira pour réaliser que l'adaptation cinématographique rend fidèlement l'aspect esthétique et fonctionnel, dira-t-on, des tatouages de gang, au croisement entre tradition et nouveauté.



« *Once Were Warriors* (1994) »: < <http://theukuleleblog.blogspot.fr/2011/10/once-were-warriors-1994.html> >.



« Three-year-old Tipene and his father Bullit wait for other Black Power gang member », *George Steinmetz Photographer*, < <http://www.georgesteinmetz.com/section17> >.

¹²⁰ « *People think we went over the top because it doesn't reflect reality, but it reflects a partial reality. What they were doing was taking a part of their history and taking it on in their tattoos or costume and reinventing themselves* ». Tamahori, Lee in Martens, Emiel, Aksant, *op.cit.*, 2007, p.52.

Il est en effet possible de parler de fonction, voire de fonctions. Le tatouage de gang n'a pas qu'un rôle décoratif. Chaque membre a son propre rapport au tatouage. « Certaines personnes se font tatouer le visage juste pour intimider » (« *Some people get their face tattooed just to intimidate* ») affirme Mark. Les tatouages faciaux opèrent selon lui comme un outil de dissuasion. On pensera alors à l'aspect théâtral des gangs abordé en introduction (et que nous développerons ultérieurement) sans oublier que pour d'autres membres, le *moko* est un moyen de renouer avec la tradition maori. Quel que soit le regard que porte le membre sur ses tatouages, il y a localisation du sujet dans un ordre symbolique, inscription dans la texture du « grand Autre ». Comme le notait Lacan :

Une des formes les plus antiques à incarner, dans le corps, cet organe irréel, c'est le tatouage, la scarification. L'entaille a bel et bien la fonction d'être pour l'Autre, d'y situer le sujet, marquant sa place dans le champ des relations du groupe, entre chacun et tous les autres.¹²¹

Peu importe si pour l'observateur extérieur, le membre de gang gâche sa vie en commettant l'irréparable, au contraire, c'est là tout l'intérêt. Le tatouage offre un point d'ancrage symbolique et social. L'exemple de Denis Makalio, l'un des *Mobsters* les plus tatoués, illustre les remarques de Lacan au sujet du tatouage comme point d'identification stable. Dans son reportage, Ross Kemp lui demande : « N'est-ce pas comme sacrifier sa vie ? », Makalio hoche la tête et répond : « C'est une identité. Et y a pas de marche arrière ».¹²² De plus, le sacrifice pour les convictions communes aux membres sous le regard des membres fondateurs, l'impossibilité de revenir sur sa décision constituent justement les preuves par excellence de l'existence, toujours posée par sa simple croyance, du grand Autre. On comprend alors mieux l'importance de ne pas « perdre la face ». Comme nous l'avons déjà dit, se faire administrer une correction par des rivaux n'a rien d'humiliant. Le gang trouve toujours un moyen de convertir une défaite cuisante en une histoire glorieuse qui alimentera sa mythologie. Tel est le cas de Lester Epps, *Mobster* battu à mort par quatorze joueurs de rugby munis de battes de baseball à la suite d'une bagarre au Tramway Hotel de Wellington en 1981. Des centaines de membres affluèrent

¹²¹ Lacan, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, *Le séminaire, Livre XI*, Paris, 1973, p.230.

¹²² « “Isn't it like giving away your life?” I asked. He tilted his head. “It's an identity. And there's no turning back” ». Kemp, Ross, *op.cit.*, 2007, p.62.

de tout le pays pour honorer la mémoire d'Epps au cours de ses obsèques. Le gang se targue encore aujourd'hui du courage et de la ténacité de cette véritable légende dont la mort ne nécessita pas moins qu'une équipe de rugby.

Prendre la fuite est par contre impardonnable, et pour cause : privilégier sa sécurité impliquerait qu'il n'y aurait pas d'entité supérieure à défendre. Il fallait au contraire, et il faut pour les gangs soucieux d'assurer leur pérennité, que certains membres meurent en martyrs – ou du moins que les faits soient réécrits à la lumière de l'héroïsme – pour prouver que la cause du gang n'est pas vaine. D'un point de vue extérieur, mourir à un jeune âge pour une question de couleurs, révèle néanmoins le potentiel gâché dans des conflits futiles. Les gangs de Wellington et ses habitants sont-ils condamnés à vivre dans deux horizons de sens divergents ?

Selon les membres de gang, les femmes ne sauraient être recrutées en tant que membre à part entière car elles ne sont pas jugées assez fortes physiquement pour garder l'héritage du gang et défendre un patch. Elles sont ainsi associées au gang sans en faire partie et se situent à mi-chemin entre les membres patchés et la société extérieure. Est-ce la seule et unique raison de cette exclusion ?

2.3. – Intérieur et extérieur : le revers d’une même médaille ?

2.3.1. Celles à qui le patch est interdit

Un bon nombre de gangs de rue américains admettent les membres féminins qui peuvent pratiquer les mêmes rites que les hommes à condition de franchir l’épreuve d’initiation. Cette dernière consiste en un passage à tabac (*jumped in*), dans ce cas femmes et hommes sont traités sur un pied d’égalité puisque les membres masculins doivent aussi subir une volée de coups. Il peut parfois être question de faveurs sexuelles (*sexed in*), ce qui pose le problème de la conception de la femme comme objet de consommation sexuelle, représentation tristement commune aux gangs du monde entier à en juger le contenu d’ouvrages à ce sujet.¹²³

Alors qu’en Nouvelle-Zélande les hommes peuvent intégrer un gang s’ils prouvent leur valeur (comme le montre l’initiation de Nig dans le film *Once Were Warriors*), les membres « patchés » estiment que les femmes n’ont absolument rien à faire dans cet univers. Lors d’une intervention d’Harry Tam au Wellington Community Law Centre le 7 décembre 2011 dans le cadre d’une série de conférences portant sur les réformes du système judiciaire, une étudiante l’apostropha à propos du statut des femmes dans le gang. Tam, d’habitude curieux et compréhensif, mais ici complètement désespéré, ne cacha pas sa surprise : « C’est un monde violent, qu’est-ce qui pourrait bien te donner envie d’en faire partie ? » (« *It’s a violent world. Why would you want to be part of it?* »). L’incapacité qu’a Tam à voir le problème constitue justement le véritable problème car tenir les femmes à l’écart des affaires du gang n’est pas le résultat d’une démarche protectrice – comme cette section vise à la montrer – bien que les membres avancent souvent cette idée.

¹²³ Pour ne citer que les plus renommés d’entre-eux : Campbell, Anne, *The Girls and the Gang*, New York: Basic Blackwell, 1984; Miller, Jody, *One of the Guys: Girls, Gangs, and Gender*, New York, 2001; Miller, Jody, *Getting Played – African American Girls, Urban Inequality and Gendered Violence*, New York, 2008 et Valdez, Averlato, *Mexican American Girls and Gang Violence: Beyond Risk*, New York, 2007.

À l'occasion de notre entretien avec Mark, ce dernier répond calmement à la question : « Pourquoi les femmes ne peuvent pas porter de patch ? ». « Pour des raisons de sécurité, parce que les autres gangs les attaqueraient ».¹²⁴ Une femme portant un patch serait une proie facile pour un gang rival, ce qui place déjà les deux sexes sur deux plans différents : l'idée de mesure préventive sous-tend en effet qu'un homme peut se défendre, et protéger son patch, tandis qu'une femme est incapable d'en faire autant. De plus, l'argument de Mark tombe vite à l'eau dans la mesure où les adhérentes peuvent arborer un T-shirt à l'effigie du gang et même se faire tatouer le logo du club si elles le souhaitent. Gêné, Mark esquisse un sourire, puis se met à rire, manifestement satisfait de sa plaisanterie : « On nous dit qu'on traite nos femmes comme des moins que rien. On traite les femmes comme tout le monde parce qu'on traite tout le monde comme des moins que rien ».¹²⁵ Peu importe le sens de l'humour de Mark, ses propos indiquent clairement que dans l'univers dichotomique des membres de gang, les femmes sont classées dans la catégorie des « elles », plutôt que du côté du « nous ».

Les commentaires de ce membre de gang et ceux de Tam sont assez révélateurs quant au regard que porte le membre de gang sur la femme. Plutôt que d'énumérer les opinions exprimées par les personnes interrogées, prendre de la distance par rapport « au terrain » peut permettre de mieux comprendre l'interdiction du patch. Il y a ce texte de Maurice Godelier, « La subordination des femmes », chapitre de son ouvrage intitulé *La production des Grands Hommes – Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* (1982), qui peut s'avérer plus que pertinent dans le cadre de notre enquête. Le reproche classique adressé à l'anthropologie est qu'elle ne s'applique pas à nos sociétés contemporaines, domaine investi par la sociologie, ce à quoi les anthropologues répondent que la discipline permet de dégager des invariants structuraux pour mieux comprendre les sociétés humaines. Nous lisons le texte de Godelier dans cet esprit.

Les Baruya disposaient d'objets sacrés, tels que les flûtes, en revanche seuls les hommes pouvaient les posséder. L'anthropologue lit cet interdit de la manière suivante : « Les femmes sont exclues de la propriété et de l'usage des objets sacrés, c'est-à-dire des moyens matériels surnaturels de contrôler la reproduction de la force et de la vie so-

¹²⁴ « Why women can't wear a patch ? » / « Security, because other gangs would attack them ».

¹²⁵ « You treat your women like dirt. We treat women the same as everyone cause we treat everyone like dirt ».

ciale ». ¹²⁶ De la même manière, aucun gang n'autorise le port du patch aux femmes. La règle ne provient pas des gangs maori mais des clubs de motards, ce qui ne les dédouane pas pour autant d'avoir copié au mot ces pratiques exclusives. Bien au contraire, les gangs maori peuvent ainsi réserver l'accès au « sublime » aux hommes. À l'instar des Baruya, en mettant la main sur le médiateur entre le céleste et le terrestre, le gang assigne des fonctions spécifiques aux hommes et aux femmes et contrôle ce que Godelier appelle les « moyens symboliques de reproduction » (p.209), soit des supports idéels censés prouver l'existence d'un ordre autonome dépassant la simple volonté humaine, ce qui permet de légitimer et d'assurer l'existence du groupe en tant que tel. Le membre peut ainsi justifier l'exclusion des femmes sans avoir à assumer pleinement sa responsabilité. « Ce n'est pas ma faute, c'est notre culture et notre tradition (ou les Pères Chiens) qui le demandent » serait une manière de gloser sa posture.

Nous savons également que le patch offre une voix au membre. Seul cet objet permet de s'asseoir à la même table que les leaders pour voter ou donner son avis. Limiter le patch aux hommes, c'est priver les femmes de tout pouvoir décisionnel. Sans voix pour participer à la « chorale » et – pour les gangs qui élisent leurs leaders – de choisir leurs représentants, elles sont réduites au silence.

Les *Wombles*, un groupe d'activistes de Wellington en étroite contact avec *Black Power* dans les années 1970, sont la seule exception. Peter Womble siégeait en effet au comité national du gang sans patch. Il avait mérité sa place en raison de son intérêt pour les *Blacks* mais aussi en tant qu'homme. Le leader influent Rei Harris répétait à l'époque : « Si les femmes étaient l'égale des hommes, elles seraient nées avec des couilles ». ¹²⁷ Inutile de préciser que la posture de Harris est impudemment sexiste ; en revanche, comme beaucoup de membres de gang, son rapport aux femmes dénote également une certaine ambiguïté. Comme nous le savons déjà, il s'agit aussi de la même personne qui proscrit le viol au sein du gang, bien que l'interdiction ne soit pas le produit de sa seule initiative puisqu'Harris ne fit que suivre les conseils de Bill Maung.

¹²⁶ Godelier, Maurice, *op.cit.*, 1996, p.59. De la même manière, le maniement du *taiaha*, arme de guerre traditionnelle chez les Maori, est strictement réservé aux hommes. Ainsi, ils disposaient du statut de protecteur et pouvaient maintenir les femmes dans un rapport de domination. Il y avait également volonté de domination « intellectuelle » dans la mesure où cette sorte de lance représente traditionnellement le corps des ancêtres, si bien que seuls les hommes pouvaient parvenir à accéder à une connaissance sacrée.

¹²⁷ « *If women were equal to men, they'd been born with balls* ». Desmond Pip, *op.cit.*, 2009, p. 237.

The Mongrel Mob et *The New Zealand Nomads* n'ont jamais officiellement banni les rapports sexuels non consentis, appelés « *blocks* » dans le jargon des gangs. L'origine du terme est inconnue mais il est fort probable que l'image provienne des abattoirs où un pavé de viande est présenté sur une planche à couper (*chopping block*).¹²⁸ Ainsi, le terme comme la pratique déshumanisent complètement la victime. En 2008, cinq membres affiliés au chapitre de Petone étaient inculpés pour viols sur une jeune-femme de 18 ans.¹²⁹ La conclusion à tirer n'est pas manichéenne, avec d'un côté *The Mob* dans le rôle du gang « malveillant » (il l'est en terme d'éthique que les *Mongies* se sont imposés, celle de veiller à sa réputation en « faisant le mal », non sur un plan moral) et de l'autre des *Blacks* bienveillants vis-à-vis des femmes. Dans *Trust, A True Story on Woman & Gangs* (2009), Pip Desmond affirme ne jamais avoir entendu un seul membre condamner le viol, quelle que soit son affiliation.¹³⁰ Contrairement aux *Blacks* et aux *Nomads* qui assouvissaient leurs désirs sans se soucier des conséquences, *The Mongrel Mob* avait et peut-être a encore (c'est ce que nous essaierons de déterminer plus tard) un rapport instrumental au viol. Bruno Isaac écrit dans son autobiographie :

Le sang de nos ennemis, notre propre urine et nos excréments, l'alcool que l'on buvait et les sécrétions sexuelles des femmes que l'on violait tachaient nos reggies (plusieurs paires de jeans cousues ensembles) et attestaient notre mana et nos conquêtes.¹³¹

Les violences verbales, physiques et sexuelles existent toujours, certes dans une moindre mesure, quel que soit le gang. Les brutalités ont curieusement toujours côtoyé des attitudes protectrices ou du moins courtoises. Le livre de Pip Demond arrive à rendre

¹²⁸ Telle est en tout cas la version recueillie par Pip Desmond dans *Trust*, Random House, Auckland, 2009, p.193. On pensera à la scène insoutenable de *Once Were Warriors* où Jake Heke frappe sa femme Beth avant d'abuser sexuellement d'elle. Jake se déshabille et la caméra passe sans la moindre transition à un plan où figurent de féroces chiens insatiables en train de dévorer des restes de repas dans des sacs poubelles.

¹²⁹ Voir « Court hears of alleged Mongrel Mob gang rape », *NZPA*, 11 mars 2008, < <http://www.stuff.co.nz/national/crime/310827/Court-hears-of-alleged-Mongrel-Mob-gang-rape> >.

¹³⁰ « *I never heard the boys admit that rapes and blocks were wrong* ». Desmond, Pip, *op.cit.*, 2009, p. 251. D'après nos recherches, seul Denis O'Reilly le fera.

¹³¹ *The blood of enemies, or own urine and excrement, the alcohol we drank and the sexual juices of the women we blocked stained our reggies (multiple pairs of jeans sewn together) and were signs of mana and conquest* ». Tuhoe, « Bruno », Isaac & Haami, Bradford, *op.cit.*, 2007, p.9.

fidèlement ce caractère ambivalent et fait part d'amitiés très fortes entre les compagnes de gangsters. Desmond explique également qu'il s'agit du récit de son expérience et de celle de femmes en contact avec les gangs et que pour n'incriminer personne, des pans entiers de l'histoire ont dû être passés sous silence. *Trust* s'oppose en cela à l'ouvrage de Greg Newbold et Glennis Dennehy, *The Girls in the Gang* (2001), qui mêle témoignages et analyses mais ne présente le rapport des membres de gang aux femmes qu'en termes de domination et de violence. Les deux criminologues ne nuancent pas leurs propos et interprètent les rapports qu'ont les compagnes de gangs aux autres femmes sur le mode du calcul personnel, dans une optique « survivaliste ». Newbold et Dennehy parlent de « syndrome de Judas » (p.128). Ils décrivent aussi une certaine compétition pour séduire les hommes, et avancent qu'il arrive fréquemment à une femme de sacrifier une consœur afin d'assurer sa propre protection :

Mais la plupart des femmes revendiquaient que leurs actes personnels dans le gang se cantonnaient à une simple stratégie de survie. Selon elles, tendre des pièges à d'autres femmes pour qu'elles subissent un viol collectif était parfois vu comme une mesure nécessaire pour détourner la violence sur d'autres personnes.¹³²

Trust et *The Girls in the Gang* se rejoignent sur la question des hommes. Dans les deux ouvrages, les membres de gang n'affichent aucune crainte et aucun signe de concurrence dès l'instant que la relation entre un affilié et une femme est officialisée. La compagne du membre n'a alors en théorie plus à craindre pour sa sécurité. Dennehy et Newbold ajoutent que bien que le rang d'une femme dans le gang soit peu élevé, il tend à être proportionnel à la renommée et au rang du membre.¹³³ Sans défendre les gangs pour autant, les deux ouvrages reconnaissent également que le problème des violences et des abus sexuels n'est pas l'apanage des membres de gang. Chaque livre fournit en revanche sa propre explication sur les nombreux crimes impunis. Pour Dennehy et Newbold, les victimes rechignent à porter plainte car elles présument que le combat est déjà perdu d'avance. Elles sont en effet conscientes qu'il faudra faire face à un jury potentiellement empreint de préjugés envers les femmes fréquentant les gangs et un accusé plaissant non

¹³² « *But most of the women claimed that what they personally did in the gang was merely part of a survival strategy. For them, even setting other women up for a rape was sometimes seen as necessary to deflect violence from themselves* ». Dennehy, Glennis & Newbold, Greg, *op.cit.*, 2001, p.128.

¹³³ Voir p.50, *Ibid.*

coupable, fort du solide appui du code de l'*omerta* assignant tout témoin au silence. L'assassinat de Bronwyn Aroha Whakaneke (affaire abordée à la p.182) a néanmoins prouvé que « même » un gang comme *The Mongrel Mob* était prêt à collaborer avec la police lorsqu'il juge le crime indéfendable.

Le problème demeure que la plupart des membres ne considèrent pas le viol comme un acte intolérable. Beaucoup de membres restent convaincus que si une femme approche le *pad*, elle le fait en connaissance de causes : « Les femmes aiment se faire sauter par des membres de gang mais elles veulent pas se faire cogner »¹³⁴ déclare Harry Tam. Ce genre de suppositions, où le gang prétend accéder aux désirs de l'autre, est très souvent utilisé comme un intensificateur de masculinité pour le gang. La position de la femme est réduite à l'expression des fantasmes et des présuppositions du groupe. Le comportement des membres vis-à-vis des femmes fait également partie de ce dispositif censé mesurer la virilité des gangsters. C'est donc dans l'aliénation, en se définissant par rapport à la femme qui occupe indirectement la place de mètre-étalon, que le membre de gang se situe. La question de la masculinité du membre n'est donc pas élucidée pour elle-même. Roy Dunn, membre fondateur et président de *Mongrel Mob Notorious*, explique dans le treizième volet de la série de documentaires de Sandy Belle, *New Zealand Gang Classics* :¹³⁵

Quand on vient de là où je viens, et pour le reste de *The Mob*, le fait de porter nos enfants était un signe de faiblesse. Avec ta famille, avec ta femme... tu peux même pas prendre ta femme dans tes bras, c'était un signe de faiblesse.

Pip Desmond se souvient également de membres de gangs qui refusaient d'accorder la moindre attention à leurs épouses, compagnes ou amies lorsque le reste du groupe était présent. Quant aux viols : « Ce qui se passait en coulisse restait en coulisse.

¹³⁴ « *Women like to be rooted by gang members but they don't want to be hit* ». Conversation avec Harry Tam le 8 décembre 2011.

¹³⁵ « *NZ gangs' classics #13 – Mongrel Mob - Notorious* », 2008 : < <http://www.youtube.com/watch?v=GvUiCDRg8pQ> >. Pour la citation qui suit : « *When you come from the walk of life where I come from, and the rest of the Mob, to actually, pick up your kids back in those days was a sign of weakness. With your family, with your wife... you can't even hug your wife, that was a sign of weakness* ». Il est intéressant de noter que Dunn mélange les temps, comme si la situation n'avait jamais changé, ou du moins que son ambiguïté transparaissait dans les formes verbales employées.

Et si une femme regrettait ses choix, la peur du châtement l'empêchait de parler ». ¹³⁶ Sans être des membres à part entière, les femmes devaient donc – et doivent toujours – observer les mêmes règles que les hommes « patchés » et les *prospects*. Le respect de la loi du gang n'est pas nécessairement le produit d'une coercition féroce : comme le montre l'auteur, les femmes en contact avec les gangs adhéraient aux mêmes idéaux que les hommes. Ainsi, quand *The Nomads* décidèrent de se séparer de *Black Power* qu'ils jugeaient trop structurés, les femmes restèrent avec les *Blacks* car elles approuvaient la direction que le gang prenait alors. D'autres préférèrent suivre les *Nomads* en cautionnant leur côté anarchique. Elles connaissaient également les membres depuis leur enfance ou leur adolescence. Les filles côtoyaient les gangs pour les mêmes raisons sociales que les garçons. Ces derniers les avaient recueillies en tant qu'enfants des rues. Charmaine, amie de Pip Desmond, préféra fuir le domicile de son oncle et de sa tante pour vivre dans les rues de Wellington. Bien qu'elle y connût l'aspect brutal des gangs, elle retint avant tout leur côté solidaire :

Où était la classe moyenne quand j'avais besoin d'attention ? Les gangs m'ont nourrie et hébergée. Oui, les hommes étaient violents, mais ils m'ont aussi protégée et ils ont pris soin de moi. Ils sont devenus ma *whānau*. ¹³⁷

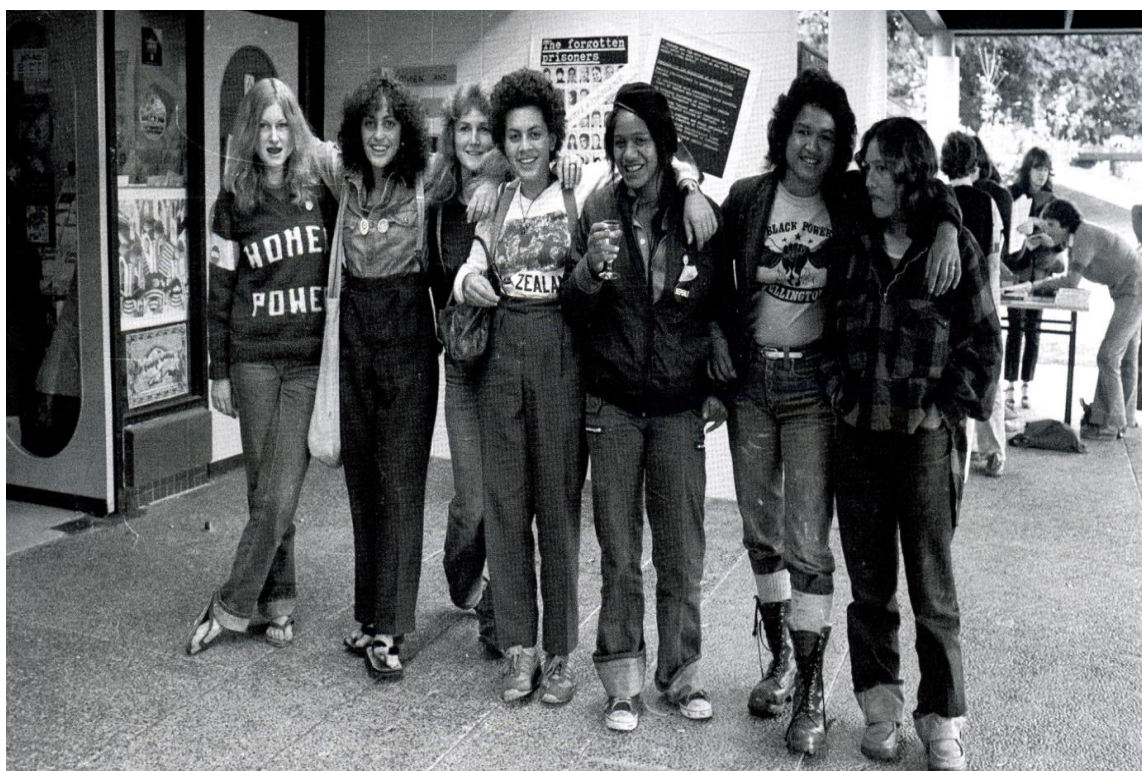
Avant même que les membres de gang n'utilisent le terme *whanau* pour désigner leur groupe, les amies et petites-amies des *Blacks*, *Nomads* et *Mongies* le faisaient. Pip Desmond et Charmaine offrent très certainement une version différente de Newbold et Dennehy car *Trust* est écrit à partir de l'expérience unique du groupe de femmes qui s'est confronté aux préjugés et aux violences à l'époque où les femmes portaient plusieurs paires de jeans dans l'espoir de gagner du temps et d'être sauvées de l'agression d'un membre de gang. Desmond décrit leur parcours comme la rencontre du féminisme et de la culture des gangs (p.25) tant ce groupe de femmes s'est employé à combattre les préjugés sexistes des membres de gangs en effectuant des tâches habituellement réservées aux

¹³⁶ « *What happened in the scene stayed in the scene. And if anyone had doubts about misguided loyalty, fear of retribution kept their mouth shut* ». Desmond, Pip, *op.cit.*, 2009, p.92.

¹³⁷ « *Where was the middle class when I needed someone to take me in? The gangs gave me food and shelter. Yes, the men were violent, but they also protected me and looked after me. They became my whānau* ». *Ibid.*, p.119. On notera une fois de plus l'homologie entre les propos de Charmaine et le concept psychanalytique de désaveu fétichiste.

hommes ou en s'opposant à leur volonté. Denis O'Reilly le reconnaît et les présente comme « les femmes qui ont remis en question le regard du Black Power sur le viol et qui... ont permis de changer le comportement des gangs, à l'échelle nationale ».¹³⁸

Le *Aroha Trust* – sur la photographie ci-dessous¹³⁹ – fut formé en 1977 à Wellington. Il était composé de ces femmes proches des gangs. L'une d'entre elle porte le T-shirt de *Black Power*, témoin du statut le plus élevé qu'une femme puisse atteindre aux yeux de membres de gang.



« Aroha Trust », Demond Pip, *Trust*, Wellington, 2009, p.160.

Le groupe avait effectué les démarches nécessaires pour obtenir des aides gouvernementales et fonder une association d'ouvrières accomplissant ce qui était traditionnellement considéré comme du « travail d'homme » : démolition de bâtiments, maçonnerie, désherbage, *etc...* Comme Charmaine, et les membres « patchés », les femmes d'*Ahoro*

¹³⁸ « These were the women who challenged the Black Power over our attitudes to rape and who... were responsible for a change in gang behaviour, nationally ». *Ibid.*, p.251.

¹³⁹ *Aroha* signifie amour.

Trust estiment qu'elles furent amenées à fréquenter les gangs car elles n'avaient pas le choix :

Il n'y avait rien, pas d'autres solutions. Un bon nombre d'entre nous vivait dans les rues et était très vulnérable. Un gang organisé assurait notre sécurité, on n'était plus la proie de qui que ce soit.¹⁴⁰

Ce constat peut être comparé aux conclusions de Maurice Godelier dans son étude de cas sur les femmes Baruya à condition d'y émettre certaines réserves :

...il ne reste qu'un moyen d'expliquer comment des individus et des groupes dominés peuvent consentir « spontanément » à leur domination : il faut que celle-ci leur apparaisse comme un *service* que leur rendent les dominants, dont le pouvoir dès lors paraît si légitime qu'il semble aux dominés de leur devoir de servir ceux qui les servent.¹⁴¹

Il est crucial de comprendre que l'anthropologue n'adopte pas la posture cynique de la servitude volontaire, de la même manière que les gangsters convaincus que si une femme gravite autour du club, elle désire forcément avoir un rapport sexuel avec un membre. Godelier défend plutôt l'idée que si les dominées souffrent, c'est parce que les dominants sont aussi considérés comme des bienfaiteurs. Ce qu'*Aroha Trust* a fait en assurant ses propres revenus sans dépendre de personne, fort de l'état d'esprit du *Woman Power*, est de répondre à la question que les membres de gang n'avaient su poser ; celle des femmes, comme sujet autonome, en mettant entre parenthèse leur rapport à l'homme et son rôle de protecteur et de gagne-pain. L'idée de parenthèse est importante car il ne s'agissait pas d'une expérience de repli ou de rejet irrévocable. Les membres d'*Aroha Trust* avaient plutôt à cœur de multiplier les exemples montrant à leurs compagnons affiliés à un gang que leur indépendance (autre version du « stand your ground » cher aux gangs) était tout à fait possible. Pip Desmond et ses associées sont ainsi parvenues à ga-

¹⁴⁰ « There weren't any alternatives. A lot of us were on the streets and very vulnerable. An organised gang gave you a lot of safety, you weren't prey to everyone ». Cory, Lucy, « My life with the gang », *The Waikato Times*, 24 Novembre 2009.

¹⁴¹ Godelier, Maurice, *op.cit.*, 2010, pp.206-207.

gner le respect des gangs, victoire néanmoins relative puisque le patch est toujours interdit aux femmes.

L'Aroha Trust avait néanmoins compris que le regard des membres de gang sur les femmes devait être changé. C'est en donnant à *Black Power* autre chose à voir que leurs présumés que le *Trust* de Pip Desmond qu'un regard moins hostile fut porté aux femmes. Denis O'Reilly l'avait aussi compris à la même époque puisqu'il demanda à ses confrères d'assister aux représentations d'une troupe de théâtre engagée nommée Keski-dee. La pièce mettait en scène les horreurs du viol :

C'était comme si une force invisible projetait le corps Wanjiku [nom de l'actrice] de part en part de la scène, et puis la représentation de l'acte du viol était crue et troublante. J'observais certains membres locaux de Black Power : leurs visages révélaient les traces qu'imprimait le spectacle, peut-être remettaient-ils en question leur propre comportement dans les « *blocks* » où les femmes subissaient un viol collectif. Peut-être était-ce un des événements déclencheurs du changement de Black Power vis à vis du viol.¹⁴²

Peut-être. O'Reilly précise que seuls « certains » membres étaient affectés. Rappelons aussi que le président Rei Harris avait proscrit le viol et qu'une fois que le *rangatira* parle, le membre n'a plus son mot à dire. C'est parce qu'en règle générale, les membres voyaient (et voient toujours dans une moindre mesure puisque le patch leur est refusé) dans la femme la représentante d'un rang inférieur que l'histoire des femmes en contact avec les gangs est si dure. Si condamnable soit-elle, il n'en demeure pas moins que c'est cette conception tout à fait erronée qui conditionne les faits « objectifs ».

Plus que le trafic de drogue, les braquages, et les blessures – parfois mortelles – infligées aux ennemis, c'est le traitement qu'a réservé le gang aux femmes en les excluant, les brutalisant et en commettant des viols qui a profondément indigné l'opinion publique néo-zélandaise et a valu aux gangs leur statut de monstre et de bouc émissaire

¹⁴² « Wanjiku would be thrown around the stage by an unseen force, and the act of rape was graphic and disturbing. I watched some of the local Black Power become visibly affected by the show, perhaps considering their own regular behaviours with the 'block' whereby women would be pack raped. Perhaps this was one of the triggers to the Black Power's change in behaviour regarding rape », O'Reilly, Denis, *op.cit.*, février 2009.

(« *folk-devil* »).¹⁴³ Il sera question, dans la section suivante, de démontrer que le concept de bouc émissaire n'est pas tout à fait adéquat.

2.3.2. Le bouc émissaire ne suffit pas

« Attend... attend... ». Date des élections fixée. « Maintenant ! C'est le moment de durcir le ton face aux gangs... » La caricature de Thomas Scott (ci-dessous) fut publiée dans le *Dominion Post* le 27 juillet 2005. Elle représente Phil Goff, alors Garde des Sceaux (*Minister of Corrections*)¹⁴⁴ et tourne en dérision le zèle dont il fait preuve dans



sa croisade anti-gang. Goff est en effet réputé pour sa farouche opposition à ces groupes : trois ans après ce dessin, il proposa d'interdire tout bonnement les gangs, inspiré par la loi qui venait d'entrer en vigueur dans l'état de l'Australie du Sud. Scott dénonce ici un

¹⁴³ Winter, Pahmi, *op.cit.*, 1998, p.249.

¹⁴⁴ Phil Goff est un personnage bien connu de la vie politique néo-zélandaise. Il fut Ministre des Affaires Étrangères, Ministre de la Justice, Ministre du désarmement et du Contrôle des Armes, Vice-Ministre de la Finance avant de devenir Secrétaire Général du parti travailliste et chef de l'opposition. Il s'opposa à John Key, leader du parti *National*, en 2011 dans la course à l'élection du Premier Ministre. John Key fut élu pour la deuxième fois.

thème très cher aux publications internationales consacrées aux gangs : leur instrumentalisation à des fins électorales. Le criminologue américain John M. Hagedorn est celui qui va le plus loin dans ce domaine en attribuant une fonction structurale clé aux gangs :

...si la plupart d'entre nous sont incapables d'acquérir les richesses du Rêve Américain, sur qui allons-nous rejeter la faute de notre propre échec ? On pourrait s'estimer responsable, mais personne n'en a envie. On pourrait accuser le capitalisme et la structure de l'économie américaine, mais ce serait subversif. On pourrait incriminer la culture matérialiste et sexiste de notre société de consommation, mais cela nous mettrait mal à l'aise au moment de changer les chaînes de notre grand écran ou de boire notre café Starbucks. Non, si le Rêve Américain doit nous « survivre », il lui faut à chaque instant un bouc émissaire. Avec la chute du communisme, il fut vital de trouver un exutoire à notre rage. Les vendeurs de drogue des gangs à la peau foncée sont l'ennemi qui remplit au mieux ce rôle.¹⁴⁵

Dans *Staunch*, Bill Payne applique également le concept de bouc émissaire aux gangs néo-zélandais. Beaucoup plus modéré qu'Hagedorn, Payne ne confère pas aux gangs le rôle de gardien du temple socio-idéologique. Il considère, dans le même esprit que la caricature de Scott, les gangs comme « les parfaits boucs émissaires des périodes électorales ».¹⁴⁶ S'il est vrai que les attitudes compréhensives envers les gangs sont très souvent assimilées à du laxisme face au crime et à l'insécurité, l'idée de bouc émissaire implique à la fois l'idée de victimisation d'un groupe innocent afin d'assurer le rassemblement de la communauté. Or, il serait difficile d'envisager les violences, les agressions sexuelles et le narcotrafic sous le seul angle de la candeur et de la manipulation politique. De plus, la piste du bouc émissaire ne reflète pas vraiment la complexité de la situation et ne rend pas non plus justice aux victimes des gangs qu'il laisse pour compte.

¹⁴⁵ « ...if most of us are unable to realize the riches of the American Dream, whom are we to blame for our falling? We could blame ourselves, but none of us one wants to do that. We could blame capitalism and the structure of the American economy, but that would subversive. We could blame the materialist and sexist culture of consumer society, but that would make us too uneasy as we flip channels on our big screen TV or sip our cup of Starbucks coffee. No, the American Dream, if it is to "get over" on us, needs a scapegoat at all times. With the fall of communism, it has been vital to find someone on whom to vent our fury. Dark-skinned gang drug dealers are as good an enemy as any we could find ». Hagedorn, John M., *People and Folks, Gangs, Crime and the Underclass in a Rustbelt City*, Chicago, 1988, p.211.

¹⁴⁶ « ...ideal electioneering scapegoats ». Payne, Bill, *op.cit.*, 1991-1997, p.123.

Les gangs ne détiennent bien sûr pas le monopole du crime, et peu de membres de gangs commettent des délits quotidiennement. Cela dit, l'« auto-étiquetage » des gangs assuré par le port de patch rend le groupe bien plus visible. Le membre de gang est directement reconnaissable, sans oublier que les secrets et les non-dits dissimulés par le code de l'*omerta*, alimentent l'imaginaire (par exemple Mike Moore, alors député travailliste de Christchurch et Premier Ministre de deux mois en 1990, était convaincu qu'il est impossible d'accéder au sommet de la hiérarchie sans violer un garçon).¹⁴⁷ C'est pour cela qu'à la question de Denis O'Reilly : « Les gangs : méchants ou victimes ? », ¹⁴⁸ il serait tout à fait possible de répondre sans se contredire soit « ni l'un, ni l'autre », soit « les deux », tant ces mandats ne sont pas incompatibles, surtout dans ce cas de figure.

René Girard a consacré une grande partie de ses travaux à la figure du bouc émissaire, qu'il définit comme « l'« immonde pur », le mal à expulser, et en même temps l'élément transcendant, car c'est par sa mise à mort, suivie de la divinisation, que l'équilibre social est retrouvé ». ¹⁴⁹ L'idée de diviniser *The Nomads* pour ne citer qu'eux, semble pour le moins excessive. La presse de l'Île du Sud, si intransigeante vis-à-vis des gangs, s'est pourtant indignée lorsque Ben Couch n'invita que les chefs de gang de l'Île du Nord à Wellington en 1979 :

Une fois de plus, l'Île du Sud a essuyé un affront délibéré de la part du gouvernement. [...] Mais quel peut bien être le problème de nos gangs de l'Île du Sud ? Ne sont-ils pas assez durs ? Les crânes qu'ils brisent sont-ils de qualité inférieure à ceux du nord ?¹⁵⁰

¹⁴⁷ « To get to the top level of one gang they must rape a boy. Without this blind loyalty to each other, they cannot operate their drug business, and their organisation would perish. » ». Moore, Mike, MP for Christchurch North, « Call for 'hard cop, soft cop' strategy on gangs », *Otago Daily Times*, 20 mai 1996, Gangs, 1995-1996, National Archives, Wellington.

¹⁴⁸ Nous avons fait brièvement mention de ce problème en première partie, p.135. « *Gangs : Villains or Victims ? No Problem* », *The New Zealand Listener*, 24 février 1979.

¹⁴⁹ Girard, René, *op.cit.*, 2004, p.11.

¹⁵⁰ « Once again the South Island has been delivered a deliberate snub by the Government. [...] But what's wrong with our South Island gangs? Are they inferior to North Island gangs? Are they not tough enough? Are the heads they break of inferior quality to those in the north? » « The South says ouch, Mr Couch... », *The Christchurch Star*, 16 août 1979, National Archives 1979-1981, Wellington.

Le gang est ici utilisé, certes avec sarcasme, comme l'unité de mesure souveraine capable de rendre compte de la mise à l'écart du sud. À cet égard, certains éléments vus par Girard s'appliquent sans mal à notre étude dans la mesure où le grand paradoxe du bouc émissaire est que ses aveux d'impuissance sont convertis en pouvoir grandiose. C'est ce qu'il arriva en 1980 lorsque les gangs qui ne représentaient qu'une infime partie de la population sans véritable force, (la violence n'est-elle pas un véritable aveu d'impuissance?) recevaient bien plus de pouvoir qu'ils n'en avaient. « Les gangs tiennent littéralement le pays en otage » déclaraient les aînés maori.¹⁵¹ La libération du pays passait donc par l'élimination du ravisseur. Trois décennies plus tard, cette image d'ennemi social qui tire les ficelles colle toujours aux gangs. Cette caricature en témoigne :¹⁵²



« One day my boy all this will be yours... », 26 juin 2008. <beta.natlib.govt.nz/photos >.

De la même manière, ce que Goff croit faire en soutenant la suppression des gangs, ou Michael Laws en interdisant les patches dans la ville de Wanganui, est la restauration de l'harmonie sociale. Girard notait : « il n'y a plus qu'un responsable de tout, un responsable absolu et il sera responsable de la guérison parce qu'il est déjà respon-

¹⁵¹ « The gangs are literally holding the country to ransom », « Maori Elders Warned of Explosion in Gang Violence », *The New Zealand Herald*, 3 novembre 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

¹⁵² La caricature représente la Nouvelle-Zélande comme un jeu d'arcade. Ici *Black Power* et *The Mongrel Mob* sont littéralement « aux manettes » et tiennent le pays à leur merci.

sable de la maladie ».¹⁵³ Nous sommes de nouveau confrontés à ce processus tautologique évoqué en première partie. La notion d'« un responsable de tout » correspond également à un autre élément abordé succinctement plus tôt : le concept lacanien de « capitonage », ou « point de capiton ».

Contrairement au bouc émissaire, le capitonage exclut de fait tout moralisme et « complotisme » potentiels puisqu'il ne s'agit que de l'émergence d'un trait qui polarise tous les autres et coordonne des éléments qui n'avaient jusqu'alors pas de sens, ou peu. Tout à coup, le désordre devient lisible. Un nouveau sens n'apparaît pas *ex nihilo*; il est plutôt question de réorganiser les coordonnées de l'expérience de la réalité. En effet, vu de l'extérieur, élever la violence en principe, se battre au mépris de sa sécurité pour son patch, se faire marquer le visage à vie, ou purger une peine carcérale pour permettre à un membre plus haut placé de continuer à jouir de sa liberté font « contre-sens ». Par une sorte de renversement dialectique, ce qui défie la compréhension devient, à force de répétition, l'élément capable de rendre intelligible une situation.¹⁵⁴ En d'autres termes, dans la sphère du gang gravitent crimes, violences, viols, braquage, trafics, meurtres, vols, bagarres, extorsions, rackets, vente et consommation de drogues, abus d'alcool et violences conjugales. Bien que le groupe puisse subsister sans commettre d'effractions, plusieurs faits « objectifs » appuient la représentation du membre de gang ordinaire comme l'auteur de toutes ces injustices, sans vraiment dissocier un acte de délinquance isolé d'un crime de gang. Voilà comment le gang consolide et totalise un champ épars de données, si bien qu'il n'y a plus autant de problèmes sociaux divers à traiter qu'un véritable problème de gang à régler en priorité. Le gang devient alors, pour poursuivre avec Lacan, « Signifiant Maître ».

Le concept de capitonage est en cela très proche du bouc émissaire de Girard, à l'exception notable qu'il opère sur un plan étranger à la dialectique de la victime passive et du persécuteur puisqu'il est question d'élaborer un cadre pour appréhender la réalité de façon intelligible (donner du sens au « contre-sens »). À cet égard, John Mullarkey, professeur de *Film and Television Studies* à Kingston University, n'a pas tort d'écrire : « le

¹⁵³ Girard, René, *op.cit.*, 1972, p.67.

¹⁵⁴ Slavoj Žižek trouve une tournure « plus heureuse » pour expliquer le phénomène : « un S1 [autre nom du Signifiant Maître] qui change « miraculeusement » le chaos en une « nouvelle harmonie » qui transforme la série *lawless* en la série *lawlike* ». Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2011, p.63.

sens fait partie du contexte. Le sens ne réside pas *dans* la situation, il émerge *comme* la situation.¹⁵⁵ Pahmi Winter arrive à un constat similaire dans son article sur *The Mongrel Mob*: « Lorsqu'un crime est commis par un individu identifié par la police comme un *affilié* à The Mob, les gros titres et la presse reconnaissent The Mob comme le facteur majeur ». ¹⁵⁶ On pourrait néanmoins reprocher à Winter de ne pas tenir compte de l'éthique des *Mongrels* comme sa propre incitation au crime, sauf qu'il s'agit ici de perception extérieure d'un gang « patché » et non de dynamique intérieure. En l'occurrence, Winter expose que ce ne sont pas tant les circonstances du délit qui priment que la position du gang comme grille de lecture. Pour paraphraser Mullarkey : « le gang émerge *comme* la situation » car il devient le seul acteur justifiant le scénario.

Si définir un gang est une tâche si difficile, il est fort probable que ce soit pour la même raison : le terme n'est pas déterminé pour lui-même puisqu'il est déjà vu comme un point fédérant des domaines aussi variés que la camaraderie, que l'on retrouve au sport, le narcotrafic, que l'on associe aux cartels, les rites d'initiations, que l'on connaît chez les sociétés tribales, ou encore la discipline, que l'on attribue à l'armée, sans oublier les traits fantasmés imputés aux gangs.¹⁵⁷ La simple évocation du terme gang suggère toute cette diversité de signifiants. De plus, cette idée correspond sans doute mieux aux Wellingtoniens d'aujourd'hui – si tant est que l'on puisse se risquer à généraliser – qui ne considèrent pas les gangs comme responsables de tous les maux sociaux mais pour qui ces groupes semblent donner corps à des éléments aussi hétérogènes que la tradition, la violence, la « maoritude », le crime organisé, les inégalités sociales, la prison, *etc.* Selon la formule lacanienne : « un signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant ». ¹⁵⁸ Cet aphorisme s'applique très bien aux gangs de Wellington, et d'ailleurs : le signifiant « gang » situe un type de sujet dans un domaine d'objets. Ce signifiant est

¹⁵⁵ « ...the meaning is a part of the context. Meaning does not reside in the situation, it emerges as the situation ». Mullarkey, John, *Post-Continental Philosophy, an Outline*, Londres & New York, 2006, p.112.

¹⁵⁶ « When a crime is committed by someone whom police claim is a Mob associate, headlines and news items invariably implicate the Mob as the driving force ». Winter, Pahmi, *op.cit.*, 1998, p.262.

¹⁵⁷ Les gangs plaisaient parfois lorsque les caméras entrent dans un quartier général ou la maison d'un membre : « C'est le moment de cacher les flingues, la drogue et l'esclave immigrée qu'on a là haut » (« *It's time to hide the guns, the drugs, the migrant slave girls we've got up there* »). « Tricky patches up with the Mongrel Mob », *TV 3 NZ*, 28 mars 2011: < <http://www.3news.co.nz/Tricky-patches-up-with-the-Mongrel-Mob/tabid/418/articleID/204487/Default.aspx> >.

¹⁵⁸ « Or, qu'est-ce qu'un signifiant. Je vous le serine depuis assez longtemps pour n'avoir pas à l'articuler de nouveau ici, un signifiant est ce qui représente un sujet, pour qui ? – non pas pour un autre sujet, mais pour un autre signifiant ». Lacan, Jacques, *op.cit.*, 1973, p.222.

pourtant dans un sens « vide » puisqu'il est impossible – du moins pour l'heure – d'expliquer le terme pour soi, sans devoir explorer tout un réseau d'intermédiaires.¹⁵⁹

Le paradoxe des gangs réside dans cette notion de « signifiant vide ». Si les membres peuvent très bien expliquer leurs conditions d'émergence, ils se montrent bien désespérés lorsqu'il leur faut définir ce qu'est un gang. Ils ont alors recours à des métaphores sportives (comme nous l'avons déjà évoqué, selon Mark: « les rugbymen et les golfeurs ne se mélangent pas »), avancent qu'il n'y a rien d'extraordinaire car la compétition instinctive entre groupe est naturelle,¹⁶⁰ qu'il faut en faire l'expérience pour comprendre, que les universitaires, les politiciens, et la police forment également leur propre gang sans que, une fois encore, le terme ne soit vraiment défini. On se rend vite compte que le signifiant gang « capitonne » aussi la réalité du membre qui voit des « gangs » derrière toute forme d'organisation sociale et alloue de façon *a priori* les caractéristiques du gangster à l'essence des hommes. Néanmoins il le « capitonne » en tant que vide et là se trouve une autre contradiction : le membre reste convaincu qu'être *Black*, *Nomad* ou *Mongrel* n'est réservé qu'à une poignée d'élus. Bien que tous les autres n'aient pas le droit d'approcher le gang, il reste constamment sur ses gardes comme si ces étrangers menaçaient à chaque instant ce à quoi ils n'ont pas accès. Quel est ce grand mystère à préserver des autres ? Mystère si insondable qu'il échappe même à ses gardiens. La seule certitude, pour l'instant, est que cet impénétrable secret façonne précisément la différence entre la société et le gang.

2.3.3. La ligne minimale de différenciation

« Il nous est impossible de définir précisément les éléments qui font un « membre de gang » » écrit Denis O'Reilly dans un article de 2009 intitulé « *Dangerous Utopias* », avant de développer : « C'est parce que les gangs sèment ce que Stanley Cohen, socio-

¹⁵⁹ Peut-être est-ce un autre motif valable pour expliquer le choix du membre de gang maori qui n'emploie pas le mot « gang » pour parler de sa communauté.

¹⁶⁰ Nous paraphrasons ici Harry Tam : « *Instinctive competition is human nature* ». Entretien du 3 novembre 2011.

logue fréquemment cité, [...] appelle « la panique morale », du coup la raison et le discernement passent à la trappe ». ¹⁶¹ Hormis leur caractère généralisateur, les remarques d'O'Reilly n'ont rien d'erroné. Par contre, le représentant de *Black Power* manque de préciser qu'il ne saurait pas expliquer lui-même ce qu'est un gang. O'Reilly est bien placé pour décrire les attributs d'un gang mais comme tout membre, et c'est là la grande curiosité des gangs, il ne sait pas vraiment lui-même ce qu'est cette fameuse chose, mais il sait qu'il doit la protéger à tout prix. Ici converge et aboutit notre analyse du patch comme « Signifiant-Maître » :

... dès la fin des années 1950, [Lacan] a insisté sur le fait que le « point de capiton », le Signifiant Maître quasi transcendantal garantissant la consistance du grand Autre, n'était en dernier ressort qu'un *leurre*, un signifiant vide, sans signifié. Il suffit de rappeler le fonctionnement de la communauté : le Signifiant Maître qui garantit la consistance de celle-ci est un signifiant dont le signifié est une énigme pour ses propres membres ; personne ne sait vraiment ce qu'il signifie, mais chacun présuppose, d'une certaine manière, que les autres, eux, le savent : il doit bien signifier la « chose » puisqu'ils l'utilisent tout le temps... Cette logique est à l'œuvre dans les liens politico-idéologiques (quels que soient les noms des diverses *cosa nostra* : notre nation, la révolution). ¹⁶²

Si toute entreprise de définition est également si délicate, c'est aussi parce que déterminer l'identité d'un membre de gang revient à définir l'identité d'un aliéné. Que faut-il entendre par là ? Disons d'ores et déjà que la notion d'aliénation en termes de racines culturelles et d'exode rural n'est pas la seule possibilité envisageable. C'est dans le totémisme du patch – ce « rien qui marche » – qu'un individu devient membre de gang. Il lui est en effet impossible d'intégrer le groupe sans « s'aliéner » dans l'objet qui va alors le représenter. Comme nous allons le voir, cette opération est en fait très courante dans la société de consommation. Elle reste par contre bien plus visible chez les gangs. La sémioticienne Judith Williamson en explique très clairement le fonctionnement dans *Decoding Advertisements – Ideology and Meaning in Advertising* (1978) :

¹⁶¹ « ...we can't accurately define what constitutes being a 'gang member'. This is because gangs create what oft quoted sociologist Stanley Cohen (Cohen, S. 1972:9) calls 'moral panic' and logic and proportionality go out the window ». O'Reilly, Denis, « Dangerous Utopias », avril 2009 : < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis32.html> >.

¹⁶² Žižek, Slavoj, *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, Paris, 2008, pp.168-169.

Les choses, les produits peuvent avoir une signification à nos yeux : alors nous nous éloignons d'eux, dans la mesure où nous oublions leur processus matériel de production dans les rouages de la société, et nous nous aliénons aussi parce que nous avons laissé les objets « parler à notre place » et que nous nous y sommes identifiés.¹⁶³

Contre toute attente, la construction d'une identité sociale passe donc par l'aliénation de l'individu dans un objet totem : le drapeau, l'uniforme, le maillot de club sportif, ou le patch pour les membres de gang. Il est une fois de plus question d'inscription dans un ordre symbolique. En s'alignant dans un système d'échanges de symboles, ce même individu peut alors se définir comme membre de telle ou telle communauté. Il doit donc défendre ces symboles à tout prix car ils opèrent en tant que support de cette mystérieuse identité que seuls lui et d'autres initiés partagent. Voilà pourquoi « les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède le signifié » comme l'écrit Claude Lévi-Strauss.¹⁶⁴

Quitte à se répéter, « un signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant ». L'objet et le signifiant sont ici utilisés de manière quasi-interchangeable car les deux termes sont appréhendés du point de vue d'une sphère de rapports agencés d'une certaine façon. On pourrait peut-être même dans ce cas parler de syntaxe. Il ne s'agit pas dans notre cas de prendre l'objet pour sa valeur, symbolique et non absolue (contrairement à Mauss et Maniglier et sans s'y opposer pour autant – une autre perspective est simplement adoptée), mais bien de prendre l'objet ou le signifiant comme métaphore ou métonymie : soit respectivement une image qui en renvoie une autre, ou une partie représentant un tout. Le patch est peut-être les deux à la fois : il correspond à l'image du *Mon-grelism* et du *BlackPowerism* et il est en même temps une partie qui désigne chaque membre, toutes les pratiques et tous les rites du gang. L'image est dans tous les cas projetée au sein d'une certaine structure, d'un réseau de relations qui lui confère son sens. Elle va s'opposer à d'autres images. Si *Black Power* ne porte pas de rouge, ou a abandonné la couleur d'origine de son patch au profit du bleu, c'est bien pour se différencier des *Mobs-*

¹⁶³ « *Things, products, can mean for us: so we are alienated from them, in that we forget their material process of creation in the workings of society, and we are also alienated since we have allowed objects to 'speak' for us and have become identified with them* ». Williamson, Judith, *Decoding Advertisement, Ideology and Meaning in Advertising*, New York, 1978, p.47.

¹⁶⁴ Lévi-Strauss, « Introduction de l'œuvre de Marcel Mauss » in Claude Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 2010, XXXII.

ters et non pour la symbolique inhérente au bleu. Au sein même du gang, certaines factions ne portent pas de bleu, mais du vert (ce qui n'est pas le cas à Wellington) pour se distinguer des autres chapitres. Les *Blacks* peuvent en tout cas intriguer l'observateur qui passe à côté de cette logique de différenciation: il s'agit d'un gang maori qui ne s'appelle pas *Brown Power* mais *Black Power* et se reconnaît traditionnellement par le port de la couleur bleue. Nous savons que l'histoire est différente pour *The Mob* qui avait choisi la couleur du sang pour exprimer la colère sanguine qui animait ses membres. Il n'en demeure pas moins qu'à partir du moment où les rivalités ont vu le jour, le rouge s'est opposé au bleu. C'est en cela que « [l']identité d'un signifiant réside dans sa ou ses différence(s) par rapports aux autres signifiants ». ¹⁶⁵

Il y a ce dénominateur commun entre cette définition du signifiant comme rapport à une structure et les analyses de Judith Williamson, de Jean Baudrillard et dans une certaine mesure dans les « communautés imaginaires » de Benedict Anderson. Pour commencer par le moins évident, Anderson appelle le nationalisme « ce vide ». ¹⁶⁶ La nation en tant que bien suprême n'existe que parce que des individus s'y réfèrent et agissent comme si la nation distribuait en toute autonomie l'identité d'un individu, par droit du sol et du sang. Le nationalisme chez Anderson est donc, à l'instar des gangs maori, un signifiant vide où la nation représente un sujet au sein d'un réseau de relations et de différences (par rapport à d'autres nations, à « eux » contre « nous »). ¹⁶⁷ L'identité se saisit alors dans la différenciation. Dans *La Société de consommation*, Baudrillard place ce processus au cœur même de « la logique sociale » contemporaine. ¹⁶⁸ Comme avec Williamson, il convient de se distinguer en faisant l'acquisition de l'objet qui n'est pas tant un bien à caractère utilitaire qu'un signe. Le philosophe considère cette démarcation assurée par l'objet comme une « *contrainte de différenciation* » que le consommateur vit comme liberté, ¹⁶⁹ si bien que s'attaquer à l'objet s'apparente à une véritable atteinte à la liberté fondamentale du sujet. On pensera ici à certains lycéens néo-zélandais, ou autres, qui

¹⁶⁵ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, pp.52

¹⁶⁶ « ...*this emptiness* ». Anderson, Benedict, *op.cit.*, 2006, p.5.

¹⁶⁷ *Black Power* et *Mongrel Mob* se considère parfois comme une nation. On peut lire sur les commentaires laissés sur des réseaux sociaux des propos tels que « *mighty fuckin heil to the mongrel mob nation* » (< <http://www.youtube.com/watch?v=cpL17qVAUoc> >) ou « *Yozaa BLACK POWER NATION* » (< <http://www.bebo.com/Profile.jsp?MemberId=2980071195> >)

¹⁶⁸ Voir Baudrillard, Jean, *op.cit.*, 1970, p.102.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 80. Les italiques proviennent du texte d'origine.

assimilent le port de l'uniforme à une remise en question injuste de leur liberté d'exprimer leur personnalité.

Le phénomène est similaire avec les gangs. Il suffit de proscrire le patch dans les lieux publics pour que les membres de gang se sentent atteints au plus profond de leur être. Waki, associé de longue date à *Mangu Kaha Aotearoa/Black Power New Zealand*, s'énervait au sujet de l'interdiction du patch à Wanganui : « Ils nous prennent pour cible ! » (« *They're targetting us !* ») Les membres de gang revendiquent de plus en plus leur droit de porter leur patch et d'être vus comme n'importe quels autres citoyens. « On est des personnes. On demande le même respect » déclare Mark.¹⁷⁰ Si comme le remarquait Bourdieu, les marginaux font partie de l'espace social qu'ils le veulent ou non, c'est aussi vrai pour les gangs, à la différence près qu'ils souhaitent affirmer leur droit d'en faire partie tout en se retirant dans leur propre univers subculturel.

Ces dernières années, les membres de gangs ont commencé à avancer qu'ils étaient des parents avant tout et qu'il fallait regarder au-delà du patch pour découvrir l'être humain qui se cachait derrière. Grâce aux travaux cités, on comprend mieux pourquoi l'idée de regarder au-delà du patch, malgré son aspect humaniste très attrayant, ne résout en rien le problème. Il s'agit, bien au contraire, du problème même. Certains membres de gang interrogés et observés pour cette thèse préféraient le chocolat chaud et les marshmallows à l'alcool, s'intéressaient à la langue française, mettaient en garde contre les dangers du tabac et discutaient cuisine. Ces traits anecdotiques indiquent tout au mieux que les membres de gang ne passent pas le plus clair de leur temps à élaborer des plans d'attaque contre leurs rivaux ou à planifier des activités illégales. Le risque est néanmoins de se réfugier dans la « richesse de la vie intérieure » en érigeant les idiosyncrasies de ces membres en obstacle à l'élaboration d'une théorie sur les gangs.

Pour y remédier, une lecture hégélienne est possible. Pourquoi ? Parce que c'est dans la richesse de détails empiriques qu'Hegel voyait la véritable abstraction. D'après le philosophe allemand, la surenchère descriptive empêchait d'appréhender l'objet pour lui-même. Bien souvent, la première réaction face à cette approche est le rejet de son aspect réducteur. Or, savoir par exemple que Denis O'Reilly met du miel dans son café et

¹⁷⁰ « *We're people. We demand the same respect* ».

qu'Harry Tam aime courir dans les collines de Wainuiomata (Lower Hutt) n'apprend rien sur les gangs, si ce n'est peut-être que les membres ne se distinguent pas des non-membres au niveau de leurs habitudes personnelles et de leurs goûts. Au contraire, si l'on s'attache à inventorier toutes ces idiosyncrasies, nous ne découvrons strictement rien de plus qu'une banalité en remarquant que le gang abrite des êtres humains. De plus, en ne voyant justement que le visage humain derrière le patch, on perd très rapidement de vue notre question originale : « qui est le membre de gang ? » Il serait possible de répondre dès lors : quelqu'un qui en a parfaitement conscience. Par exemple, Mark, qui est très à l'aise à l'oral, plaisanta très fréquemment au cours de notre entretien. Dès qu'il se rendit compte que son caractère jovial n'inspirait pas la crainte, il se sentit obligé de se montrer plus menaçant : « Tu crois peut-être que [nom du gang] est sympa, mais un de nos gars pourrait bien te mettre une droite en pleine gueule ».¹⁷¹ On peut également penser dans un autre registre au cas de *Mongrel Mob* et des V8 rouges évoqué en première partie. Ce type de véhicule n'est qu'un outil comme un autre répondant à la contrainte de différenciation dénoncée par Baudrillard. En effet, les *Mobsters* savent pertinemment que la voiture, en tant que telle, importe peu.

La conclusion à tirer est aux antipodes du discours sur l'aspect trompeur des apparences. L'apparence ne se cantonne pas à un théâtre d'ombres ou un vernis occultant la vérité ; la vérité du gang réside au contraire dans sa pure apparence. Dès l'instant que l'on aperçoit les coulisses, la fragilité des gangs devient tangible. Il faut donc préserver la dialectique apparente de l'intérieur et de l'extérieur, et aussi l'illusion d'une grande vérité cachée,¹⁷² sans quoi il ne saurait y avoir de gang. Ces groupes ne forment donc pas des sociétés à part entière mais plutôt des « communautés imaginaires » au sens littéral de communautés projetant une image qui va s'opposer aux autres. Voilà comment le membre (accepte en dernière instance d') entre(r) dans un cercle vicieux, puisqu'il faut toujours plus de violence pour (se) prouver que le combat n'est pas vain et que ce supplément d'identité n'est pas une chimère.

¹⁷¹ « You might think [?] is cool, but a guy might punch you in the face ».

¹⁷² Deux vers d'une chanson de *Mongrel Mob* disponible sur Youtube illustrent clairement cet aspect : « Il existe une vie là-bas que tu ignores/ Seul les bulldogs les plus vaillants la connaissent » (« There's a life out there that you don't know/ Only the heartiest bulldogs do »), « Members of the Mongrel Mob », <http://www.youtube.com/watch?v=w34TNvtf_sY>.

S'ouvre alors une nouvelle manière de lire l'aspect paradoxal des gangs qui sont à la fois des univers souterrains et criards obsédés par leur réputation. L'importance fondamentale de « l'apparence en tant qu'apparence » pourrait peut-être même correspondre à cette inconnue qui manque à la définition du gang. Aux criminologues d'en juger. Un lecteur du sociologue Erving Goffman pourrait néanmoins rejeter cette proposition en expliquant que la lutte pour l'impression d'une image n'est en rien l'apanage des gangs. Dans la série intitulée *La mise en scène de la vie quotidienne* (Edinburgh, 1956), Goffman reprend l'intuition shakespearienne du monde comme théâtre et applique la grille de lecture dramaturgique à diverses classes sociales. Il analyse ainsi plusieurs corps de métiers comme des rôles à assurer pour produire un effet de réalité. Goffman explique par exemple qu'un arbitre ne peut pas se permettre de réfléchir mûrement à la suite d'une action litigieuse. Il doit prendre une décision immédiate afin qu'aucun doute ne puisse planer sur son professionnalisme et ses compétences. Goffman développe ainsi une sociologie de l'apparence où le concept de ne pas « perdre la face » est au centre de la vie socioprofessionnelle.

Dans *La présentation de soi*, premier volet de la *Mise en scène de la vie quotidienne*, Goffman « découpe » la société en ce qu'il appelle des « équipes ». Cette démarche est particulièrement intéressante dans le cas des gangs. Chaque équipe donne l'impression d'entretenir des liens privilégiés et d'accéder à un savoir-faire que les autres ne partagent pas. « Une équipe n'est donc pas sans analogie avec une société secrète »¹⁷³ conclura le sociologue tout en sachant que le seul secret à préserver est qu'il n'y en a pas :

Comme le montrent d'innombrables contes populaires et d'innombrables rites d'initiation, le véritable secret caché derrière le mystère, c'est souvent qu'en réalité il n'y a pas de mystère ; le vrai problème, c'est d'empêcher le public de le savoir.¹⁷⁴

La tâche des membres de l'équipe consiste alors à veiller au « contrôle des coulisses » (p.118) pour ne pas que l'autre – et l'Autre de Lacan, la substance sociale pré-

¹⁷³ Goffman, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. La représentation de soi*, Paris, 1973, p.103.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.71.

supposée par le sujet qu'y s'y reconnaît – le découvre. Goffman ne peut aborder ce point sans faire mention des délateurs, ennemis par excellence du secret :

Le délateur est un individu qui fait semblant, devant les acteurs, d'être membre de leur équipe, qui est autorisé à se rendre dans les coulisses et à se procurer de l'information destructrice, et qui alors, ouvertement ou secrètement, trahit le spectacle au bénéfice du public. Les variantes politique, militaire, criminelle de ce rôle sont célèbres.¹⁷⁵

Quel que soit le gang, il ne saurait y avoir de pardon pour le délateur. Selon l'explication classique, l'existence potentielle de membres prêts à dénoncer leurs pairs pour leur gain personnel nuit à la cohésion du groupe. Avec Goffman, on se rend compte que la simple idée qu'un initié puisse collaborer avec une autre équipe (la police) et briser de ce fait ce qu'il appelle « le clivage *in-group out-group* » est insupportable. Le délateur est également intolérable car il fait tomber les masques. Il dévoile ce qui se cache derrière le patch et risque ainsi de révéler sa terrible vérité : le patch masque le fait qu'il n'y a rien à cacher. Dans une analyse très proche du propos de Lévi-Strauss sur la vérité des symboles (cité plus haut), Žižek explique clairement le rôle tenu par les masques :

...le masque n'est qu'un signifiant qui exprime un esprit interne invisible, un secret mystique. Toutefois, il ne faut pas oublier que cet esprit mystique, cet Au-delà invisible *n'est pas ce qui se cache derrière le masque* – derrière le masque se trouve l'image quotidienne qui ne renferme rien de sacré ou de magique. Toute la magie, tout l'esprit mystique invisible, sont *contenus dans le masque tel quel* – c'est là que résident les traits basiques de l'ordre symbolique : il y a plus de vérité dans le masque, dans la forme symbolique, que dans ce que y caché derrière celui qui le porte. En « faisant tomber le masque », on ne rencontre pas la vérité dissimulée ; au contraire, on perd la « vérité » invisible qui habite le masque.¹⁷⁶

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.141.

¹⁷⁶ « ...the mask is only a signifier which expresses an internal, invisible spirit, a mystical preserve. However, we must not forget that this mystical spirit, invisible Beyond, is not what is hidden behind the mask – behind the mask is the everyday image in which there is nothing holy or magic. All the magic, all the invisible mystical spirit, is in the mask as such – therein consists the basic feature of the symbolic order: there is more truth in the mask, in the symbolic form, than in what is hidden behind it than its bearer. If we “tear away the mask” we will not encounter the hidden truth; on the contrary, we will lose the invisible “truth” which dwells in the mask. » Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, p.247.

Il n'est pas étonnant que le délateur perde son patch. En s'associant, même temporairement avec un autre groupe,¹⁷⁷ et en révélant au grand jour le(s) petit(s) secret(s) du gang, l'objet qui lui assignait sa place particulière dans une communauté spécifique ne peut plus fonctionner comme tel. Il lui est donc retiré. Comment se fait-il alors que de nos jours le membre demande au public de faire l'effort de voir au-delà du patch tout en s'évertuant à préserver implacablement les apparences ? Peut-être justement parce que le membre croit posséder l'objet dans toutes ses propriétés contradictoires. Rappelons-nous qu'il sait pertinemment qu'il ne s'agit que d'un morceau de tissu et qu'il continue en même temps à agir comme si le patch était véritablement ce qu'il y a de plus précieux.

Si le secret est bien gardé, il peut être parent, travailleur, contribuable tout en conservant ce supplément que « le commun des mortels » n'a pas. Ainsi il peut penser que sa position de membre assurée par le patch lui garantit cette caractéristique identitaire et cet accès privilégié à la « Chose ». C'est en cela que la différence est minimale. Comme l'écrit Baudrillard : « Se différencier, c'est toujours instaurer l'ordre total des différences, qui est d'emblée le fait de la société totale et dépasse inéluctablement l'individu ».¹⁷⁸ Ceci explique comment les membres et les non-membres partagent indirectement les mêmes croyances. En effet, malgré sa prétention à combattre le système et sa fierté d'avoir créé son propre monde autonome, pour que *The Mongrel Mob* puisse manifester son mépris de la société en détournant et en s'appropriant des emblèmes nazis et britanniques, il fallait bien que ses membres reconnaissent au préalable la valeur socialement donnée à ces symboles.

De même, pour que les patches intimident le public au point d'être interdits (comme sur la photographie ci-dessous),¹⁷⁹ il faut que les non-membres croient aussi en la valeur sublime que les gangs attribuent à l'objet. Par exemple Alan Duff, très hostile

¹⁷⁷ Les membres de gangs peuvent néanmoins faire partie d'associations sportives ou de clubs culturels s'ils le souhaitent. Ainsi Eugene Ryder, porte-parole de *Black Power*, est également un représentant du *Ngāti Pōneke Māori Club*. D'après John MacDougall, enseignant et musicien Wellingtonien de cinquante ans, un membre de *Black Power Wellington* jouait même dans un groupe qui comportait un policier. Il s'agissait dans les deux cas d'intérêt personnel inoffensif par rapport aux secrets du gang. Aucune alliance menaçant l'équipe n'était passée.

¹⁷⁸ Baudrillard, Jean, *op.cit.*, 1980, p.80.

¹⁷⁹ On pourrait également penser à l'aspect pratique de l'interdiction : si deux individus portant deux patches différents se croisent, il est possible qu'une bagarre éclate. Or, même sans patch, les gangs portent leurs couleurs, ne cachent pas leurs tatouages le cas échéant, et disposent toujours de signes et d'argot pour faciliter leur identification.

aux gangs, regrette que vers la fin de l'adaptation cinématographique de *Once Were Warriors*, Lee Tamahori ait décidé de réunir toute la famille autour d'une table. Nig est présent et partage ce repas vêtu de son patch : « Je pense que le film a commis une grossière erreur en laissant le jeune homme porter son patch à table ».¹⁸⁰



Photographie prise sur le ferry traversant le Détroit de Cook pour joindre l'Île du Nord et l'Île du Sud: « Gangs in New Zealand », < http://en.wikipedia.org/wiki/Gangs_in_New_Zealand >.

Les propos de Duff ne sont qu'une illustration, parmi tant d'autres, de la reconnaissance mutuelle de la valeur conférée au patch. Si le romancier réproche le choix du réalisateur, c'est parce qu'il admet, de la même manière qu'un membre de gang, que le patch représente son affiliation, l'histoire du gang et son éthique. Le patch est devenu une véritable interface entre le gang et « les autres » et le partage de cette croyance se paie car ce qu'on appelle « *the no-narking rule* » (« l'interdiction de se balancer ») qui

¹⁸⁰ « *I think the film did wrong in having the young man wear his patch at the table* ». Méls échangés avec Alan Duff, le 2 février 2012.

s'applique par extension aux non-initiés. Non seulement, les membres de gangs ne peuvent absolument pas se dénoncer, mais ils s'attendent également à ce que les non-initiés suivent les mêmes pratiques. En 1980, un *Mobster* de Porirua est parti menacer un commerçant qui avait porté plainte à son sujet : « Personne balance The Mongrel Mob, moi j'ai déjà tué une balance ».¹⁸¹ Le gangster ne s'opposait pas tant au désagrément que pouvait lui valoir la peine déposée qu'au préjudice porté à la loi de son équipe, comme si le commerçant en faisait partie. L'écart entre membre et non-membre reste une fois de plus toujours mineur. La théâtralité du gang est le prix à payer pour ne pas qu'il soit révélé.

¹⁸¹ « *No one narks on the Mongrel Mob. I've killed someone already for narking* ». « No one narks, gang complainant told », *The Dominion*, 18 novembre 1980, Gangs 1979-1981, National Archives, Wellington.

Conclusion

« Tout se passe comme si » disait Barthes... Si l'expression « comme si » est revenue autant de fois dans cette partie, c'est bien parce que le membre doit agir en fonction d'une hypothèse commune sans autre fondement qu'une présupposition mutuelle. En revanche, le simple fait d'indexer ses actes à cette croyance « produit de la réalité ». Le président du club et le patch ont beau être une imposture, en traitant le leader comme un *rangatira*, il le devient en quelque sorte, et en plaçant le patch avant la vie humaine, il se pourvoit véritablement d'une matérialité mortelle. Quelle force le « comme si » peut-il avoir au niveau des changements positifs que les gangs déclarent aujourd'hui vouloir effectuer ?

Dans notre entretien du 3 novembre 2011, Harry Tam expliqua que tant que l'énigme du magnétisme des gangs ne sera pas résolue, aucun programme d'aide ou d'endiguement ne sera efficace. La pure apparence, voici sans doute l'alpha et l'oméga du magnétisme attribué au gang. Cette énigme ne réside pas dans le gang en tant que tel mais dans la certitude d'un accès à une jouissance que seul le patch assure : jouissance d'organiser ses propres rites et jouissance de différenciation que Freud appelait « le narcissisme des différences mineures ». Les violences entre les gangs s'intensifient lorsque cette jouissance est menacée. Qu'en est-il de nos jours, période où les violences semblent être converties en règles de bon voisinage ?

Mettre fin aux violences, au cycle d'emprisonnement, arrêter la drogue – aussi bien en terme de vente que de consommation – et se rapprocher de la culture maori sont autant d'objectifs que les porte-paroles de gangs annoncent publiquement. Il s'agit là d'un cas unique dans le monde : *Black Power* et *The Mongrel Mob* disposent de porte-paroles. Comment concilier « l'interdiction de balancer » avec cette étrange figure qui informe le public des intentions et du ressenti du gang ? Le porte-parole n'incarne-t-il pas justement le rôle du délateur absolu ? Il reste pourtant un membre hautement respecté au sein de son groupe pour ses talents d'orateur – autre pratique ancestrale valorisée en ces temps de « retour au *marae* ». Sa sincérité est néanmoins souvent remise en question par le public qui voit dans tant de bonnes intentions une stratégie pour continuer à commettre

des crimes derrière une façade de respectabilité et la volonté affichée de renouer avec la tradition maori. Le problème des coulisses se pose de nouveau. Quelle crédibilité accorder aux propos du porte-parole ? Si véritable changement il y a, dans quelles circonstances ce désir de retourner au *marae* est-il intervenu ?

Troisième partie

III – « Back to the Marae »

Introduction

*Unfortunately gang members get a
dose of tikanga through prison.¹*

En quarante ans d'existence, les gangs ont développé un système endogamique où les rencontres et les unions se font entre les membres de la famille d'un représentant « patché », si bien que les gangs se considèrent comme une *whanau*. Comme l'explique Mark (et le montre la photographie ci-dessous), à la différence de la première vague de gangsters, les nouvelles recrues « naissent dans le gang » (« *born into gangs* »).



« Mongrel Mob taneatua », photos de « Dumped Out Gangstaz », *Bebo*,
< <http://www.bebo.com/c/photos/view?PhotoAlbumId=0&MemberId=9178055311&PhotoId=11164038318#photoId=11757915844> >.

¹ « Malheureusement, les membres de gangs reçoivent leur dose de tikanga en prison ». Déclaration d'Harry Tam le 3 novembre 2011. Le *Mobster* a recours à l'adverbe « malheureusement » pour exprimer son regret que de nombreux pairs découvrent la culture maori en milieu carcéral, et non de leur plein gré au *marae*.

La question des nouveaux membres est en réalité bien plus complexe. De nombreux membres dissuadent leurs enfants d'emprunter la même route. Les gangs trouvent aussi leurs nouveaux membres chez les jeunes *gangstas*, issus d'un phénomène d'imitation de la « clique » nord-américaine. Les membres de ces gangs finissent en effet par trouver d'autres centres d'intérêts en vieillissant, ou intègrent des gangs « patchés ». Le phénomène a donc un caractère transitoire mais malgré cela, le président du syndicat de la police néo-zélandaise Greg O'Connor déclarait en 2007 que ces *gangstas* constituaient « la principale menace à la sécurité publique ».² Un an plus tard, ces gangs furent jugés coupables des onze homicides qui eurent lieu la même année à Auckland. Le problème à Wellington n'atteignit jamais les mêmes proportions. La ville est tout simplement moins étendue, et les territoires de gangs seniors bien établis, mais surtout, comme il reste à voir, les membres les plus expérimentés de *Black Power* et de *Mongrel Mob* jouent un rôle de médiateur pour contenir la situation.

Ces gangs là peuvent aujourd'hui occuper cette fonction conciliatrice car d'après Mark, « [nom du groupe] n'est pas le même gang aujourd'hui que dans les années 1970 ».³ La première génération de gangsters expriment à l'unisson leur désir de changer pour connaître des jours plus heureux : « On a plus envie de se battre » explique Wharewaka au *Sunday Star Times*.⁴ Denis O'Reilly parle de « perte de temps »⁵ et Harry Tam de « gaspillage de potentiel humain » et d'amélioration : « Les temps changent, ce que vous n'avez pas vu, c'est qu'on est arrivé à la conclusion que c'était [en référence à la guerre des gangs] futile ».⁶ Pour l'opinion publique, ce climat de paix constitue le véritable problème : il est perçu comme un stratagème insidieux fomenté par des gangs devenus narcotrafiquants. « Ce n'est qu'une question d'argent » dira un inspecteur de police de Wellington nommé Paul Berry interviewé à ce sujet.⁷ Les gangs sont soupçonnés d'adopter un profil bas pour mieux s'adonner à l'économie souterraine. Il est vrai que de nombreux membres de gangs maori ont été inculpés pour vente de cannabis et de méthamphétamine. L'appât du gain est-il la seule raison d'être du gang d'aujourd'hui ?

² Bellamy Paul, *op.cit.*, avril 2009, p.6.

³ « [?] is not the same today as it was in the 1970s ».

⁴ « *We don't want to fight anymore* ». Hume, Tim, *op.cit.*, 2010.

⁵ « *...a waste of time* ». O'Reilly, Denis, « Reggae's Doing Fine », février 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis31.html> >.

⁶ « *What a waste of human potential !* » / « *Things have changed, what you haven't seen is that we came to the conclusion that it is futile* ». Interview du 3 novembre 2011.

⁷ « *It's about money* ». L'entretien entre Paul Berry et l'auteur a été mené le 1^{er} décembre 2011.

Faut-il uniquement considérer son jeu de pratiques symboliques et culturelles en des termes pragmatiques ayant pour seule et unique fonction d'assurer la bonne marche économique du groupe ?

Partons d'une certitude : la représentation des gangs comme des bandes rivales incontrôlables s'est estompée à la fin des années 1980 au profit d'une image d'organisation criminelle à la tête de la production et de la distribution de méthamphétamines, un problème important au point de valoir à la Nouvelle-Zélande sa place sur le « podium » des consommateurs de cette drogue synthétique.

Ce qui est également appelé « la cocaïne du pauvre », « *crystal* », « *speed* » et plus communément « *P* » par les Néo-Zélandais est une drogue utilisée pour faire la fête plus longtemps et mieux tenir l'alcool. Dale Kirk, ancien inspecteur des stupéfiants, explique que la consommation de *P* a atteint les proportions que l'on connaît car les effets du produit se sont particulièrement bien conjugués à la « mentalité des beuveries » (« *binge mentality* ») cultivée en Aotearoa.⁸ Le produit fut 'abord vendu par les clubs de motards dans les années 1970. Les gangs maori saisirent le potentiel lucratif de ce trafic la décennie suivante. De nombreux membres se mirent à consommer le produit et aussi à le vendre pour financer leur addiction, si bien qu'en 2008, les statistiques de la police néo-zélandaise exposaient que 75% des producteurs et distributeurs de *P* étaient affiliés à un gang.⁹ Alors que la pureté du produit ne dépassait pas les 5% lors de sa première apparition, elle s'élève aujourd'hui à 70%.¹⁰ Le président du syndicat de la police Greg O'Connor déclare que l'arrivée du *crystal* a changé « l'écosystème du crime de la Nouvelle-Zélande. Abe Wharewaka, président de *Black Power* reconnaît publiquement que les méthamphétamines ont généré des bénéfices inédits pour le gang mais nuancés par un lourd tribut :¹¹ mort, addiction, délabrement physique et mental, troubles du comportement, agressivité et emprisonnement. Les gangs, vieillissants et usés par tant de problèmes, déclarent vouloir changer leurs habitudes pour y remédier. Le criminologue Juan Tauri confirme: « Les leaders sont des parents, des grands-parents. Aujourd'hui, les

⁸ Voir Weekes, John, « Kiwis' fondness for drugs increasing », *The New Zealand Herald*, 14 Septembre 2011.

⁹ « Gangs compared to terrorists », *NZPA*, 29 septembre 2008, < www.stuff.co.nz/national/650118/Gangs-compared-to-terrorists >.

¹⁰ Information obtenue lors d'une interview avec l'inspecteur Paul Berry le 1^{er} décembre 2011.

¹¹ Cf. Hume, Tim, *op.cit.*, 2010.

gangs abandonnent la production de *P*. Les parents n'ont « jamais » vu leurs propres enfants ».¹²

La participation active dans le trafic de *P* a également valu aux gangs un durcissement du ton et par conséquent des lois qui culminèrent en 2009 avec le vote triomphant au parlement du *Gangs and Organised Crime Bill* à 108 voix contre 14 (seuls le Parti Maori et les Verts se sont opposés). La peine pour tout délit commis par un membre de gang sera désormais doublée à condition de ne pas excéder 10 ans de réclusion supplémentaire. Quel est l'impact de ces législations sur les gangs ?

À la question posée à Harry Tam lors d'un entretien personnel : « Est-ce que des lois plus sévères ont contribué à ce changement de position ? », le *Mobster* répond : « Il faut en avoir conscience... Il ne peut y avoir des effets qu'à condition d'en être informé ». ¹³Tam justifie ainsi le rôle clé des *rangatira*, *Original Gangsters* et autres membres expérimentés dans le renouveau du gang. Sa position dénote au premier abord une certaine condescendance puisque l'effort semble être réparti entre des leaders qui pensent, et des membres qui appliquent les consignes. À vrai dire, des séminaires¹⁴ organisés par les leaders portant sur divers thèmes (leadership, *whanau*, avenir,...) ont lieu pour proposer aux membres les outils capables de mener à bien ce projet de changement mais aussi pour qu'ils puissent donner leur point de vue sur la question. Là encore, la situation est plus mitigée et incite au questionnement, à commencer par le problème de la réception des réformes par des membres cramponnés à leur éthique. On sait déjà que les *Nomads* s'étaient séparés des *Blacks* lorsque Rei Harris décida de mettre l'accent sur la discipline et la culture maori. A-t-on assisté à la création de nouvelles factions, voire de nouveaux gangs ? Qu'en est-il des membres fidèles à leur patch ? Pourquoi s'être donné tant de mal à inspirer la crainte et développer ses propres rituels pour ensuite s'attacher à modifier radicalement son image ? Mais aussi pourquoi conserver le patch si les membres de gang souhaitent changer ?

¹² Jamais, car incarcérés, impliqués dans le trafic et la vie du gang au point de rarement faire acte de présence au domicile familial, ou « *The leaders are parents, grand-parents. Now these gangs move away from P manufacture. They've "never" seen their children* ». Entretien téléphonique du 1^{er} février 2010.

¹³ « *Did tougher law enforcement contribute to a change of position?* » / « *If you're aware of it... It only has an effect as long as you're informed* ». Interview du 3 novembre 2011.

¹⁴ Le terme mérite certaines explications : les gangs utilisent le mot maori *hui* pour désigner leurs grands rassemblements festifs. En revanche les conventions où le plus grand sérieux est de rigueur et où la consommation alcool est par conséquent proscrite sont appelés *wananga* (et parfois séminaires).

Il faudra remettre ces questions en contexte pour ne pas commettre l'erreur d'assigner cette volonté de respectabilité à un désir *ex-nihilo* sous peine de le réduire, avant même d'avoir posé la question, à une stratégie témoignant de la perversité de gangs qui ne cherchent qu'à donner l'apparence de groupes assagis pour contrôler le narcotrafic en toute tranquillité. En fait, plusieurs membres ont occupé le poste de réformateur en tentant d'insuffler cette tendance au sein de leur chapitre à l'époque où seul le patch comptait. Plusieurs événements aussi : on pensera notamment à la « Renaissance maori » des années 1970 qui joua un rôle crucial sur la conceptualisation du gang en lisant son émergence comme un symptôme de l'exode rural.¹⁵ Comme nous l'avons vu en première partie, les gangs n'étaient alors plus considérés comme des regroupements anarchiques incompréhensibles. Sous la Renaissance maori, ils étaient pensés comme la manifestation d'une maoritude brimée par des années d'assimilation *pakeha*. La source du problème étant culturelle, la réponse le fut aussi. Il fallait « maoriser » les gangs.

Une décennie plus tôt, le poète engagé néo-zélandais James K. Baxter exhortait déjà les Maori urbains à retourner dans leur milieu rural traditionnel pour redécouvrir leur culture et leur spiritualité, véritable source, selon lui, des problèmes maori. Un de ses disciples, le bouddhiste Bill Maung poursuivit l'œuvre de Baxter à Wellington en tentant de modérer les gangs et de les conseiller. Pour le Premier Ministre Robert Muldoon (de 1975 à 1984), la question était culturelle, et aussi sociale. Muldoon encourageait donc les gangs à regagner les *marae* mais il mit aussi en place des mesures pour qu'ils accèdent à l'emploi. Le trio de personnages venant d'horizons aussi variés, jouèrent également une influence majeure sur *Black Power* et indirectement sur *The Mob*, et ce encore plus particulièrement sur les chapitres de Wellington. Tous décédés à ce jour, ces acteurs historiques préconisaient, chacun à leur manière, de redécouvrir la tradition maori.

Tous ces facteurs contribuèrent des années plus tard à l'élaboration de programmes d'instruction culturelle maori dans les prisons qui entrèrent en vigueur dans les années 1990 et qu'Harry Tam appelle des « doses de *tikanga* »¹⁶ inoculées aux membres de gangs. Les membres incarcérés disposaient alors des clés pour relire leurs conditions d'existence comme un effet de la dislocation culturelle. Ils avaient surtout tous les outils

¹⁵ Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur ce qui a été traité en première partie. Nous pouvons en revanche renvoyer le lecteur pp.108-110.

¹⁶ Entretien du 3 novembre 2011.

en main pour remplacer la culture des gangs par le *tikanga* maori, ou à défaut de revigorer les pratiques des gangs en les « maorisant ».

Il va de soi que ce bref historique l'est bien trop et qu'il fera l'objet d'un développement plus consistant au cours de cette partie. Contentons nous pour l'heure d'avancer qu'à partir du moment où les problèmes urbains des Maori furent reconnus comme l'expression d'une *Maoritude* étouffée, le retour au *marae* fut envisagé à des fins thérapeutiques aussi bien pour les « gamins des rues », les alcooliques, les délinquants, que les membres de gang. Le cas de Boog' dans *Once Were Warriors*, fils cadet de Jake et Beth Heke et jeune délinquant récidiviste envoyé dans un centre de redressement pour renouer avec la culture maori, est particulièrement représentatif. Dans une interview de 1995, le réalisateur Lee Tamahori se moque ouvertement du pouvoir pseudo-magique accordé à la tradition :

J'avance pas qu'en retournant au marae, une lumière va descendre du ciel, et que tout ira à merveille [...] J'ai jamais eu l'intention de dire qu'en remontant à ses racines, on résoudra ses problèmes, et puis le tour sera joué ! J'ai pas fait un film à la con pour Disney.¹⁷

Les membres de gang semblent pourtant prendre cette option très au sérieux. Aujourd'hui, l'enceinte du quartier général ne leur suffit plus : même *The Mongrel Mob*, pourtant si fier de ne s'être ni aligné à la culture *pakeha*, ni à la culture maori, mais au *Mongrélisme* rêve de construire son propre *marae*.¹⁸ Les *Mobsters* se targuent d'avoir été le premier gang à réhabiliter les tatouages faciaux (*moko*). Les gangs ont également leur propre *haka*. Ce point méritera d'être traité dans cette partie. Disons pour l'heure que puisque les gangs ont mis au point leur propre *haka*, et si *The Mongrel Mob* projette de construire son *marae*, on peut en déduire qu'il n'y a pas de véritable « retour au *marae* » mais plutôt une réécriture de la tradition.

¹⁷ « I'm not suggesting that by going back to the marae a light will suddenly shine down from above and everything will be rosy [...] It was never my intention to say that by going back to your roots you will solve your problems, hey presto! This is not a fucking Disney movie ». Mc Kenzie, Stuart, « Warrior Cast. Stuart Mc Kenzie talks with Lee Tamahori », *Artforum International*, février 1995, p.66 in Martens, Emiel, Aksant, *op.cit.*, 2007, p.79.

¹⁸ À l'heure où ces lignes sont écrites, l'information n'a manifestement pas encore été divulguée en Nouvelle-Zélande. Le projet a été abordé lors de la convention de *Mongrel Mob Notorious* à Rotorua le 11 décembre 2011.

Cette préférence pour l'incorporation et la réinvention à l'alignement culturel direct¹⁹ est perçue, une fois de plus, par une partie majoritaire de l'opinion publique, comme une demi-mesure révélant un stratagème, ou de moins de l'hypocrisie de la part de gangs de plus en plus organisés, si bien que chaque manifestation culturelle maori n'est pas appréhendée en tant que telle, mais comme un écran dissimulant une toute autre réalité. En d'autres termes, et c'est là le grand paradoxe : plus les gangs semblent gagner en respectabilité, plus l'organisation est jugée condamnable. Comment sortir de ce cercle vicieux ?

¹⁹ Ce trait n'est en rien l'apanage des gangs. L'art traditionnel maori fut aussi revitalisé d'une manière analogue. Les galeries *Kura* d'Auckland et de Wellington exhibent depuis 2008 des œuvres maori contemporaines d'artistes tels que Tracey Tawhio, Bronwyn Waipuka ou encore Kuruho Wereta.

3.1. – Se réinventer

3.1.1. Gangsters et gangstas

Depuis sa thèse sur l'histoire des gangs en Nouvelle-Zélande, le criminologue Jarrod Gilbert est considéré comme le spécialiste des gangs de ce pays. Selon lui, les aspirations de la nouvelle génération ne sont apparemment plus les mêmes : « Aujourd'hui les jeunes ne veulent pas être des gangsters, ils veulent être des *gangstas* ». ¹ Or, qui sont les *gangstas* ? Ceux qui « ne veulent pas seulement cogner, [et qui] veulent aussi le *bling* », selon la définition très succincte de Paul Gower, journaliste au *New Zealand Herald*. ² Le terme *gangsta* provient de l'argot des rues américaines et de la culture du hip-hop obsédée par l'affirmation de soi à travers la domination du rival et l'acquisition de biens matériels procurés par le narcotrafic. Les *gangstas* proposent un parfait exemple du concept de subculture délinquante.

Dans les années 1930, le sociologue américain Albert K. Cohen définissait la subculture délinquante comme la « répudiation explicite sur tous les fronts des normes de la classe moyenne et l'adoption de son antithèse », ³ ce qui pourrait de toute évidence s'appliquer aux premiers *Blacks* et surtout aux *Mongrels*. Robert K. Merton, sociologue contemporain de Cohen, ne voyait au contraire aucun rejet des valeurs de la classe moyenne. Dans son système théorique, les objectifs à atteindre sont déterminés socialement. Dès que les moyens d'y parvenir sont compromis, d'autres doivent être développés. Il n'y a pas de subculture délinquante chez Merton sans « opportunités bloquées », peu importe l'obstacle : conditions socio-économiques, racisme institutionnel, *etc...* Dans son article « Structure sociale et anomie » de 1938, il répertorie cinq types de postures, lais-

¹ « Today's youth don't want to be gangsters, they want to be "gangstas", says Canterbury University researcher, Jarrod Gilbert ». « The gangsta gangs », *The Press*, 31 mars 2008.

² « They don't just want to bash, they want the "bling" too ». « Bash, bling and blood », Gower, Patrick, *The New Zealand Herald*, 18 Août 2007.

³ « ...the explicit and wholesale repudiation of middle-class standards and the adoption of their very antithesis ». Cohen, Albert K, *Delinquent Boys: the Culture of the Gang*, Illinois, 1955, p. 129.

sées à la discrétion du sujet social, face à cette barrière : à commencer par la « conformité et l'innovation ». Nous avons déjà abordé ces deux positions en première partie dans les termes formulés par Mark : « Tu peux gagner 1000 balles en dealant une heure. Certains préféreront bosser quarante heures [les conformistes], d'autres franchiront la ligne [les innovateurs] ». Il reste ensuite « les retraitistes, les ritualistes et les rebelles ». Ces derniers ne se contentent pas de réprouver les normes en place mais ils veulent les renverser pour laisser place à un nouvel ordre social. Les gangs « patchés » ont bel et bien renversé ces normes mais seulement au sein même de leur structure. Le statut quo convient très bien aux gangs dans la mesure où il leur permet de s'en distinguer en le rejetant et d'afficher leur identité, ce qui fait d'eux – toujours selon la classification de Merton et comme nous allons le voir – plus des ritualistes que des retraitistes.

Les retraitistes n'adhèrent pas aux normes et se retirent alors dans la passivité ou la violence face à des objectifs qu'ils ne peuvent pas comprendre ou qu'ils condamnent.⁴ Les ritualistes, quant à eux, ne méprisent pas nécessairement les buts ; seulement les moyens qu'ils ont développés pour y toucher finissent par devenir une fin en soi. C'est exactement ce qu'il s'est produit lorsque le patch, qui affirmait une présence sociale par opposition aux autres groupes, devient le seul bien à défendre. Mais il faudrait peut-être des catégories moins rigides, ou tout au moins les repenser pour les besoins de notre étude et mieux appréhender les les gangs « patchés » dans leurs divers développements et les *gangstas* apparus plus récemment.

Même à l'heure des violences, les gangs « patchés » n'ont jamais adopté une posture strictement ritualiste. Le rôle tenu a toujours été bien plus ambigu. Bien que les coupures de presse de 1979 à 1981 aux archives nationales soient dominées par les récits d'affrontements entre *Black Power* et *The Mongrel Mob* à Wellington (jets de cocktails Molotov, rixes impliquant plus de 80 membres, représailles, coups de feu à Lower Hutt, agression de femmes associées à *Black Power*, attaque d'un camion de *Black Power* en plein jour devant le tribunal, etc.),⁵ plusieurs articles présentent les gangs sous un jour

⁴ Dans *Once Were Warriors*, Jake Heke serait un retraitiste. Il ne peut comprendre le désir de son épouse Beth qui souhaite habiter sa propre maison et lui demande, stupéfait, ce qu'est un prêt immobilier.

⁵ Voir « Black Power members guilty », *The Dominion*, 10 avril 1979; « Police Swoop after Brawl, Shooting, Gang haunts raided in weapon hunt » *The Dominion*, 7 mai 1979; « Women flee after shattering nocturnal "mob" attack », *The Evening Post*, 8 mai 1979; « Public fled as violence flared outside court », *The Dominion*, 11 décembre 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

moins destructeur. Ainsi, à Porirua, en 1980, *The Mongrel Mob* avait à cœur de rénover une ancienne ferme occupée par l'Armée du Salut (The Mungavin Homestead) et d'en faire son quartier général pour montrer au public que le gang était capable d'entretenir soigneusement sa propriété sans faire d'histoire. « Notre but est de ne pas laisser nos gars traîner dans les rues et s'attirer des ennuis » déclarait triomphalement le président du gang Charlie Te Houkamou.⁶ Leurs rivaux *Black Power* étaient ravis de faire montre de leurs talents culinaires en préparant un *hangi* gigantesque (cuisine maori traditionnelle où plusieurs sortes de viande ainsi que des patates douces sont cuites sur des pierres chaudes ou sous la terre) à l'occasion d'un séminaire de professeurs de maori et de samoan tenu au *marae* de Seaview à Lower Hutt. Autre exemple : dans le rôle du voisin courtois, Rei Harris prévint les résidents de Newton des risques de dérangement avant de tenir la convention nationale des *Blacks* dans ce quartier.⁷

De même, lorsque le gouvernement proposa aux gangs des contrats de travail, les gangs ne se transformèrent pas *ipso facto* en « conformistes » chevronnés. Quand la vente de stupéfiants s'implanta dans les divers chapitres des *Blacks* et des *Mobsters*, les gangs n'abandonnèrent pas leurs rites pour autant en évoluant, pour le dire avec Merton, en « innovateurs ». Malgré son manque de souplesse, la classification du sociologue permet de décrire les orientations des gangs dans ses différentes phases. Si les gangs peuvent se reconnaître à travers diverse étapes, c'est qu'il existe un élément unificateur. Nous l'avons déjà identifié : il s'agit du patch comme témoin et monument historique. Permettre à l'histoire de se poursuivre est ce qui prime avant tout. Puisque le patch est un signifiant vide, il s'accommode très bien des modifications intergénérationnelles – n'en déplaise aux nostalgiques des guerres de territoires – dès l'instant qu'il est défendu. Aujourd'hui encore, en dépit des efforts pour améliorer leurs sorts, les membres refusent d'abandonner leur patch, tout en sachant pertinemment que leur affiliation constitue souvent une entrave à leur accès à l'emploi.

⁶ « Our aim is to keep the boys off the streets and out of trouble ». « Mob picks site for home », *The Dominion*, 17 janvier 1980, *National Archives*, Wellington. Voir aussi « Council checks gang sites », *The Dominion*, 27 novembre 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

⁷ Cf. « Black Power hangi », *The Evening Post*, 8 juin 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington, et « Black Power finds it pays to advertise gang intentions », *The Evening Post*, 22 octobre 1981, *National Archives*, Wellington.

Quant aux *gangstas*, leur profil actuel permet la mise au point de variations de degrés ou de combinatoires dans la typologie de Merton. Ils sont en effet être vus comme des « ultra-conformistes ». Cette archi-orthodoxie ne s'applique pas à la culture néo-zélandaise mais à l'idéal américain de réussite sociale. Les *gangstas* sont en effet convaincus de la valeur immuable d'objets (voitures, marques de vêtements) dont la possession permet d'accéder à un niveau supérieur de « l'existence ». Pour produire des bénéfices, les petits trafics de cannabis nécessitent, à leur échelle, un esprit d'entrepreneuriat confirmé. Le développement d'un marché, la constitution d'une clientèle, sa fidélisation, le maintien d'une certaine qualité et l'élimination de la concurrence sont autant d'étapes à respecter. Alors que le trafic de méthamphétamines des gangs « patchés » se fait, ou se faisait (il reste encore à le déterminer) dans le secret, les *gangstas* célèbrent, sans forcément toujours y participer, le narcotrafic pour lui-même, dans la pure tradition du *hustler* américain.

Bien que le terme *hustler* qualifie à l'origine les escrocs notoires capables de générer des profits dans n'importe quelle situation, le *hustla* (même processus de déformation que dans *gangsta* pour mieux se réapproprier le concept), désigne les proxénètes et surtout les dealers. La glorification de cette figure dans le rap ranime les craintes des années 1960 et 1970 quant à l'américanisation des jeunes Maori.⁸ Juan Tauri explique que la mainmise du *gangsta rap* n'est guère différente de celle des premières bandes de rockeurs de l'après-guerre : « Les adolescents créent [depuis la seconde guerre mondiale] leur propre communauté. Ils écoutent une musique différente ».⁹

⁸ Ce point a été traité en première partie avec les « cowboys maori » des années 1920 et 1930, p. 193. Dans les années 1990, Mike Moore, député à Christchurch North traduit très bien cette peur en écrivant : « Mon cauchemar – et il est récurrent – c'est que la Nouvelle-Zélande deviennent une province culturelle de Los Angeles [...] Nous, les Néo-Zélandais, sommes fiers de notre nation verte et pure »./ « *I have a recurring nightmare. It is that New Zealand becomes a cultural province of Los Angeles [...]* We New Zealanders are proud of our clean, green nation ». D'après Moore, l'intrusion des gangsters représente une menace si grave pour le pays que son identité nationale, comme son écosystème, semblent en danger. Moore, Mike, « Call for "hard cop, soft cop" strategy on gangs », *The Otago Daily Times*, 20 mai 1996, Gangs, 1995-1996, National Archives, Wellington.

⁹ « *Teenagers create communities for their own. They listen to different music* ». Entretien téléphonique du 1^{er} février 2011.

Outre la résurgence de la métaphore du corps étranger, l'élément commun entre les défenseurs du patch et du bandana¹⁰ reste avant tout leur rapport à la musique. Le criminologue américain John M. Hagedorn est loin de se tromper lorsqu'il avance : « Pour comprendre comment les membres de gang trouvent une logique à leur vie, *parlez-leur*, mais d'abord écoutez leur musique ». ¹¹ La musique semble effectivement jouer un rôle prépondérant au sein des gangs à travers les générations. La photographie ci-dessous, prise lors de la convention de *Mongrel Mob Notorious* le 11 décembre 2011, l'illustre clairement. On y distingue le cuir du rock n'roll, les dreadlocks du rastafarisme et du reggae, la crête iroquoise du punk-rock, et pour finir les casquettes et les sweat-shirts à capuche du rap.¹²



« Mongrel Mob Notorious Leadership Wananga », Rotorua, le 11 décembre 2011. Photographie prise par Harry Tam.

¹⁰ Nous rappelons que les gangs de rues américains (ce que les Néo-Zélandais appellent « *LA-style gangs* ») ne portent pas de patch, mais un bandana. C'est la couleur de ce dernier qui annonce l'affiliation du membre.

¹¹ « *To understand how gang members make meaning in their lives, talk to them - but first listen to their music* ». Hagedorn, John M., *A World of Gangs, Armed Young Men and Gangsta Culture*, Minneapolis. 2008 p.133.

¹² Même le patch du chapitre de Murupara (à droite) a intégré la culture hiphop, au point d'avoir échangé le casque nazi pour le bandana sous la casquette, mode vestimentaire attribuée aux gangsters de Los Angeles. Lors de cette réunion, les membres les plus âgés utilisaient des paroles de Bob Dylan pour agrémenter leur point de vue. Les *Mobsters* les plus jeunes quant à eux, furent curieux de me poser des questions sur les *Bloods* américains (gang qui porte la même couleur) lorsqu'ils apprirent que j'avais fait mon mémoire de Master 2 sur la prolifération des gangs aux États-Unis.

Le gang a toujours été indissociable de la culture musicale. Même en 1979, période des grandes rivalités où les gangs ne semblaient vraiment pas disposés à faire des compromis quant à leurs emblèmes, une délégation de *Blacks* qui s'était rendue au concert de Bob Marley avait docilement accepté de baisser sa bannière lorsque l'artiste regarda le gang en affirmant : « Nous ne sommes qu'un ! » (« *We are one !* »).¹³ *Black Power*, et surtout Denis O'Reilly, sont d'ailleurs considérés comme l'un des acteurs clés dans l'introduction du rastafarisme en Nouvelle-Zélande, à tel point que Ziggy Marley, fils de Bob, est venu lui rendre visite.¹⁴



O'Reilly, Denis, *Reggae's doing Fine*, avril 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis31.html> >.

Il est trop tôt pour savoir si les rap gangs auront un tel impact à l'heure où les « cliques » sont nettement moins bien organisées. John Goddard les oppose aux gangs « patchés » et leur structure pyramidale. Les nouveaux gangs en sont encore au statut de « cercles concentriques » où un membre peut faire partie d'un groupe un soir, et en intégrer un autre le lendemain. D'autres gangs apparaissent et disparaissent, comme par exemple les *Strathmore 44*, composés d'adolescents et de jeunes adultes qui firent brièvement parler d'eux en imitant la culture des quartiers défavorisés de Los Angeles avant de disparaître aussi vite. Les membres « mûrissent » (*mature out* ou *wise up* sont les

¹³ Desmond Pip, *op.cit.*, 2009, p.271.

¹⁴ Cf. Pennington, Phil, « Best of both worlds », *The Dominion Post*, 19 février 2003.

termes employés dans ce cas) ou intègrent les gangs les plus en vogue. Seuls les *Crips* et *Bloods* imposent des allégeances plus fortes, peut-être parce que *The Blacks* et *The Mob* les ont immédiatement pris sous leurs ailes, comme si les couleurs le demandaient.¹⁵ Les *Bloods* s'identifient au rouge, et les *Crips* au bleu.

Alors que les *Hells Angels* d'Auckland étaient directement affiliés au chapitre fondateur de San Bernadino (Californie), les *Crips* et les *Bloods* de Nouvelle-Zélande apparurent dans plusieurs grandes villes du pays en même temps et n'étaient que des imitations sans aucune filiation officielle. Toujours est-il que Kurupt, rappeur américain emblématique des *Crips*, s'est rendu au pad de *Black Power Sindi Chapter* à Auckland pour faire la fête avec les leaders nationaux du gang. Dans les années 1990, ces derniers recrutèrent activement parmi les *Crips*. *Black Power* avait même créé sa faction junior qui n'existe qu'à Wellington : *The Darksyders*, curieuse synthèse entre la culture des *Crips* et des *Blacks* (visibles sur la photographie ci-dessous). Malgré leur nom différent et leurs tenues vestimentaires dissemblables, les *Darksyders* conservent néanmoins leur statut de *hangaround*. Ils peuvent donc porter le T-shirt des *Blacks* et faire les signes du gang mais les patches et les tatouages restent interdits.



« Black Power Wellington – Darksida'z », < <http://www.bebo.com/c/photos/view?MemberId=4302933779&PhotoNbr=1&PhotoAlbumId=4803355705#photoId=4814053237> >.

¹⁵ Voir Cleave, Louisa, « US rapper shown on video at gang party », *The New Zealand Herald*, 19 février 2005.

Cette photographie, au même titre que de nombreux clichés empruntés pour cette thèse, provient du réseau social *bebo*. Internet procure d'autres opportunités aux membres de gang pour afficher leur supplément de différence. Non seulement les clichés en ligne donnent au membre le moyen technique de l'afficher et de se scruter narcissiquement, mais les réseaux sociaux permettent aux *gangstas* de s'inscrire dans la texture socio-symbolique en aménageant leur propre espace et en se situant dans l'histoire des gangs. Il n'est en effet pas anodin que pour chaque page créée sur les réseaux sociaux, les jeunes membres de gang mêlent automatiquement photographies de leur « clique » et images du passé des *Mongies*, *Blacks* ou autre. Harry Tam l'a compris : « Les gamins veulent vivre notre histoire et nous imiter et ils ne connaissent pas les conséquences ». ¹⁶ Quel est le rôle tenu par les membres fondateurs avisés (*Original Gangsters* ou *OGs*) vis-à-vis d'une nouvelle vague (*Baby Gangsters* ou *BGs*) imprudente ? Malgré leur identification aux rues de Los Angeles, les *gangstas* de Nouvelle-Zélande, semblent effectivement rester tributaires des gangs « seniors ». L'expérience seule explique-t-elle cette autorité ?

3.1.2. La mise en place d'un schéma narratif

Interrogé par *Time Magazine* pour un article de 2007 intitulé « Problème tribal » (« *Tribal Trouble* »), Greg Newbold présente en quelques mots le quotidien des membres de gang maori :

Voilà ce qui les fait vibrer. Voilà ce qui les amuse. Voilà ce qui les fait vivre. Ils vivent pour le patch, pour leur gang et pour leur quartier. Ils mènent des vies sans valeur, sans sens et sans avenir. ¹⁷

¹⁶ « *The kids want to live our history and mimic us and they don't know the consequences* ». Entretien du 3 novembre 2011.

¹⁷ « *This is their excitement. This is their entertainment. This is what they live for. They live for their patch, for their gang and for their neighborhood. They are living worthless, meaningless lives without a proper future* ». Callinan, Rory, « *Tribal Trouble* », *Time Magazine*, 5 juillet 2007.

Ce que Newbold manque de voir dans sa condamnation sans appel de l'existence d'individus « épinglés » au patch, au gang et au quartier est que ce cramponnement ne s'écarte pas de la réalité – que seuls les non-membres plus clairvoyants connaîtraient – mais qu'il la structure. Si les outils élaborés par Jacques Lacan ont été utilisés jusqu'à présent, il n'est bien entendu pas nécessaire d'être lacanien pour appréhender le lien entre gang et (ré)agencement des coordonnées de l'expérience du monde d'un sujet. Par exemple, John M. Hagedorn, qui ne s'intéressait qu'aux gangs américains de la *Rustbelt*, a élargi son champ d'investigation sur un plan international. Il reconnaît un dénominateur commun à leur institutionnalisation :

L'institutionnalisation des gangs n'impliquait pas forcément la construction de syndicats du crime hiérarchiques. L'institutionnalisation voulait plutôt dire que les gangs assuraient à leurs membres une « construction élémentaire de la réalité, si bien que l'organisation d'une activité particulière semble évidente, naturelle et adaptée ». [...]

En d'autres termes, leurs symboles, couleurs, traditions et rivaux s'imposèrent comme une composante « normale » de la vie du quartier, bien que de nombreux riverains désapprouvent les activités des gangs. Une culture de gang ordonne le monde, et ses membres agissent d'une manière qui leur semble être « évidente, naturelle et adaptée ». ¹⁸

Refuser de céder à la tentation du jugement de valeur est la condition requise pour dialectiser la tension entre ce qui passe pour une absurdité sans nom (le fait que des violences puissent éclater pour un emblème cousu au dos d'une veste) et le bon sens des citoyens non affiliés à un gang. Si aberrante soit-elle vue de l'extérieur, la « fiction symbolique » – expression que nous allons expliciter par la suite – des gangs offre une matrice capable de filtrer, trier, sélectionner, juger, critiquer et interpréter des informations,

¹⁸ « *The institutionalization of gangs did not automatically mean the construction of hierarchical crime syndicates. Rather, institutionalization meant that the gang provided its members with "basic construction of reality so that the way a particular activity is organized seems obvious, natural, and appropriate" [...]* In other words, as persisted over decades, their symbols, colors, traditions, and rivals all became expected and "normal" part of the life of the neighborhood, although many residents condemn gang activities. A gang culture orders the world, and its members act in ways that seem "obvious, natural and appropriate" ». Hagedorn, John M., « Gangs, Institutions; Race and Space: the Chicago School Revisited » in Hagedorn, John M. (éd.), *op.cit.*, 2007, p.23. Pour la partie entre guillemets : Jenness, Valerie, & Ryken, Grattet, *Making Hate a Crime : From Social Movement to Law Enforcement*, New York, 2001.

ou pour le dire dans des termes chers à Derrida, la condition d'impossibilité du sens est avant tout sa condition de possibilité fondamentale.

La corrélation de l'institutionnalisation et du sens frappera sans doute aussi les lecteurs de Lévi-Strauss :

Par ce que Lévi-Strauss nomme ingénument l'« institution zéro », une sorte de contrepartie institutionnelle au fameux *mana*, le signifiant vide sans signification déterminée si ce n'est la signification de la présence de la signification en tant qu'elle s'oppose à son absence : une institution spécifique qui n'a aucune fonction positive et déterminée – sa seule fonction, purement négative, étant de signaler la présence et l'actualité de l'institution sociale en tant que telle, par opposition à son absence, au chaos pré-social. C'est la référence à une telle institution zéro qui permet à tous les membres de la tribu de se percevoir en tant que tels, de ressentir leur appartenance à la même tribu.¹⁹

En d'autres termes, l'institution zéro s'oppose à l'anomie, ou l'absence de norme et de lien social tel qu'Émile Durkheim l'a définie. Les criminologues américains reprennent indirectement Lévi-Strauss et utilisent généreusement le concept de Durkheim en concevant le gang comme une réponse à une situation d'anomie. Ce thème constitue un outil de premier choix dans de nombreux ouvrages sur les gangs.²⁰ Seul Hagedorn insiste sur la production de sens en tant qu'instauration de l'ordre dans le désordre, sans pour autant préciser qu'il s'agit d'un signifiant vide qui n'existe que par sa présence effective, d'où la difficulté de se mettre à la place du membre pour rendre sa position intelligible.

Il est alors compréhensible que pour Newbold – qui emploie pourtant également les outils conceptuels de Durkheim – ou quelconque observateur externe, la croyance manifestement irrationnelle en l'autorité incontestable d'un bout de tissu et la conviction paranoïaque qu'un territoire (qui n'est que la propriété imaginaire du gang et qui ne représente parfois guère plus qu'un pâté de maisons) est constamment menacé par

¹⁹ Žižek, Slavoj, *La Subjectivité à Venir, Essais Critiques*, Paris, 2006, p.112. Notre lecture élargit la notion de tribu à celle de communauté.

²⁰ Nous pensons à des auteurs aussi variés que John M. Hagedorn dans *People and Folks* (Chicago, 1988), George W. Knox dans *An introduction to Gangs* (Berrien Springs, 1991), ou Robert J. Bursirk et Harold G. Grasmick dans *Neighborhoods and Crime* (Boston, 1993) et Hagedorn dans *People and Folks* (Chicago, 1988)

l'envahisseur, dépasse l'entendement. Il faut encore effectuer ce pas supplémentaire pour voir dans ce vide sémantique le cadre même dans lequel la réalité va s'articuler logiquement aux yeux du membre. Qui sont d'ailleurs les *Father Dogs*, si ce n'est moins le portrait authentique des membres fondateurs que la personnification d'une structure idéelle « pré-codant »²¹ cette réalité ? La question, reste alors de savoir comment un gang comme *The Mob* et son « éthique du mal diabolique » peut se reconnaître dans sa quête actuelle de respectabilité sans trahir les « Pères Chiens ».

En reconnaissant le patch comme cadre et la culture du gang comme fiction symbolique, mais aussi en abordant l'écriture de l'histoire dans sa dimension rétroactive, sans oublier la notion de réinvention présentée très succinctement par le réalisateur de *Once Were Warriors*, nous avons déjà répondu de manière fragmentée. Tous les éléments de réponse sont disponibles ; il reste à les réunir, mais pas avant d'avoir effectué un bref détour par la littérature qui surprendra très certainement au premier abord.

Dans son ouvrage *The Ideologies of Theory* (Minneapolis, 1988), le critique littéraire et politologue Frederic Jameson propose une lecture originale du personnage de Don Quichotte qui :

...n'est vraiment pas un personnage, mais plutôt un dispositif d'organisation qui permet à Cervantès d'écrire son livre en faisant office de point de suture d'un bon nombre d'anecdotes sous une forme unique.²²

Le but n'est pas de comparer les affrontements entre gangs rivaux aux assauts lancés contre des moulins à vent, quoique l'idée ne soit peut-être pas aussi saugrenue qu'elle le semble ; il s'agit plutôt de voir sous quelles conditions le gang peut fonctionner comme un dispositif narratif analogue. Bien qu'il existe des lois et une discipline rigide (soit les dispositions à prendre pour que le texte soit lisible), les moindres faits et gestes d'un in-

²¹ L'idée d'information « pré-codée » est empruntée à l'historien et épistémologue russe, Nikolay Kopozov, dans Kopozov, Nikolay, *op.cit.*, 2009, pp.59-60.

²² « ...is not really a character at all, but rather an organizational device that permits Cervantes to write his book, serving as a thread that holds a number of different types of anecdotes together in a single form ». Jameson, Frederick, *The Ideologies of Theory*, Minneapolis, 1988, p.7.

dividu isolé sont contenus sous la forme « gang », si bien qu'il n'est plus vraiment question d'amitié ordinaire, de rixes banales, de petits vols et de trafics de délinquants, ou de mode vestimentaire comme une autre mais d'une histoire commune renfermée dans un espace bien délimité. C'est ce que Žižek entend par le terme « clôture narrative » :

...la « clôture narrative » est l'autre nom de la *subjectivisation* au moyen de laquelle le sujet confère rétroactivement un sens à une série de contingences et assume son destin symbolique : reconnaît sa place dans la texture de la narration symbolique.²³

Si les membres sont obsédés par l'histoire de leur gang au point de compter les années qui passent depuis la fondation de leur chapitre, ils savent parfaitement que l'histoire ne fait pas simplement partie d'un passé, qu'ils chérissent, mais qu'elle s'écrit encore au moment présent pour mieux préparer le futur. Cette affiche du quarantième



O'Reilly Denis, « Honour the Past, Enjoy the Present, Prepare for the Future », Novembre 2010, <<http://www.nzedge.com/features/ar-denis42.html>>.

²³ Žižek, Slavoj, « Dans ses yeux insolents, je vois ma perte écrite », *op.cit.*, 2010, p.299.

anniversaire de *Black Power* « Honorer le passé / Profiter du présent / Aspirations pour le futur » en témoigne explicitement.²⁴

Les gangs ont une conception finaliste de leur histoire. Il suffit d'assister à une de leurs conventions pour le comprendre. Lors de la convention de *Mongrel Mob Notorious* du 11 décembre 2011, il fut essentiellement question de « vision », mot qui est revenu une vingtaine de fois, de « lumière au bout du tunnel », et de « rester sur les rails ».²⁵ Une chanson du gang nommée « *Members of the Mongrel Mob* » l'atteste également. Prenons trois de ses vers dans leur ordre chronologique : « *Mighty Mongrel Mob*, c'est l'histoire », « Le *Mongrélisme* est mon destin », et « « *Mighty Mongrel Mob*, nous sommes la clé ».²⁶ Il est important de préciser que dans le premier vers, le terme anglais n'est pas *history*, mais *story*, terme qui désigne à la fois les expériences vécues et l'histoire au sens de fiction, comme si l'auteur de cette chanson reconnaissait ouvertement l'existence du cadre fictionnel codant son expérience.

Bien qu'indiquant nettement l'idée de projection dans le futur, il est tout aussi curieux que le parolier considère le *Mongrélisme* comme sa destinée, puisqu'à ses yeux, il l'a déjà atteint en intégrant *The Mob*. Tout devient plus clair en apprenant que les *Mobsters* se considèrent comme la clé. L'image indique bien sûr qu'ils ne détiennent pas seulement ce secret impénétrable que seuls les initiés partagent et gardent, mais qu'ils sont eux-mêmes le mystère, ce que nous savons déjà. Ce vers nous révèle aussi que les membres peuvent verrouiller des portes et en ouvrir d'autres au sein de la même structure tout en lui permettant de rester identifiable.

Lorsque la « vision » change, de nouveaux chapitres se créent. Par exemple, lorsqu'en 1993 Wayne Te Moananui – qui voulait que *Black Power Wellington* « patche » des adolescents des rues et poursuive le combat contre *The Mongrel Mob* – ne reçut pas l'accord unanime de ses pairs, il décida de fonder sa propre faction, *The Movement*, ce qui démontre qu'il bénéficia en revanche du soutien de son gang pour écrire un autre

²⁴ La célébration s'est déroulée à Wellington. O'Reilly profite de cet article pour traiter les versions de l'histoire du gang déterminant la naissance du gang à Whakatane de « mythe » et de « connerie ».

²⁵ « *The vision* », « *the light at the end of the tunnel* », « *staying on tracks* ». Convention nationale de *Mongrel Mob Notorious* à Rotorua le 11 décembre 2011.

²⁶ « *Mighty Mongrel Mob, that's the story* », « *Mongrelism is my destiny* », « *Mighty Mongrel Mob, we are the key* ». « *Members of the Mongrel Mob* », <http://www.youtube.com/watch?v=w34TNvtf_sY>. Les paroles de cette chanson se retrouvent, dans leur intégralité, en annexe II p. 410.

chapitre des *Blacks*. Même si *The Movement* ne parvint pas à raviver le conflit dans les proportions souhaitées, rétablir le prestige d'antan était l'intention de Te Moananui. Comme le souligne l'historiographe François Hartog en reprenant Nietzsche et son concept d'« histoire monumentale » : « Si la grandeur passée a été possible au moins une fois, elle sera encore possible à l'avenir ».²⁷ C'est cette même nostalgie qui empêche encore aujourd'hui de nombreux membres de gangs de tourner la page. Tout comme le public, les nostalgiques ne comprennent pas pourquoi ils se sont « évertués » à combattre l'ennemi (question d'ordre éthique selon le membre de gang) et à bâtir la réputation qu'ils ont pour mieux endosser le rôle du repent.

Les réformateurs sont bien placés pour discuter des précautions à prendre pour convaincre les membres les plus endurcis. Par exemple, face à eux, Harry Tam ne prononce jamais le mot « changement ». Il passe toujours par une périphrase et parle de « meilleure manière de faire les choses » (« *a better way to do things* »), de manière à ce que ses confrères ne considèrent pas les réformes comme la trahison de l'œuvre des « Pères Chiens ». Bien au contraire, il faut faire comprendre au noyau dur du gang que si l'amélioration du quotidien des *Mobsters* est possible, c'est parce que ces derniers se considèrent comme le résultat des générations précédentes. Ces membres établissent dès lors un lien direct entre leur situation présente et le passé du gang. Ils bouleversent ainsi l'histoire du gang en considérant que les membres fondateurs pensaient déjà à leurs successeurs (alors que les premiers gangsters étaient loin d'être aussi prévoyants). Se dévoile ainsi le deuxième aspect de « l'histoire monumentale » selon François Hartog :

Court-circuitant le temps, elle fait littéralement venir le « passé » dans le présent, l'introduit dans la place, sinon à la place du présent. Ils y gagnent de pouvoir « se reconnaître » [...] et de trouver des mots pour dire l'inédit de leur propre action ou, du moins, le croire. Elle est aussi un quiproquo, au sens ordinaire de malentendu, puisque ça ne colle ni pour le passé ni pour le présent (les analogies « font tort » à l'un et à l'autre), mais un malentendu producteur d'effets : une vision du monde des Anciens (que l'on peut partager ou qu'il faut, au contraire, combattre pour récuser) et une manière d'appréhender, donc de dire et de faire le présent.²⁸

²⁷ Hartog, François, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, 2005, p.62.

²⁸ *Ibid.*, pp.62-63.

Même lorsque de nouvelles factions voient le jour, ce n'est jamais sur la décision unilatérale d'un membre peu satisfait du cours des événements. Il y a toujours un passé coexistant au présent : il faut soit réhabiliter le passé, authentique moment du *Blackpowerism* et *Mongrelism*, soit aller de l'avant en connaissance de cause. Que faut-il entendre ici ? Les membres fondateurs ont connu par le passé la prison, la drogue, la violence et parfois une mort brutale pour éviter aux *rangatahi* de commettre les mêmes erreurs, interprétation qui, bien que gagnant du terrain, ne fait pas l'unanimité chez les *Mobsters*. Malgré le statut d'Harry Tam au sein du gang, il reconnaît l'existence de résistances (n'étant pas président, il ne peut pas imposer ses décisions et se contente de conseiller ses pairs) plutôt vives : « T'essaies de nous faire ressembler aux *Blacks* ! ».²⁹ Sans prendre parti, il est aisément possible de répondre que puisque les *Mobsters* sont leur propre clé, ou mieux encore leur propre monument vivant, il leur est tout à fait possible d'adopter un nouveau point de vue tout en évitant de trahir les *Father Dogs*. Ce n'est pas que les réformateurs comme Tam « s'arrangent » avec le passé, au contraire ils relativisent le présent en lisant la situation actuelle comme le produit des échecs antérieurs. Face à des législations de plus en plus dures (comme nous allons le voir) et des risques bien plus importants,³⁰ la pérennité du gang est menacée. Il convient donc d'insuffler au gang une direction qui n'est pas tant présentée comme une nouveauté qu'une conclusion à accepter. Il faut se rendre à l'évidence pour préserver le monopole sur l'écriture de son propre texte. Il a en effet toujours été question de narration. L'illusion pour l'affilié consiste alors de croire que les membres fondateurs et les leaders lui indiquent le *sens* de la marche – à comprendre comme direction et signification – alors qu'il ne fait qu'écrire sa propre histoire et celle du gang en y croyant « vraiment ».

Il n'est pas peut-être pas si étonnant qu'en 1987, le président de *Black Power* ait occupé un rôle de premier plan lors du lancement du tout premier tabloïd maori (en termes de contenu), *Te Iwi o Aotearoa*, pour « essayer de faire entendre notre voix là-bas dans le monde », comme l'explique Wharewaka.³¹ Le journal ne vantait pourtant pas les

²⁹ « *You're trying to make us look like the Blacks* ! ». Interview avec Harry Tam du 3 novembre 2011.

³⁰ Tam s'amuse en avançant que l'épreuve finale du « ring » n'est plus en phase avec les temps qui courent : « On ferait mieux d'organiser une partie de paintball » / « *We'd better give them paintball guns instead* ».

³¹ « *Trying to get our voice out there in the world* ». Hume, Tim, *op.cit.*, 11 avril 2010. Le tabloïd *Te Iwi o Aotearoa* ne s'adressait pas seulement aux Maori mais affichait sa solidarité avec les populations indigènes du monde en faisant part de problèmes communs tels que le racisme et l'exclusion.

exploits du gang. Il abordait les problèmes touchant Maori et autres populations indigènes du monde à l'heure postcoloniale, ce qui semble indiquer, comme les revendications du gang auprès du Tribunal de Waitangi de 2008 le feront peut-être mieux, que chez les *Blacks*, ce qui joue le rôle de cadre narratif relève plus de leur position d'énonciation en tant que Maori qu'en tant que membre de gang. Il reste maintenant à explorer ce qui n'est pour l'instant qu'une simple conjecture.

Nous avons abordé, en première partie, le rapport entre gangs et maoritude à partir de la notion d'après coup. La question du gang comme réinvention consciente de la maoritude n'a jusqu'alors été que survolée. Faut-il voir dans cet aspect la spécificité immanente aux gangs maori ?

3.1.3. Une affaire maori ?

Te rongo toa
Je suis un guerrier
O oku tipuna
Qui écoute les enseignements de mes ancêtres
Ka hinga au, aue
Si je dois périr lors d'une bataille
Ka mate au,
Si je dois périr
Ka takoto toa
Même si je suis encerclé
Tena i karawhuia,
De camarades tombés,
Kia piki,
Un autre occupera ma place
He hau toa
Un vent guerrier souffle
*Aue hi! Aue hi!*³²

³² Ce dernier vers n'a pas été traduit car il s'agit d'une interjection que le « oh » français n'aurait pas su rendre compte. Par manque de connaissance de la langue maori, ce *haka* n'a pas pu être traduit directement. Il a fallu passer par la traduction anglaise proposée par O'Reilly « *I am a warrior / Who listens to the teachings of my ancestors / If I should fall in battle / If I should die / Even if I am surrounded / By fallen com-*



«Wellington Black Power at club haka practice » dans O'Reilly, Denis « Breathe Through the Nose », octobre 2009, <<http://www.nzedge.com/features/ar-denis35.html>>.

Ce *haka* s'appelle « *Rongo toa* ». Il existe deux traductions possibles : soit « la paix du guerrier », soit le « guerrier de la paix ». Dans le premier cas, c'est en renouant avec le bellicisme maori que les Blacks trouvent la paix. Dans le second, le combat doit être mené pour arriver à l'état de paix. Ce *haka* au titre ambivalent, et quelques *haka* ancestraux sont entonnés et travaillés lors des réunions de *Black Power* (cf. photographie ci-dessus). *Rongo toa* a été créé de toutes pièces, comme de nombreux *haka* non traditionnels – dont le nouveau *haka* des All Blacks, *Kapa O Pango*, qui vient en quelque sorte concurrencer le *haka* historique et tribal *Ka Mate*. Le *haka* (et autres trésors du patrimoine immatériel) est en constante évolution, à l'affût des faits de société très actuels, comme avec le phénomène des *Flash Mob Haka* où des Néo-Zélandais se regroupent (très souvent via les réseaux sociaux) sur l'espace public et exécutent un *haka*. Les passants peuvent spontanément participer à la manifestation et se joindre aux « acteurs » s'ils le souhaitent. Le *haka* est ainsi capable d'ingérer dans sa trame normée (quoiqu'elle aussi en mutation possible, avec l'apparition de nouvelles postures et de nouveaux instruments de musique, *etc.*) ces mêmes changements socioculturels. Les *haka* non-traditionnels peuvent aussi être positionnés en tant que défenseur de causes.

rades / Another will stand in my place / A warrior wind blows / Aue hi! Aue hi! » dans O'Reilly, Denis, « Joe Walsh – The Sinners' Tour », octobre 2004, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis02.html>>.

Pour *Black Power*, le souci constant de la pérennité du gang est fidèlement retranscrit dans les paroles par cette idée de ressources humaines inépuisables. Plus important encore, en s'affirmant comme l'effet des préceptes ancestraux, les *Blacks* trouvent un point d'ancrage dans l'histoire maori. Il est très surprenant que Denis O'Reilly ait divulgué les paroles de *Rongo toa* sur son blog. Les gangs ont pour principe de ne pas partager leurs rites, privilège des initiés. Pour cette raison, il est difficile d'en savoir plus sur ce *haka*.

Contrairement aux *Mobsters*, le gang n'a pas de « Pères *Blacks* aux cieux ». Ce sont leurs aïeux maori qui occupent cette fonction de guide bienveillant, comme s'ils avaient fait partie du gang avant l'heure. On pensera ici à la notion de court-circuit temporel développée par François Hartog dans sa critique de l'« histoire monumentale ». Wharewaka en offre une illustration saisissante lorsqu'il présente Hongi Hika comme un gangster.³³ La recherche d'antécédents historiques est toujours effectuée lorsqu'un *Black* cherche à rendre compte de la situation actuelle. Prenons l'exemple de ce représentant du gang interviewé (qui a insisté pour que l'anonymat soit conservé) en février 2010 :

Les tribus de Waikato et Ngati Toa ne se sont jamais entendues. Elles se sont entretenues et nous [*Black Power* et *The Mongrel Mob*], on s'assoit à la même table après 40 ans, alors laissez-nous une chance.³⁴

Outre la réception des *Mobsters* qui ont longtemps considéré que les *Blacks* exerçaient une sorte de monopole sur la culture maori – logique de différenciation oblige – cette insertion dans l'histoire maori a connu deux lectures qui, bien que radicalement opposées, fonctionnent chacune dans leur ordre. Les plus enthousiastes ne doutent pas du potentiel de ce rapprochement culturel, à commencer par Denis O'Reilly qui voit en « l'acculturation des gangs en tant que Maori » « l'antidote ».³⁵ Les gangs bénéficient sur

³³ Cf. pp.142-143 de cette thèse.

³⁴ « *Waikato Tribes and Ngati Toa never got along. They killed each other and after 40 years we're sitting at the same table so give us a chance* ». Entretien avec un membre de *Black Power* en février 2010.

³⁵ « *The antidote is acculturation as Maori* ». O'Reilly, Denis, *op.cit.*, février 2009. O'Reilly reprend ici le concept de *Maori Mate*, ou maladie maori, sorte d'affection de l'âme qui se déclare dès qu'un Maori est coupé du réseau naturel (environnemental), social, familial et culturel censé le définir.

ce plan de l'appui déterminé du Parti Maori, notamment de ses deux leaders, Pita Sharples et Tariana Turia.³⁶



Tremain, Garrick, « *It's great to have you boys in the waka...but if we're going to make any headway...* », *Otago Daily Times*, 19 juillet 2004, Alexander Turnbull Library.

La caricature ci-dessus montre que ce soutien est aussi décrié que la bonne volonté des gangs est remise en question. Sharples, Turia et trois membres de gangs différents occupent un canoë traditionnel, appelé *waka*. Dans la symbolique maori, le *waka* occupe une place de choix. Il signifie à la fois pirogue et, pour les tribus initiales, les origines du peuplement d'Aorearoa. Il représente la source et le destin commun d'un peuple, mais aussi les efforts partagés. En croisant les bras, les gangsters montrent clairement leur refus d'apporter la moindre contribution. Ils sont simplement embarqués et fixent, amorphes, les deux représentants du Parti Maori qui ne peuvent que ramer dans le vide : « C'est super de vous avoir dans le waka... mais si on veut avancer... » leur lance

³⁶ Nous rendrons mieux compte de ce soutien en 3.3.2.

Sharples. Il est à vrai dire difficile de préciser si les membres retiennent le canoë par leur immobilisme ou s'ils sont en train de le couler.

Alors que les gangs sont parfois combattus sur le terrain de l'humour avec les caricatures, des propos bien plus acerbes sont prononcés, à l'heure où la tendance à l'exclusion des membres de gang en tant que Maori refait surface. Ainsi en 2009 Shane Geoffrey Jones, député travailliste de Te Tai Tokerau (à la pointe nord de l'Île du Nord), n'a pas manqué de virulence en s'attaquant aux représentants du parti maori qui n'ont, quant à eux, jamais douté de la *Maoritude* des membres de gang :

Ils ne font pas partie de notre peuple. En fait, ce ne sont même pas des gens... Ils constituent, sans l'ombre d'un doute, les esclaves dont on se serait débarrassés avant l'arrivée du christianisme.³⁷

L'image est percutante et loin d'être anodine. Dans *Once Were Warriors*, Jake The Muss est comme « jeté » dans un monde qui n'a aucun sens pour lui. Vivant dans un état perpétuel de confusion, Jake – descendant d'une longue lignée d'esclaves maori – rejette avec violence sa *maoritanga* (après tout, ce sont les Maori qui lui ont refusé l'accès à sa maoritude en asservissant ses ancêtres). Son épouse Beth rattachera sa généalogie à son statut actuel pour expliquer qu'il n'a pu fuir son statut ancestral et lui lancera des mots marquants : « Tu es toujours un esclave Jake... de tes poings... de la boisson... Et tu es ton propre esclave ».³⁸ Jones établit le même parallèle, mais la référence à la société maori précoloniale est peut-être encore plus percutante. Au sommet de l'ordre social se trouvaient les *rangatira*, avec lesquels nous sommes désormais familiers. Venaient après les *tutua* qui avaient un statut de roturier. Les corvées étaient effectuées par les *mokai*, ou esclaves, qui devaient obéissance à leur(s) maître(s). C'est à l'issue de guerres tri-

³⁷ « *They're not our people. In fact, they're not even people... They are the slaves that would have been dispatched before Christianity without a sliver of doubt* ». « Gang bills spark debate », *The New Zealand Herald*, 29 octobre 2009, < http://www.nzherald.co.nz/nz/news/article.cfm?c_id=1&objectid=10606034 >. Le terme dispatch est problématique: il peut être traduit par « expulser, expédier, renvoyer, régler (le compte de), abattre ».

³⁸ « *You're still a slave Jake...to your fists...to the drink... to yourself* ». Tamahori Lee, *Once Were Warriors*, 1994.

bales que le parti défait devenait esclave, ou était tout simplement exécuté. Là réside l'ambiguïté des propos de Jones car en anglais *dispatch* peut également vouloir dire tuer.

Qu'il l'entende au sens d'exclusion ou de mise à mort, Jones inscrit les gangs au niveau zéro de la vie sociale. Pourquoi tenir un discours si violent de la part d'un député travailliste ? Il s'avère qu'en excluant les gangs de l'édifice socioculturel maori, Jones coupe tout rapport entre gang et maoritude pour que le prestige culturel maori soit lavé des outrages dont les gangs furent responsables. L'ironie est cependant que Shane Jones réunit deux moments de l'histoire différents pour présenter les gangs. Il se place ainsi dans la même perspective du « court-circuit » temporel que les gangs qu'il attaque.

Sans aller jusqu'à traiter les membres de gang d'esclaves,³⁹ les observateurs sceptiques avancent également que les pratiques culturelles maori servent d'écran aux gangs qui ne font que légitimer la violence et le crime sous couvert de tradition.⁴⁰ Tandis qu'après la « Renaissance maori », les gangs étaient considérés comme le produit d'un brusque retour d'une Maoritude que des années d'assimilation avaient étouffée, la participation active des gangs dans la distribution de méthamphétamines dès la fin des années 1980 a souligné l'aspect économique en occultant en partie l'approche ethnoculturelle. Les fervents défenseurs du retour au *marae* ont alors rétorqué que le narcotrafic était le symptôme de la marginalisation socio-économique des Maori et de leur aliénation culturelle.

On retombe ainsi de nouveau sur la question d'une essence donnée naturellement, ou *a priori*, essence à laquelle le Maori doit correspondre culturellement pour être « complet ». L'analyste discursive Margaret Wetherell et Jonathan Potter, fondateur de la psychologie discursive, l'avaient constaté dans un ouvrage coécrit de 1992 intitulé *Mapping*

³⁹ Cela dit, certains membres de gang se considèrent ouvertement comme des *mokai*, en référence à l'appellation du poète James K. Baxter qui méritera une section entière.

⁴⁰ En 2009, le député *National* de Napier (Hawkes Bay) Chris Tremain avait prononcé un discours plus que musclé contre les gangs au parlement en dénonçant le stratagème de « gangsters se cachant derrière la *tikanga* » avant d'ajouter qu'il « appartenait aux communautés Maori de s'interposer et de rayer ces gens de la carte » / « *Gangsters were hiding behind tikanga Chris says, and Maori communities need face up to their responsibilities and expunge these people* ». O'Reilly, Denis, « Reggae's Doing Fine », février 2009, <<http://www.nzedge.com/features/ar-denis31.html>>. On peut également citer l'exemple de l'inspecteur Paul Berry qui rejette tout lien entre gangs et *Maoritanga* : « C'est des conneries. Désolé d'être cynique sur ce coup. C'est qu'une question de gros sous » « *This is bullshit. Sorry if I'm cynical here. It's about money* ». Interview avec Paul Berry le 1^{er} décembre 2011.

the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation : « Les Maoris, et plus particulièrement les jeunes Maoris, étaient vus selon cette construction comme séparés de la culture qu'il fallait redécouvrir pour « redevenir entier » ». ⁴¹ Les partisans de la thérapie culturelle mettent effectivement en avant cette idée de plénitude où il n'est pas question de nouer avec la *tikanga* et la *kaupapa* (philosophie ou idéologie) mais d'y renouer comme si ce lien était toujours-déjà présent et que le Maori, et aussi les immigrés insulaires, l'avaient perdu. Wayne Poutoa Fa'amatuainu – d'origine samoane – que nous avons déjà présenté plus tôt comme un ancien membre des *King Cobras* d'Auckland et de *Mongrel Mob Porirua* à la tête d'un programme pour détourner les jeunes des gangs, s'explique sur ses intentions :

Pour nous, il faut avant tout relier les gens à leur culture que les modes de vie américains, le rap et toutes ces bêtises remplacent en ce moment-même. On rétablit ce lien et on dit aux gens : « Tu es une extension de tes ancêtres et donc tu as un héritage à remplir » ; quand on les amène au marae avec une casquette indigène, ils sont capables de comprendre « Qui suis-je ? Où est ma place ? » Et là ils deviennent complets. ⁴²

Cette conception de la culture comme guide assignant la place d'un sujet dans la toile socio-symbolique peut être lue d'un point de vue lacanien. Elle coïncide en effet avec la question de l'hystérique, qui n'a ici rien de pathologique. L'hystérique demande simplement ce que veut l'Autre, persuadé qu'un ordre transcendant régit ses désirs et impulse la direction à suivre d'une manière analogue au membre de gang qui a besoin du *rangatira*, des *Pères Chiens*, des ancêtres et des règles dans le même but. Ce que veulent les avocats de la « maorisation » des gangs est justement le remplacement de la *tikanga* des gangs comme dispositif d'organisation de leur expérience du monde par le *tikanga*

⁴¹ « ...Maori people, particularly young Maoris, were seen in this construction as estranged from culture, which they needed to rediscover to become "whole again" ». Wetherell, Margaret & Potter, Jonathan, *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation*, Hertfordshire (Grande-Bretagne), 1992, p.91.

⁴² « For us it's also largely about connecting people to their culture, which is currently replaced by the American lifestyles and rap music and all that kind of rubbish. We connect our people back and say, 'You're an extension of your ancestors and therefore you have a legacy to fulfil' – when we bring you to the marae under an indigenous umbrella, you're able to understand 'Who am I? Where do I fit?' and therefore you become complete ». Ministry of Social Development, mars 2008, *op.cit.*, pp.7-9.

des Maori. Pour utiliser un concept maori, il s'agit de changer de *turangawaewae*.⁴³ Vu sous cet angle, le retour au *marae*, en tant qu'outil de remodelage, ne relève donc pas de la magie d'un film de Disney, pour paraphraser Tamahori, mais peut fonctionner sous certaines conditions. L'ancien *Mobster* Bruno Tuhoe Isaac avoue avoir essayé mais ne semble pas les avoir remplies. Dans son autobiographie, il confie s'être fait tatouer le visage dans l'espoir d'atteindre cet état de plénitude qui ferait tout basculer, or :

Le fait d'avoir un moko n'a jamais vraiment changé quoi que ce soit en moi, ça n'a pas changé mon cœur ténébreux, et puis là n'était pas son rôle, ça m'a seulement donné l'apparence d'être Maori.⁴⁴

On pensera ici à un des attributs clé de l'hystérie (toujours dans son sens lacanien): « ce qui définit l'hystérie est précisément ce cercle vicieux d'un désir dont l'apparente satisfaction ne fait que creuser le gouffre de l'insatisfaction ».⁴⁵ Déçu, Isaac s'est alors dit que la culture maori ne détenait pas la réponse à sa question. Pour information, Isaac n'a pas quitté *The Mob* pour le *marae*, mais pour les bancs de l'église, et il a très bien compris les rouages de ce changement : « la transition de la soumission du leadership des chiens à l'autonomie du leadership de Dieu fut facile ».⁴⁶ Un nouveau « Signifiant-Maître » qui a redéfini ses standards éthiques a été élaboré. Isaac n'est pas un cas isolé, du moins d'après Newbold et Dennehy: « Quand un individu quitte un gang, il est susceptible d'intégrer des groupes qui offrent la même « impression de famille, tels que les ordres religieux, ou parfois même, d'autres gangs ».⁴⁷ Dans *Trust*, Pip Desmond rend également compte d'anciennes associées de *Black Power* et de *Mongrel Mob* qui ont quitté cet univers pour devenir des *born again Christians*.

⁴³ Le terme a été défini en première partie, à la p.169. Il s'agit du « lieu ou se tenir debout », d'un point d'ancrage ou se reconnaître dans le passé, le présent et le futur.

⁴⁴ « *Having a moko never really changed anything in me, it didn't change my dark heart and shouldn't and it only gave me the outward image of being Maori* ». Tuhoe, 'Bruno', Isaac & Haami, Bradford, *op.cit.*, 2007, pp.114-5

⁴⁵ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 1993, pp.147-148.

⁴⁶ « *...it was an easy transition from the submission of a dog leadership to the autonomy of God leadership* ». *Ibid.*, p.102.

⁴⁷ « *When people leave a gang, they are thus susceptible to joining groups that provide a similar 'family feeling' such as religious orders, or sometimes, other gangs* ». Dennehy, Glennis & Newbold, Greg, *op.cit.*, 2001, p.141

Pourquoi, dans ces cas de figure, le christianisme a fonctionné là où la culture maori n'a pas marché ? La grossière erreur serait de répondre à la question en termes de triomphe et d'échec en opposant frontalement religion chrétienne et *Maoritanga* (à l'époque coloniale, et même postcoloniale, les Maori se sont d'ailleurs très bien accommodés du christianisme). Une fois de plus, la réponse ne réside pas dans un contenu substantiel objectif mais dans la substance que dégage le regard du sujet. Dans le cas de l'hystérique : ⁴⁸

Le sujet hystérique est d'abord un sujet qui se pose une question tout en présupposant que l'Autre tient la clé de la réponse, que l'Autre en connaît le secret. Cette question posée à l'Autre est résolue, dans le processus dialectique, par un tour réflexif, en commençant à fonctionner comme *sa propre réponse*.⁴⁹

Pour Isaac, le christianisme tenait la réponse à ses questions. En se convertissant et en pratiquant la religion, elle est effectivement devenue la clé. Isaac n'a pas abandonné la culture du patch pour autant. Il a même conservé sa veste en cuir et a remplacé le bulldog des *Mongrels* par les mots « Jésus le rédempteur » (« *Jesus the Redeemer* »).⁵⁰ À ce titre, Denis O'Reilly n'a pas tort de rire à la question « Comment sort-on d'un gang ? » et d'avancer pour toute réponse : « On en sort pas. C'est pour la vie ».⁵¹

C'est justement cette fidélité au patch que l'opinion publique reproche à son gang : s'il veut sincèrement renouer avec le *tikanga*, pourquoi alors continuer d'arborer les couleurs du gang ? Opposer ces deux termes, c'est ne pas prendre en compte que le patch est le cadre qui permet aux *Blacks* de (re)lire cette *tikanga*, si bien que ce que les membres réformateurs mettent à l'épreuve n'est pas simplement la plasticité de la culture

⁴⁸ Et d'un point de vue psychanalytique, Bruno Tuhoe Isaac est un sujet hystérique. Dans les interviews qu'il accorde, le thème du désir de l'Autre est omniprésent : « Tu poursuis quelque chose mais ne trouves rien. Tu cherches à être aimé et avoir ta place là où il ne faut pas » / « *You are chasing something but there's nothing there. You are looking for love and belonging in all the wrong places* ». « A life less violent », *The Waikato Times*, 16 novembre 2007, < <http://www.stuff.co.nz/waikato-times/life-style/47393/A-life-less-violent> >.

⁴⁹ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2011, p.206.

⁵⁰ « A life less violent », *The Waikato Times*, 16 novembre 2007.

⁵¹ « Question: *How do you get out of a gang ?* / Denis O'Reilly : *You don't. It's for life* ». Interview du 17 février 2010.

des gangs, mais aussi celle de la culture maori. Nous reprendrons ici la définition de la plasticité selon la philosophe Catherine Malabou, à partir de l'adjectif plastique qui :

...signifie d'une part « susceptible de changer la forme », « malléable » – l'argile, la terre glaise, sont « plastiques ». Il signifie d'autre part « qui a la pouvoir de donner la forme », comme les arts plastiques ou la chirurgie plastique. La plasticité désigne alors le caractère de ce qui est plastique, c'est-à-dire de ce qui peut à la fois recevoir et donner la forme.

Par extension, la plasticité désigne l'aptitude à la formation en général, la capacité à évoluer et à s'adapter. Elle désigne aussi le processus de cicatrisation, c'est-à-dire la capacité des tissus à se reformer après avoir été lésés.⁵²

« Recevoir et donner la forme » : ne retrouve-t-on pas exactement le principe de cadre pré-codant les informations pour produire un effet de réalité ? C'est dans cette plasticité qu'O'Reilly, place ses espoirs. C'est aussi dans ce principe de plasticité que les *Blacks* se reconnaissent en se considérant comme l'adaptation d'une *Maoritude* contrariée, faisant du gang un problème plus ethnoculturel que social. Le gang est effectivement une affaire maori dans la mesure où leur urbanisation fut le facteur déterminant et où le problème comme la solution envisagée sont arrimés à la maoritude. L'erreur serait néanmoins de faire du gang un problème strictement maori. Par exemple, des gangs ethniques composés d'adolescents iraniens et éthiopiens étaient brièvement apparus à Wellington dans les années 1990. Toujours dans la capitale néo-zélandaise, le gang des *Full Blooded Islanders* (deux de ses représentants se trouvent sur la photographie ci-dessous) sélectionne, contrairement aux *Blacks* et aux *Mobsters*, ses affiliés sur des critères ethniques en n'admettant que des membres îliens et connaît un conflit interne entre adeptes du *gangsta rap* et les traditionalistes qui veulent faire du gang un groupe pan-polynésien qui n'aurait à dépendre que de ses racines culturelles.

⁵² Malabou, Catherine, *La Chambre du milieu, De Hegel aux neurosciences*, Paris, 2009, p.92.



O'Reilly Denis, « Jurassic Roar », août 2008, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis26.html> >.

Le sociologue des mouvements sociaux Alain Touraine souligne justement la tendance qu'ont les origines ethniques à prendre le pas lorsqu'il n'est pas possible de se définir par rapport à son activité sociale.⁵³ Ainsi, aux États-Unis, des gangs tels que les *South Side Indian Crips* (Lawton, Oklahoma) ont vu le jour. Comme les gangs de rue de Wellington, les traditions sont adjointes à la culture du *gangsta rap* et comme les gangs patchés, ses membres ne se considèrent pas comme affiliés à un gang mais comme unis par des liens de parenté. Boheez, membre du gang déclare :

Mon gang c'est pas une bande de gars qui se sont dit un jour comme ça qu'ils allaient tout faire péter.. C'est ma famille.. La même lignée.. Les mêmes tantes et oncles ... Papys et mamies... Donc on sera toujours lié les uns aux autres.. Gang ou pas..⁵⁴

⁵³ Touraine, Alain *Beyond Social Movement* in *Social Movements: Critics, Concepts*, New York, 1995, p.184 in Hagedorn, John M., 2008, *op.cit.*, XXVii.

⁵⁴ « *My gang ain't a bunch of people who just one day wanted to start banging.. It's my family... The same blood lines.. The same aunts and uncles... Grandma's and grandpa's... So we'll always be connected with each other.. Gang or no gang..* » Cette interview fut menée le 22 avril 2008 par l'intermédiaire du réseau social sur *MySpace* dans le cadre de mon mémoire de Master 2 sur la prolifération des gangs en Amérique rurale sous la direction de Monsieur Laurent Roesch, Maître de conférences à l'Université d'Avignon. Par souci d'authenticité, la ponctuation d'origine a été respectée.

Peut-être ne faut-il pas se contenter de penser les gangs maori en les inscrivant dans un cadre strictement national. Si l'on cherche à déterminer leur spécificité, il convient de les situer dans un contexte global, en prenant les précautions nécessaires pour ne pas associer mondialisation à *gangstérisation* (ou plutôt *gangstarisation*). Le sociologue Mike Davis s'en assure en écrivant dans la préface de *Gangs in the Global City* édité par Hagedorn en 2007 :

La mondialisation n'est pas la cause des gangs ; leur croissance sans précédent résulte de l'urbanisation massive, l'immigration, la pauvreté, et de l'affaiblissement des états. À l'heure où les gangs contemporains prolifèrent, ils ont tendance à se transformer en milices ethniques, groupes d'autodéfense, bandes de narcotrafiquants, mercenaires, partis politique, voire même en police religieuse.⁵⁵

Doit-on voir dans la volonté de changement des gangs maori une métamorphose analogue ? N'imposerait-t-on pas au contraire plus d'étiquettes à un groupe qui se plaint d'être accablé d'appellations qui ne lui correspondent pas ? Quelle fut la portée du contexte idéologique mondial sur les gangs et sur les solutions proposées pour y faire face ?

⁵⁵ « *Globalization is not the cause of gangs; their unprecedented growth results from massive urbanization, immigration, poverty, and weakened states. As today's gangs proliferate, they often morph into ethnic militias, drug posses, vigilantes, mercenaries, political parties, or even religious police* ». « *Why Are Gangs Everywhere?* », Davis, Mike, introduction de Hagedorn, John, M. (éd.), *op.cit.*, 2007, XXIV.

3.2. – « Work for us is security for you »

3.2.1. Post-modernisme, subculture et tolérance

« Tu peux acheter ton bandana, c'est cool d'avoir l'air d'un *Crip* ». ⁵⁶ Harry Tam remarque ici une différence fondamentale entre les gangsters et les *gangstas*. Le patch se gagne au prix d'investissements personnels et d'abnégation tandis que l'acquisition d'un bandana, qui ne demande qu'un bref passage à la caisse d'un magasin, est suffisante pour se donner des airs de membre de gang ; ⁵⁷ si bien qu'il est difficile de reconnaître un affilié de gang d'un adepte de la mode vestimentaire des rues. Tam poursuit son examen des gangs de rue d'aujourd'hui en avançant que leur prolifération est inextricablement mêlée à la commercialisation de la culture populaire adolescente.

Au premier abord, cette analyse ne s'écarte guère de l'approche traditionnelle qui montre du doigt le *gangsta rap*, accusations que rejettent en bloc les rappeurs, que ce soit en Nouvelle-Zélande (nous avons déjà cité les propos de Young Sid à la p. 90) ou aux États-Unis. Le rappeur Ice Cube, originaire de Compton, à Los Angeles, raille la croisade menée contre cette musique ainsi que la toute puissance qui lui est accordée dans le clip vidéo de « Gangsta Rap Made Me Do It » (2008) où il met en scène un professeur devant sa classe dans un futur proche : « Avant le *gangsta rap*, le monde était un lieu paisible et puis tout a changé : violences, viols, meurtres, incendies criminels, vols, guerres. Voici les résultats directs du *gangsta rap* ». L'enseignant est ensuite interpellé par un de ses

⁵⁶ « *You can buy your bandana. It's cool to look like a Crip* ». Interview avec Harry Tam du 3 novembre 2011.

⁵⁷ Bien que certains *rap gangs* pratiquent également le rite d'initiation du passage à tabac, il suffit le plus souvent de connaître les membres du gang et d'adopter le même accoutrement, donc d'acheter les mêmes vêtements. Il va sans dire que les membres de gangs « patchés » ont peu d'estime pour ce type de pratique. Il y a cette scène dans l'adaptation sur grand écran de *What Becomes of the Broken Hearted* de Ian Mune (1999) où Sonny Heke tente de venger la mort de son grand-frère Nig en intégrant un gang rival, les *Black Snakes*. Il présente en échange un sac de sport rempli de billets volés au leader des Snakes qui, indigné, empoigne le jeune homme et le frappe au visage à plusieurs reprises tout en lui expliquant la politique de son gang : « Tu crois que c'est l'argent qui te fait entrer ? C'est la souffrance qui te fait entrer » / « *You think money joins you ? Suffering joins you* ».

élèves : « Mais je croyais que Compton était un quartier dangereux avant le *gangsta rap* ? ». « C'est faux !, hurle-t-il, Compton était une réserve naturelle de petits lapins. Quand le *gangsta rap* est apparu, ils ont démoli les country clubs et construit des HLM ». ⁵⁸ Ice Cube l'a bien compris : expliquer l'émergence des gangs de rue comme un pur produit musical, c'est transformer l'effet en sa propre cause dans une logique d'occultation des véritables facteurs sociohistoriques. Tam ne commet pas cette erreur. Son commentaire sur les gangs de rue révèle plutôt le glissement de pratiques marginales vers une certaine forme de conformisme.

Ce type de déplacement est lu par les théoriciens du postmodernisme (tels que Jean-François Lyotard et Julia Kristeva) comme une de ses caractéristiques essentielles. Cette section vise à déterminer sous quelles conditions cette remarque s'avère valable, l'idée principale étant qu'alors que selon le modernisme, les marginaux représentent une menace des plus sérieuses pour l'édifice social, la lecture postmoderne de la société capitaliste veut que la périphérie soit au cœur même des rouages socio-idéologiques. Ainsi, du point de vue moderne, il faut éradiquer la menace, tandis que chez les postmodernes, il n'y a aucun risque puisque toute résistance à un système donné n'est jamais que son produit inhérent. Ce type d'analyse, dont les grandes lignes viennent d'être exposées, est emprunté à Slavoj Žižek et constituera l'armature théorique de cette section.

Pour reprendre le cas du *gangsta rap*. John M. Hagedorn, qui ne cache pas son enthousiasme face au potentiel subversif qu'il détecte dans ce genre musical en l'assimilant à une « culture contagieuse de rébellion », ne nuance pas son propos en exposant clairement que cette dernière est déjà parfaitement intégrée au marché (maisons de disques, vêtements, produits dérivés, *etc.*). ⁵⁹ Au bout du compte, ce qui finit par être consommé est le langage de la subversion même. Vu sous cet angle, il n'a pas été nécessaire d'attendre l'avènement du *gangsta rap* pour assister au phénomène. L'expansion de la culture rock n'roll fonctionnait d'une manière analogue. En d'autres termes, le marché

⁵⁸ « *Prior to gangsta rap music, the world was a peaceful place and then all of that changed: violence, rape, murder, arson, theft, war. These are all things that came about as a result about gangsta rap music. / But wasn't Compton dangerous before gangsta rap / Wrong! Compton was a nature preserve for bunny rabbits. When gangsta rap came along, they tore down the country clubs and put up housing projects* ». Ice Cube, « *Gangsta Rap Made Me Do It* », *Raw Footage*, Edel, 2008.

⁵⁹ « *...rap and hip-hop have become a contagious culture of rebellion* ». Hagedorn, John M., *op.cit.*, 2008, p.85. Nous passerons également sous silence la fascination exercée par le principe de plus-value (*turning a dollar out of 50 cents*) et la glorification des produits de luxe qui n'ont absolument rien de séditions.

phagocyte les attaques en se nourrissant des propres transgressions inhérentes à son développement.⁶⁰ Žižek a publié de nombreux travaux au sujet de l'inclusion des marges qu'il compare à un « renversement de perspective » :⁶¹

...de tels excès transgressifs font partie du système lui-même ; le système se nourrit de cette transgression à des fins de reproduction. C'est peut-être d'ailleurs une des définitions de la postmodernité en tant qu'elle s'oppose au projet moderne. Dans la postmodernité, l'excès transgressif perd sa valeur de saisissement : il est pleinement intégré au marché établi de l'art et devient un de ses composants.⁶²

Le premier écueil à éviter si l'on veut suivre ce raisonnement est de ne pas entendre le terme « système » au sens traditionnel anarchiste de machine à broyer les individus. Il convient également de se détacher de toute logique complotiste. Système est ici synonyme de structure socio-économique « organique » neutre car la réappropriation postmoderne d'un phénomène opère à un niveau indifférent à toute manipulation et conflit d'intérêt :

Ce qui apparaissait dans ce dernier [le modernisme] comme en marge et subversif – comme symptômes manifestant la vérité refoulée de la « fausse » Totalité – est désormais situé comme le cœur même, le noyau dur du réel, que les différents essais de symbolisation tentent en vain d'intégrer et d'« anoblir ».⁶³

L'association de l'émergence des gangs « patchés » au retour en force de l'héroïque guerrier maori ne coïncide-t-elle pas exactement avec cette tentative d'anoblissement des marginaux ? Lorsqu'à la fin des années 1970, la brutalité des affron-

⁶⁰ L'exemple le plus souvent cité est la commercialisation de la figure révolutionnaire de Che Guevara qui anesthésie totalement son potentiel subversif. On peut également penser à un autre cas où les adolescents de classes moyennes se mirent à porter des jeans dans un esprit de transgression associé aux classes défavorisées qui les portaient. En même temps, ces classes là imitaient la mode des milieux plus aisés en persistant à porter ces pantalons là.

⁶¹ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 1993, p.110.

⁶² Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, p.43.

⁶³ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 1993, p.110. Ce que Žižek appelle la « fausse Totalité » n'est autre que la croyance en une société sans antagonisme qui marche comme un seul homme.

tements entre rivaux fut interprétée – ou symbolisée pour le dire avec Žižek – comme un mode d’expression du bellicisme maori alors que tout rapprochement entre gangs et maoritude avait été initialement proscrit, les Néo-Zélandais n’ont-ils pas assisté au passage d’une lecture moderne à une interprétation postmoderne ? L’opposition actuelle entre ceux qui montrent du doigt le danger que représentent les gangs pour la nation et ceux qui les soutiennent dans leur effort de manifester leur affinité avec la culture maori ne correspond-elle pas au désaccord fondamental entre les modernistes et les postmodernistes ?

Si aucun élément ne peut perturber l’ordre social, alors toutes les pratiques peuvent être relativisées. On comprend mieux pourquoi dans l’ère postmoderne, il n’est plus question de grande vérité universelle mais de plusieurs micro-vérités fragmentées dans une véritable nébuleuse de pratiques et modes de vie « alternatifs » ou conventionnels. L’écrivaine maori Patricia Grace offre un exemple limpide de cette posture lorsqu’elle déclare :

Nous écrivons ce que nous savons et nous savons qui nous sommes. Nous sommes nos ancêtres, nous sommes nos familles, nous sommes nos enfants dans les rues, nos neveux dans les gangs, nos modèles de réussite, nos politiciens, nos épiceries, nos supermarchés, nos journaux télévisés.⁶⁴

La conception de l’identité maori n’a plus rien d’une essence donnée *a priori*. Bien qu’atomisés, elle se construit dans l’articulation d’un réseau de pratiques qui va lui donner corps. Ainsi, aucun groupe n’exerce de monopole sur l’autre ; les ancêtres sont placés sur le même plan que les supermarchés et les membres de gang. Puisque tout jugement de valeur est exclu d’office, le respect et la tolérance à l’altérité deviennent la seule position envisageable. Chaque groupe possède donc sa vérité et mérite d’être entendu à ce titre. La défense de son mode de vie se change alors en combat politique.

⁶⁴ « *We write what we know, and what we know is who we are. We are our ancestors, we are our families, we are our communities, we are our kids on the street, our nephews in gangs, our achievers, our politicians, our corner stores, our supermarkets, our news on television* ». Grace, Patricia, « *We Write What We Know* », *Te Pua*, No.1, 2000, p.60 in Bargh, Maria: *Resistance, an Indigenous Response to Neoliberalism*, , Wellington, 2007, p.96.

On comprend mieux pourquoi des horizons aussi variés qu'un révérend, une romancière, Patricia Grace, et le fondateur de *Black Power*, Rei Harris, aient soutenu côte à côte (comme la photographie ci-dessous l'indique) les réformes électorales du *Mixed Member Proportional* (MMP) qui permet entre autre, depuis 1994, aux petits partis d'obtenir un siège au parlement à condition d'obtenir plus de 5% des votes.



« MMP supporters Rev Richard Randerson, Patricia Grace, and Rei Harris », photographie de Phil Reid, 29 septembre 1993, < <http://mp.natlib.govt.nz/detail/?id=39769&recordNum=2&t=items&q=patricia+grace&l=en> >.

Harris a défendu le MMP au nom du droit à la parole des sans voix. Nous savons déjà que *Black Power* avait (et a toujours, on pensera à ses doléances au Tribunal de Waitangi) à cœur de se faire entendre ; en témoigne la création d'un tabloïd maori, *Te Iwi o Aotearoa* (1987), sous la direction de Wharewaka. *Black Power* s'est occupé du journal pendant 13 ans. Wharewaka a ensuite conseillé au gang de tenir une page web dans le même esprit : « histoire de faire entendre une autre opinion », ⁶⁵ non pas celle des Maori – comme dans le magazine *Mana* (lancé en 1997) ou avec la chaîne *Maori TV* (en service

⁶⁵ Voir p.286 de cette thèse. « *It was about trying to get another opinion across, really* ». Hume, Tim, *op.cit.*, 11 avril 2010.

depuis mai 2003) – mais en tant que Maori affilié à *Black Power*, sans pour autant vanter les « mérites » du gang.

Si les *Blacks* ont su s'imposer nationalement comme l'un des principaux gangs maori, et s'ils parviennent à contrôler la capitale à eux seuls, ils n'ont jamais manqué de curiosité envers d'autres styles de vie périphériques. Par exemple, le gang avait contribué en 1979 à la venue de la troupe de théâtre caribéenne Keskidee en Nouvelle-Zélande et l'avait soutenue lors de leur tournée.⁶⁶ Denis O'Reilly présente dans *Staunch* son gang sous un jour qui peut être qualifié de postmoderne :

Je suis peut-être un membre de ce gang mais j'ai aussi intégré ce club de rugby à XIII. Ou bien, j'ai pris conscience de mes liens tribaux et je les entretiens. Et peut-être que je fais partie de cette whanau ou de cette coopérative... Donc je suis un membre de ce gang, de ce club de rugby à XIII, de cette hapu et de ma petite entreprise. D'un coup je me mets à tisser des liens dans chacune de ces organisations. J'entre en contact avec des gens de tous bords – comme le policier qui est peut-être aussi arbitre – et ça, c'est ce qu'on appelle la socialisation. C'est une rencontre d'identités, et c'est ça qui nous anime.⁶⁷

O'Reilly manque de préciser que la condition *sine qua non* pour qu'un membre de gang puisse participer à d'autres associations tout en conservant son patch est de ne pas révéler les secrets du gang mais ce qui reste encore plus frappant est cette notion d'identités morcelées et d'expérience de l'altérité dans le même esprit relativiste que Patricia Grace. Malgré son aspect très attrayant, la grande qualité du postmodernisme renferme en même temps sa plus grosse lacune. L'article des criminologues britanniques Roger Burke (Nottingham Trent University) et Ros Sunley intitulé (University of Leices-

⁶⁶ Keskidee se considère comme une troupe engagée. Le « Keskidee Aroha Tour » visait à animer la conscience politique de ses spectateurs en montrant sur scène que les problèmes des immigrés des Caraïbes en Angleterre étaient analogues aux difficultés que les maori urbain rencontraient. Les *Blacks* encadraient les acteurs, assistaient aux représentations et ont cherché à attiré l'audience la plus variée, des *Headhunters* et *King Cobras* à Robert Muldoon.

⁶⁷ « *I might be a member of this gang but I've become a member of this league club as well. Or I start to build up my consciousness about my hapu connections. And maybe I'm a member of this whanau or work co-op... So I'm a member of the gang, the league club, the hapu and my little work organisation. Suddenly I'm starting to build up this thing and in each of those organizations. I'm coming into contact with other sorts of people – like the policeman who might be a referee or something – and that's socialisation. It's a meeting of identities, and that's what we're on about* ». Payne, Bill, *op.cit.*, 1997, p.135.

ter) « Post-modernism and Youth Subcultures in Britain in the 1990s » aide à mieux la cibler. Ces derniers avancent sans compromis, si ce n'est l'intervention de quelques ita-
liques :

Le postmodernisme donne une voix aux moins puissants et aux opprimés. Plus particulièrement, une interprétation postmoderniste des subcultures adolescentes nous permet de reconnaître que les individus, ainsi que divers groupes de jeunes, vivant dans une société fragmentée, connaissent des expériences différentes de la vie, rencontrent des *problèmes* différents, et sont aptes à choisir une *solution* en fonction des options offertes par les diverses subcultures.⁶⁸

L'envers du postmodernisme est justement qu'en plaçant toutes les cultures et subcultures sur un plan commutatif, avec plusieurs pratiques discursives équivalentes et interchangeable, les véritables souffrances qui touchent la sphère des gangs maori (pauvreté, marginalisation socio-économique, alcoolisme, toxicomanie, suicide, violence conjugale) pour ne rester que dans notre domaine d'étude, sont complètement laissées pour compte.⁶⁹ Bien que des aspects invariables tels que la camaraderie ou l'identification à un groupe se retrouvent dans tout type de communauté, comparer les gangs à un club de golf ou une équipe de rugby, c'est balayer d'un revers de main les maux qui donnent lieu au phénomène, mais aussi ceux que les gangs créent à leur tour.

Alors que la tolérance constitue un rempart solide contre la diabolisation des gangs, réduire ces derniers à un « mode de vie » comme un autre ne résout en rien les problèmes que leur présence pose. Ainsi, en 1980, les habitants de la capitale néo-zélandaise s'étaient plaints des dérangements occasionnés par les *Satan Slaves* qui

⁶⁸ « Post-modernism gives voice to the less powerful and oppressed. In particular, a post-modernist interpretation of youth subcultures enables us to recognise that individuals, and different groups of young people, living in a fragmented society, have different life-experiences, different problems, and are able to choose a solution offered by different subcultures ». Burke, Roger & Sunley, Ros: « Post-modernism and Youth Subcultures in Britain in the 1990s », Hazlehurst, Kayleen & Hazlehurst, Cameron (éds.), *op.cit.*, p.54, 1998.

⁶⁹ Dans notre entretien du 3 novembre 2011, Harry Tam avance par exemple que *The Mongrel Mob*, en tant que *whanau*, connaît un fort taux de suicide. Des compagnes et des enfants battus mettent fin à leur jour. Des membres incarcérés se pendent avec leurs draps dans leur cellule. L'abus de méthamphétamines génère des situations de paranoïa extrême débouchant sur des suicides. Malheureusement aucune statistique n'est disponible. Plusieurs interviews de *Mobsters* abordent néanmoins la question, et en font un facteur majeur dans leur désir de changement.

avaient emménagé en plein centre-ville, sur Willis Street. Les motards s’amusaient à dévaler la rue, intimidaient les résidents, et ne se gênaient pas pour écouter de la musique au volume sonore qui leur plaisait. Michael Fowler, maire de Wellington, intervint alors : « J’espère juste qu’une bonne dose de tolérance sera de la partie pour que la communauté de Wellington puisse intégrer les personnes au style de vie différent ».⁷⁰ Or, « tolérer » implique simplement la reconnaissance du droit d’exister de l’autre sans avoir à faire l’expérience de son altérité. John M. Hagedorn s’est penché sur ce point problématique et reste formel quant aux conclusions qu’il en tire :

Plutôt que d’œuvrer à « inclure » les immigrés et les classes laborieuses dans l’ordre industriel, la ville postmoderne est une « société exclusive » [...] où « les murs, concrets ou symboliques, empêchent aux hommes de se voir, de se mélanger, et de s’entendre ; dans les cas les plus extrêmes, ils s’isolent et s’excluent ».⁷¹

Faut-il alors reléguer la « rencontre d’identités » dont parle Denis O’Reilly au stade de chimère ? La réponse est non bien entendu. Il serait malvenu de se mettre à penser à la place des *Blacks*. Pour les raisons évoquées plus haut, il est par contre important de ne pas se contenter d’annexer la question du rapport entre le public et les gangs à un problème de tolérance en fustigeant d’un côté l’intransigeance des apôtres de l’éradication du phénomène et en louant de l’autre l’ouverture d’esprit des modérés. Confrontés au durcissement du ton face aux gangs, les membres en appellent pourtant à la tolérance et au respect de leur différence. « On est des gens et on demande le même respect » (« *We’re people and we demand the same respect* ») déclare Mark.

De même, à l’heure où les familles font exhumer les corps de leurs proches défunts au cimetière Whenua Tapu de Porirua en réponse à la prolifération de tombes mar-

⁷⁰ « *I just hope a fair amount of tolerance is exercised to allow the Wellington community to take in people with an alternative lifestyle* ». Moran, Paul, « Gang’s neighbours raise grievances », *The Dominion*, 16 septembre 1980, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

⁷¹ « *Rather than modernizing processes working to “include” immigrants and the working class in the industrial order, the postmodern city is an “exclusive society” (Young 1999) where “walls, literal or symbolic, prevent people from seeing, melting, and hearing each other; at the extreme they insulate and they exclude” (Marcuse and Van Kempen)* ». Hagedorn, John M., *op.cit.*, p.20. *Exclusive Society* est le titre de l’ouvrage de Jock Young (Londres, 1999). Quant à la citation, elle provient de Marcuse, Peter, & Van Kempen, Ronald, *Globalizing Cities : A New Spatial Order ?*, Oxford, p. 250.

quées par le bulldog et les croix gammées des *Mongrels*, le conseil municipal a décidé de proscrire toute inscription susceptible de choquer ou d'offenser. Le gang met en avant ce qu'il considère comme une grande concession, à savoir le remplacement de son *Sieg Fucken Heil* traditionnel par l'acronyme SFH, et revendique désormais son droit à la différence au nom de la liberté de culte (confirmation de plus de l'aspect religieux du gang abordé en deuxième partie). Ainsi, Denis Makalio est alors monté au créneau pour condamner la « forme de racisme » dont *The Mob* était victime. Effacer les termes grossiers pour ne pas offusquer les familles des défunts sera le seul compromis. Aller plus loin serait selon ses termes « illégal, irrespectueux et manquerait de tact culturel ». ⁷² La possibilité de saisir la commission des droits de l'homme des Nations Unies est également à l'ordre du jour.

En dépit de ses prétentions « antisystème », même un membre « hardcore » ⁷³ tel que Makalio ne peut échapper au cadre du discours conventionnel de l'équilibre entre expression personnelle et respect de la liberté d'autrui. Ceci nous amène ou plutôt ramène – pour reprendre le passage de « Post-modernism and Youth Subcultures in Britain in the 1990s » de Roger Burke et Ros Sunley que nous n'avons pas terminé de traiter – au deuxième problème que pose la conception postmoderne des subcultures. Les deux criminologues présentent la société contemporaine comme une sorte de vaste « supermarché » culturel où les jeunes personnes choisissent, après avoir pesé le pour et le contre, la subculture qui conviendra le mieux à leurs besoins : punk, hippie, rockeur, *gangsta*, gothique, *etc.* C'est ce que l'économiste et politologue américain Francis Fukuyama appelle, en reprenant Hegel et Marx, la « fin de l'histoire ». Selon Fukuyama, l'histoire s'est achevée lors de la fin des grands combats idéologiques. À la lutte des classes se sont substitué divers modes de vies correspondant aux nécessités « naturelles » des individus. Un des rôles principaux de l'État démocratique est alors de veiller au respect mutuel (cf. Michael Fowler et les *Satan's Slaves*), à ce que ces modes de vie n'empiètent pas l'un sur l'autre. Pour cette raison, et d'autres qu'il reste à expliquer, le terme « postpolitique » emprunté à Slavoj Žižek, sera préféré :

⁷² « *Mongrel Mob member Dennis Makalio said the move was a form of racism and a targeted attack by "certain councillors", whom he would not name / The gang was happy to remove swear words, but taking down anything else that had previously been approved would be unlawful, disrespectful and culturally insensitive, he said* ». Hunt, Tom, « *Mob rejects ban on graves insignia* », *The Dominion Post*, 2 mai 2012.

⁷³ La criminologie distingue les membres périphériques (*wannabes* et *hangarounds*) des membres les plus dévoués qu'elle appelle *hardcore members*.

Sans aller jusqu'à parler explicitement de « fin de l'histoire », ne véhiculons-nous pas cette pensée lorsque nous nous réclamons d'un temps « postidéologique » et pragmatique ? Cela ne revient-il pas à soutenir l'idée de l'avènement d'un ordre postpolitique dans lequel les seuls conflits légitimes sont des conflits ethniques ou culturels ? Le terme de « travailleur » a ainsi significativement disparu du discours critique et politique actuel au profit du mot « immigré » [...] : c'est de cette manière que se sont transformées les problématiques de *classe* relevant de l'exploitation des travailleurs en des problématiques *multiculturalistes* mobilisant l'« intolérance à l'Altérité ».⁷⁴

Par exemple, Denis O'Reilly refuse toute association entre gang et classe sociale. D'après lui, le gang est un phénomène généré par l'immigration : « En Amérique les gangs sont composés d'immigrés, noirs et hispaniques. En Nouvelle-Zélande, c'est différent : les immigrés sont indigènes ».⁷⁵ Peut-être ne faut-il pas faire de ce commentaire un symptôme du postpolitique. Nous avons déjà vu que dans une société postcoloniale telle que la Nouvelle-Zélande, l'idée d'antagonisme de classes pose un problème de compatibilité avec l'idéal d'Eden social. Ce qui est peut-être, en revanche, plus révélateur est l'étrange opposition entre les partisans de la solution politique et culturelle pour remédier aux problèmes urbains des Maori, y compris les gangs, comme si la logique de classe excluait d'office toute affinité ethnoculturelle, et inversement. *Nga Tamatoa* et les *Polynesian Panthers* (voir p.109) avaient pourtant montré le contraire en conjuguant marxisme et revendications culturelles. Toujours est-il que la culture a tendance à se substituer à la lutte des classes ; jugée obsolète et incapable de rendre justice à la pluralité des demandes de chaque groupe, si bien que la simple pratique d'une culture donnée est posée d'ores et déjà comme un acte militant. Prenons l'exemple d'Alice Te Punga Somerville, qui enseigne les *Cultural Studies* à l'Université Victoria de Wellington. Elle présente sa position dans un article de 2007 intitulé « If I close my mouth I will die » : « mon travail est politique car il est strictement maori ; la critique de la société pakeha est contenue dans la présentation d'un système de valeurs exclusivement maori ».⁷⁶ Ce que Žižek

⁷⁴ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, p. 20.

⁷⁵ « *Gangs in America are immigrants, blacks and Hispanics. In New Zealand, it's different: the immigrants are indigenous* ». Entretien avec Denis O'Reilly du 17 février 2010.

⁷⁶ « *My work is political because it is exclusively Maori; the criticism of Pakeha society is implicit in the presentation of an exclusively Maori values system* ». Te Punga Somerville, Alice: « 'If I close my mouth I will die': Writing, Resisting, Centring », Bargh, Maria (éd.), *op.cit.*, 2007, p.96.

nomme le postpolitique est cette même culturalisation du politique qui a pour corollaire la « dépoliticisation radicale de la sphère de l'économie ».⁷⁷

L'économie est dépolitisée au sens où ses enjeux sont de répondre, à l'instar des subcultures et des adolescents selon Burke et Sunley, aux besoins naturels des diverses communautés, sous peine de dérégler l'équilibre social. Mark témoigne de son adhésion à cette tendance en déclarant : « Du boulot pour nous, c'est la sécurité pour vous » (« *Work for us is security for you* ») comme s'il ne pouvait absolument pas en être autrement. Il est désormais plus aisé de comprendre pourquoi la notion de postpolitique a également été ici préférée à la description d'un monde post-idéologique.

Il y a l'idéologie au sens de discours et d'endoctrination politique et l'idéologie selon Louis Althusser qui est « la forme *de conscience et d'inconscience* (de reconnaissance et de méconnaissance) dans laquelle les individus *vivent imaginairement leur rapport à leur condition* d'existence ».⁷⁸ Ils la vivent imaginairement car l'idéologie confond contingence et nature alors qu'elle n'est qu'une « apparence objective » commune. En d'autres termes, l'idéologie fonctionne parfaitement lorsqu'elle se donne des airs non-idéologiques. Or, dans le postpolitique, ce qui apparaît naturellement est la réponse aux intérêts particuliers des groupes exerçant leur liberté de bénéficier d'un statut particulier. D'un point de vue althussérien, l'idéologie contemporaine est celle du besoin immédiat « non-idéologique ».

C'est donc dans cette configuration mondiale que sont apparus à Wellington le ministère des Affaires des consommateurs (1993), le ministère pour la Culture et le Patrimoine (1999) et le ministère du Développement de la jeunesse (2001), (respectivement *Ministry of Consumer Affairs*, *Ministry for Culture and Heritage*, *Ministry of Youth Development*). Puisqu'il est question de gestion des nécessités « objectives », les services proposés passent pour une prestation libre de toute couleur politique. Néanmoins, il n'a pas fallu attendre l'attribution de tels portefeuilles pour assister au début de cet épisode, que Žižek nomme « l'administration des affaires sociales ».⁷⁹ À la fin des années 1970, la réponse de Robert Muldoon aux gangs marqua l'entrée de la Nouvelle-Zélande dans la

⁷⁷ Žižek, Slavoj, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, 2007, p.143.

⁷⁸ Althusser, Louis, *Pour Marx, Avant-propos de Etienne Balibar*, 1996, X.

⁷⁹ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2007, p.143.

phase postmoderne et postpolitique de son histoire – postmoderne car dans un esprit d’inclusion : « Muldoon considéraient les gangs comme les enfants d’Aotearoa » pour citer O’Reilly,⁸⁰ et postpolitique, toujours selon le membre à vie de *Black Power*, car le Premier Ministre s’attachait à les « manager ».

Muldoon « tolérait » littéralement les gangs. Sans jamais les cautionner, il ne remit pas une fois en question leur droit d’exister et d’affirmer leurs différences dès l’instant que la loi était respectée. Il pouvait aussi bien recevoir *The Mongrel Mob* dans son bureau pour écouter leurs protestations que défendre le policier qui avait abattu en 1983 un membre du gang à Petone après avoir pris dans l’obscurité une barre de musculation pour un fusil.⁸¹ La même ambivalence, voire ambiguïté, caractérisa sa politique. Comme le souligne Francine Tolron :

Muldoon, quoique se présentant comme l’homme de la libre entreprise, mit en pratique des idées presque exclusivement basées sur l’intervention de l’état : subvention aux prix minimums, aide massive aux agriculteurs, gel des prix et des salaires, contrôle des loyers contribuèrent à faire du gouvernement Muldoon l’un des plus interventionnistes du monde.⁸²

La réinscription de son rapport au gang dans l’ordre postpolitique peut permettre de mieux cerner l’ambivalence de sa posture. Bien qu’il n’ait jamais demandé aux gangs d’abandonner leur patch, l’intention primaire de Muldoon était de les transformer en communautés associatives policées. Quel fut son principal allié dans cette course si ce n’est la caractéristique fondamentale du postpolitique selon Žižek, à savoir « l’acceptation générale du Capital et des mécanismes du marché comme procédures/outils neutres à exploiter » ?⁸³ On peut alors dire que dans le cas des gangs, le gouvernement Muldoon intervenait au nom de la libre entreprise. En effet, c’est en proposant aux membres de gangs, et autres marginaux, des contrats de travail et en leur donnant

⁸⁰ « *Muldoon saw gangs as Aotearoa people* ». Interview avec Denis O’Reilly du 17 février 2012.

⁸¹ « Si j’avais été à la place du policier, j’aurais tiré » / « *If I had been the policeman, I would have shot him* ». Minchin, William & Steele Roberts, *Wellington, the Dark Side, Murder, Mayhem and Nefarious Activity in the Capital of Crime*, Wellington, 2005.

⁸² Tolron, Francine, *op.cit.*, 2000, p.171.

⁸³ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2004, 2007, p.144.

accès à des subventions pour qu'ils fondent leur propre commerce que les gangs sont parvenus à adhérer à la loi du marché à une époque où la question financière les intéressait peu.

Le deuxième outil de Muldoon pour contenir les pulsions violentes des gangs était la culture maori. Sa gestion des gangs se conjugait très bien à sa conception de la culture qui ressemble à s'y méprendre à celle de Freud. Dans la préface du *Malaise dans la Culture*, Pierre Pellegrin présente les enjeux de cette dernière selon le psychanalyste :

Le problème principal de la culture est comment, sinon éradiquer, du moins endiguer l'agressivité humaine qui est son ennemie principale et qui est d'autant plus puissante qu'elle est aussi une source de plaisir. [...]

Le but principal de la culture n'est donc pas de limiter la jouissance érotique des individus, mais de les empêcher de détruire la culture en même temps qu'eux-mêmes.⁸⁴

Dans une lettre adressée à Denis O'Reilly datée du 10 avril 1978, Muldoon écrit :

Je n'ai jamais douté que pour que tes gars se remettent sur le chemin d'une vie en accord, même boiteux, avec la société, il faut qu'ils se tournent de nouveau vers leur *Maoritanga*. Il en va de même pour les Maori : il faut qu'ils se tournent de nouveau vers ces gars là... Ce qui nous ramène à ma déclaration sur « le retour au marae » dans *Young Turk* qui m'a valu les attaques des intellectuels de gauche et des belles âmes qui m'accusaient d'être raciste.⁸⁵

L'impact que les solutions d'inclusion économique et culturelle ont pu avoir sur les gangs n'est bien entendu pas réductible à la seule correspondance épistolaire entre

⁸⁴ Pellegrin, Pierre, préface de Freud, Sigmund, *Le Malaise dans la culture*, Paris, 2010. pp.42 et 57.

⁸⁵ « *I have never doubted that the thing that will bring your boys back to the part they can live with even an uneasy acceptance with society is that they get back in town with their Maoritanga and that, equally importantly, the Maori people get back in touch with them... This goes back to my "back to the marae" statement in Young Turk which caused all the left-wing intellectuals and bleeding-hearts to come down on my head and claim I was a racist* ». Gustafson, Barry, *op.cit.*, 2000, p.207. *The Rise and Fall of a Young Turk* est un ouvrage publié en 1974 où Muldoon couvre une grande variété de sujets et présente son parcours ainsi que ses idées au public.

Muldoon et O'Reilly. Elles mériteront un développement ultérieur. Nous avons pour l'instant situé ces outils à l'heure du postpolitique et du postmodernisme. Il reste à mesurer leurs portées sur les gangs, à voir comment les gangs ont su mettre à profit les aides accordées et déterminer si les premières traces du changement résident dans la « libéralisation » des gangs et à leur « maorisation » sans commettre, le cas échéant, l'erreur de placer l'histoire sous le joug « des grand hommes », en se gardant de lire l'évolution des gangs en fonction des initiatives de Muldoon. De plus, si l'ordre du jour est vraiment à la tolérance, comment expliquer le retour en force de la politique disciplinaire et de l'intransigeance vis-à-vis des gangs ?

3.2.2. Subventions, crime (dés)organisé et organisation des sanctions

En criminologie, *The American Street Gangs – Its Nature, Prevalence and Control* (1995), de Malcolm W. Klein est un ouvrage de référence, comme son nom l'indique, sur les gangs de rues américains. Après s'être attaché à présenter leur quotidien, les facteurs qui donne naissance au phénomène et à commenter les stratégies de lutte face aux gangs, le criminologue va s'interroger, dans le dernier chapitre, sur la spécificité des gangs des États-Unis. Klein va alors « voyager » de continent en continent pour présenter très sommairement les gangs qui s'y trouvent. Quand vient le tour de la Nouvelle-Zélande, quatre lignes lui sont consacrées :

De brefs comptes-rendus font état d'épisodes de violences aggravées chez les gangs maori (indigènes) ces dernières années. Un législateur maori se rendit à Los Angeles pour apprendre des experts de la ville la réponse la plus adaptée au cas de la Nouvelle-Zélande. Espérons qu'il ait aussi entendu parler des échecs de Los Angeles.⁸⁶

⁸⁶ « Brief reports cite the involvement of Maori (native aboriginals) gangs in serious violence in recent years. A Maori legislator visited Los Angeles to learn from the experts there how New Zealand might best respond. One hopes they also heard of the failures in Los Angeles ». Klein, Malcolm W., *The American Street Gang – Its Nature, Prevalence, and Control*, New York: Oxford University Press, 1995.

Klein est un farouche opposant aux méthodes d'éradication musclées qui sont devenues la marque de fabrique de Los Angeles en termes de solutions apportées face aux gangs. Raids nocturnes, rafles préventives, perquisitions à l'aube, arrestations n'ont fait que renforcer la cohésion interne des gangs en les confortant dans l'idéologie du « nous » contre « eux ». Une fois emprisonnés, les gangs reproduisaient derrière les barreaux le schéma de domination territoriale qu'ils connaissaient, recrutaient de nouveaux membres et créaient de nouvelles alliances. Los Angeles est considérée comme la capitale mondiale des gangs depuis un demi-siècle, preuve que les attaques frontales n'ont pu endiguer le phénomène. Il est désormais plus facile de comprendre pourquoi le criminologue américain met en garde les Néo-Zélandais contre les dangers que comporte ce qui est désormais connu sous le nom de « modèle Los Angeles ». On l'appelle également « approche militaire ».

Pour « rassurer » Klein, l'histoire des procédés mis en place en Nouvelle-Zélande ne se cantonne pas à une imitation des méthodes adoptées en Californie. Par exemple le programme *Tu Tangata/Standing Tall* mis en place par le ministère des Affaires maori en 1977 visait la jeune population maori et polynésienne qui délaissait l'école pour les rues. Son but était d'inculquer un fort sentiment identitaire en enseignant la langue, les coutumes, l'histoire et l'artisanat traditionnel de leurs ancêtres pour les détourner du chemin des gangs. Trois ans plus tard, les aînés saluaient cette initiative qui avait « absorbé bien des membres périphériques, [dès lors] désintéressés du patch et désireux d'apprendre un métier ». ⁸⁷ Le programme a fait des émules, notamment au Canada où la Fédération Métis du Manitoba l'a repris à la lettre en 2009. ⁸⁸

Quant au « législateur maori » en question, Klein fait sans aucun doute référence à la venue du Ministre des Affaires Maori, Ben Couch, en septembre 1979. Couch était reparti avec la ferme conviction qu'en forçant les membres de gang à porter des cartes d'identité spécifiques, les autorités seraient mieux parées pour faire face au problème. Il estimait que les membres de gangs se ressemblaient tellement avec leurs cheveux longs,

⁸⁷ « Observers claim that the “*Tu Tangata*” (stand tall) promotion has mopped up many fringe gang members who are now out of patches and into trade training ». « Kokiri – the answer to gang violence », Hayes, Lindsay, *The Evening Post*, 13 octobre 1980, *National Archives*, Wellington.

⁸⁸ « Standing Tall Program », Louis Riel Institute : < <http://dev-louisrielinstitute.com/index.php/standing-tall-program> >.

bottes, jeans et vestes en cuir qu'il était difficile d'identifier les auteurs de délits.⁸⁹ De telles mesures firent l'objet d'un véritable tollé car elles portaient atteinte à la liberté d'association, carte que les gangs Maori ont toujours « brandie » dès que les législations les concernant gagnaient en sévérité. Par exemple, Denis O'Reilly compare, dans un article de 2009 intitulé « Looking after our Patch », la prolifération des gangs à la propagation de l'algue didymo, élément indésirable pullulant dans les rivières de l'Île du Sud. Quant aux possibilités d'éradication du phénomène :

...il y a un produit chimique dont on peut se servir pour traiter et tuer l'algue didymo. On pourrait en être débarrassé. La seule conséquence est que, malgré tout, il faudrait aussi tuer chaque être vivant dans les rivières.⁹⁰

Ces « êtres vivants » désignent, aux yeux du membre à vie des *Blacks*, le potentiel humain des membres de gang ainsi que les droits de l'Homme. Dans un style moins imagé et bien plus direct, les criminologues se sont toujours opposés à la suppression des gangs au nom de la démocratie. Hagedorn constate dans *A World of Gangs* (2008) que les gangs « institutionnalisés sont presque impossible à détruire, à moins d'avoir recours à la répression totalitaire ».⁹¹ Dans le même esprit, Dennehy et Newbold avançaient dans *The Girls in the Gang* (2001) que :

...le type de loi nécessaire à la dissolution des gangs serait forcément si draconien que la protection des autres associations, et la survie même de la démocratie, pourraient être gravement menacées.⁹²

⁸⁹ Cf. « Minister suggests identity cards for gang members », *The Press*, 27 September 1979, Gangs 1979-1981, *National Archives*, Wellington.

⁹⁰ « ...there is a chemical that could be used to treat and kill didymo. We could be rid of it. The only consequence is though that we would have to kill every other living thing in the rivers as well », O'Reilly, Denis, « Looking After our Patch », septembre 2009, < <http://werewolf.co.nz/http://werewolf.co.nz/2009/09/looking-after-our-patch/> >.

⁹¹ Such institutionalized gangs are nearly impossible to destroy, short of totalitarian repression. Hagedorn, John M., *op.cit.*, 2008, p.132.

⁹² « ...the kind of legislation that would be required to achieve the dissolution if gangs would necessarily be so draconian that the safety of all other associations, and the survival of democracy itself, could be severely threatened ». Dennehy, Glennis & Newbold, Greg, *op.cit.*, p.190.

L'histoire de la réponse néo-zélandaise, comme le montrent les exemples quasi-contradictaires de *Tu Tangata* et la tentative d'imposer des cartes d'identités spécifiques aux membres de gangs, est assez complexe. Elle flotte entre prévention et répression, dialogue et sanction, souplesse et rigidité, ouverture et condamnation, exclusion et inclusion. On peut distinguer quatre grandes étapes. Nous avons précédemment traité des trois premières et nous apprêtons à aborder la quatrième. Afin de bien saisir ses conditions d'émergence, un bref rappel s'impose :

1) Il y eut tout d'abord une période de déni, où les gangs étaient annexés à une excroissance culturelle américaine qui n'avait pas sa place dans le Pacifique Sud (ce que nous avons appelé la « métaphore du corps étranger »).

2) Convaincu de leur caractère éphémère, lorsque les gangs devinrent trop bruyants et visibles, le premier réflexe des autorités fut logiquement de sanctionner les éléments perturbateurs qui enfreignaient la loi.

3) Sous l'impulsion des universitaires, de la Renaissance maori et de ses militants, les gangs maori furent pensés comme la manifestation du déracinement des Maori urbains. De plus, avec la « postmodernisation » de la Nouvelle-Zélande, le problème ne pouvait plus être résolu sur le seul mode législatif. L'ordre n'était plus à la suppression mais à la reconnaissance des différences. Tout en condamnant les violences et la délinquance, il fallait s'accommoder des gangs, parvenir à des compromis pour que l'équilibre social soit préservé et reconduire les gangs vers leurs origines culturelles. Cet aspect vient d'être traité dans la section précédente.

Il en ressort que les stratégies adoptées dépendent inéluctablement de la conceptualisation du gang. La quatrième phase ne déroge pas à la règle, si tant est que le terme convienne car il va de soi que nous n'aborderons que les grandes tendances dans l'optique de rendre compte de l'évolution du discours des élus, des mesures prises et de leurs portées sur les gangs. La période actuelle est la plus difficile à appréhender car les trois postures se côtoient. Plus que jamais, les retombées positives de l'acculturation maori des gangs sont mises en avant par les défenseurs de la thérapie culturelle au moment où, pour citer Judith Collins, ministre de l'Intérieur (*Police Minister*) de 2008 à 2011 :

Ces deux dernières années, ce gouvernement a introduit de nouvelles lois donnant à la police plus de pouvoir pour rendre impossible la vie aux gangs et leur retirer les bénéfices que leur procurent leurs affaires criminelles.⁹³

Après quatre décennies d'existence, les gangs d'aujourd'hui ne sauraient être considérés comme une phase transitoire de l'histoire maori. L'heure n'est plus aux jeunes Maori désorientés par leur arrivée dans les villes. Les aides apportées aux gangs, qu'elles proviennent des *marae* ou du gouvernement, et les programmes de prévention comme *Tu Tangata* n'ont pas stoppé « une bonne fois pour toute » le crime. Tels sont les arguments avancés par les partisans de l'approche militaire qui se soucient peu de savoir si les politiques d'inclusion qu'ils combattent n'ont pas contribué à contenir la situation car, l'objectif visé n'est justement pas de réformer les gangs en se contentant d'une fonction d'administrateur et de médiateur « à la Muldoon » mais de les supprimer en refusant tout compromis. Le ton se durcit aussi car cette logique de concession est tenue pour la grande responsable de l'enlisement de la situation. L'attaque frontale peut donc être de nouveau envisagée comme une solution viable. Prenons l'exemple de Judith Collins qui se place dans une perspective historiciste en tirant les leçons du passé :

De nombreuses personnes pensent que, pour gérer les gangs, il faut dans un premier temps reconnaître leur existence, leur parler, écouter leurs problèmes. Le problème c'est que ça fait des décennies qu'on parle aux gangs, qu'on écoute leurs problèmes et on n'a guère avancé.⁹⁴

⁹³ « *Over the past two years this Government has introduced new laws giving the police more power to make life miserable for gangs and take away their profits of their criminal businesses* ». Collins, Judith, « Resident Evil », *Truth Weekender*, février 2011. Le gouvernement en question est celui de John Key. Le *National* fut réélu en 2011 et Collins nommée *Minister of Justice* et *Minister of Ethnic Affairs*. Surnommée « Crusher Collins » en raison de sa proposition d'envoyer à la casse les véhicules des *Boy Racers* (autre subculture très en vogue en Nouvelle-Zélande où de jeunes garçons pratiquent la course automobile sur la voie publique), la ministre est réputée pour sa conception rigide de la justice et de l'ordre. Ses propos seront néanmoins cités comme support illustrant la volonté d'éradiquer les gangs qui semble gagner du terrain, et non comme le déploiement de sa personnalité.

⁹⁴ « *Many believe that to manage gangs, it is first necessary to acknowledge them, to talk to them, to listen to their issues. The trouble is that we have been talking to the gangs and listening to their issues for decades and have not made a lot of progress* ». Lose, Joseph, « Treat them like terrorists... but being nice not right », *Truth Weekender*, 4 novembre 2010.

Le type d'approche postpolitique faisant du discours de la tolérance la seule réponse adaptée aux gangs a également engendré ses propres résistances. Michael Laws, de Wanganui à l'origine de l'arrêté municipal de 2008 – qui fut adopté avec 106 voix favorables contre 13 – interdisant le port de tout emblème associé aux gangs illustre le plus clairement cette posture :

Je ne tolère pas les gangs. Ce sont que des connards malveillants.

En plus ce sont des idiots : ils ne pensent qu'à leur droit de mener leur style de vie même si ce style de vie entrave directement la capacité qu'ont les autres à disposer de la leur et empêche les gangs – c'est là l'ironie – de réaliser rien de bon, ou de passablement correct.

Seulement, la Police et le Parlement ont fait preuve de faiblesse dans leur manière de s'adresser à eux en pensant qu'ils pouvaient « gérer » là où il fallait interdire.⁹⁵

Laws affiche clairement son mépris de la recherche de terrains d'entente et de solutions spécifiques adaptées aux besoins de chaque groupe : « Il y a une solution directe et universelle valable pour les gangs : l'interdiction ».⁹⁶ Laws ne souhaite pas s'arrêter au niveau local et entend bien étendre cette proscription à tout le pays. Il milite depuis la ratification du *Suppression of Terrorism Act* de 2002 (loi passée sous le gouvernement travailliste avec le soutien de l'opposition afin de protéger le pays d'éventuelles attaques terroristes) pour que les gangs entrent dans la catégorie des groupes terroristes. Laws est loin de faire cavalier seul dans cette croisade. De nombreux exemples l'attestent.

En effet, depuis le 11 septembre, l'association entre gang et terreur n'a cessé de prendre de l'ampleur. C'est en 2007 qu'elle gagna le plus d'adhérents. Lorsque Jhia Te Tua, fille d'un membre de *Black Power* âgée de 2 ans, reçut une balle perdue dans sa maison à Wanganui. Bien que les gangs aient pour règle formelle de ne pas s'en prendre aux familles de leurs rivaux, des *Mobsters* souhaitaient se venger de son père Josh. Ils

⁹⁵ « *I don't tolerate gangs. They are evil arseholes. / And gangs are dumb: they don't think of anything other than their right to live their lifestyle even though that lifestyle directly inhibits the ability of others to enjoy theirs and, ironically, stops them ever achieving anything tangibly decent. / But the Police and Parliament have been weak in dealing with them thinking they can "manage" when they should outlaw* ». Échange de méls avec Michael Laws du 22 août 2012.

⁹⁶ « *There is a direct and universal solution available with gangs: banning them* ». Échange de méls avec Michael Laws du 23 août 2012.

tirèrent juste une balle sur son domicile sans se douter que Jhia étaient chez elle. L'opinion publique fut profondément choquée. La mort tragique d'un enfant a non seulement ravivé la volonté d'en finir avec les gangs mais a semé la panique (un tel malheur pourrait arriver à n'importe quelle famille) qui permit de les assimiler à des terroristes. C'est ce que fit le juge de la Haute Court de Nouvelle-Zélande, Warwick Gendall :

Ceux qui compatissent avec de tels groupes doivent comprendre que les citoyens des diverses communes de Nouvelle-Zélande ne peuvent plus être terrorisés, et que leurs vies et leurs biens ne peuvent plus être menacés.⁹⁷

Un an plus tard, Annette King, prédécesseur de Judith Collins au ministère de l'Intérieur (sous un gouvernement travailliste) condamnait « les colporteurs du malheur et de la peur au sein de notre société ». Collins fut plus catégorique : « Comme les terroristes, les gangs détruisent des vies ».⁹⁸

Pour l'heure, les partisans de la catégorisation des gangs comme terroristes doivent se contenter du statut juridique de criminel assigné aux gangs depuis 2009, date de l'adoption et de l'entrée en vigueur du *Gangs and Organised Crime Bill* sous le gouvernement *National* de John Key. Le texte fut voté triomphalement et n'est pas imputable à la seule couleur politique de l'administration en place. Un an plus tôt, Annette King dépêchait une commission d'experts dont la mission consistait à déterminer la fonction qu'occupaient les gangs dans le monde du crime au moment où son confrère Phil Goff, garde des sceaux (*Corrections Minister*), approuvait publiquement la politique de « non-association » qui venait d'entrer en vigueur de l'autre côté de la mer de Tasman, dans l'état de l'Australie du Sud.⁹⁹

⁹⁷ « *Those who sympathise with such groups must understand that the citizens of communities throughout New Zealand can no longer be terrorised, and lives and property put at risk* ». « Judge warns gangs to stop cycle of violence », *New Zealand Press Association*, 2 mars 2009,
< <http://www.stuff.co.nz/national/crime/1752216/Judge-warns-gangs-to-stop-cycle-of-violence> >.

⁹⁸ « *Like terrorists, gangs destroy lives* ». Lose, Joseph, *op.cit.*, 4 novembre 2010.

⁹⁹ Voir Hon Phil Goff, Minister of Corrections, « Cracking down on organised crime gangs », Wellington, 17 septembre 2008, in Bellamy, Paul, *op.cit.*, 2009.

Comptant parmi les lois censées mener la vie dure aux gangs d'après Judith Collins – qui partage étroitement les conceptions de Laws¹⁰⁰ – le *Gangs and Organised Crime Bill* ne dissocie pas les gangs de la mafia et des triades. Notons au passage que les gangs maori ne sont pas les seuls intéressés. Les clubs de motards le sont également. Toujours est-il que sous cet ensemble de lois, les peines peuvent être doublées si l'affiliation du coupable est prouvée, l'obtention de mandats de perquisition est facilitée et si jamais les quartiers généraux sont pourvus de fortification, la municipalité pourra les détruire.

En posant les gangs comme une organisation criminelle, et non une *whanau* et un *turangawaewae*¹⁰¹ de substitution, il ne s'agit plus d'une affaire maori et il incombe à la justice d'y remédier. En 2009, le Ministre de la Justice Simon Power reconnaissait qu'« en doublant la peine pour participation à un gang, on reflétait la culpabilité des leaders de gang à la tête de la production et de la distribution de méthamphétamines ».¹⁰² La différence entre la volonté actuelle de mener le combat sur le terrain de la loi et la certitude que la justice aurait raison des gangs alors que les *Blacks* et les *Mongrels* en étaient à leurs balbutiements tient d'un changement de configuration (et de conceptualisation comme nous l'avons précisé plus haut).

Ce qui inquiétait tant au début des années 1970 était le caractère insaisissable des gangs et sous la Renaissance maori, leur potentiel de conversion en mouvement révolutionnaire était au cœur des débats. Aujourd'hui la préoccupation des autorités est toute autre. Elle concerne majoritairement la participation active des gangs au commerce de la drogue. La violence, qui était rabattue sur le versant du bellicisme maori, est aujourd'hui attribuée à la protection des intérêts financiers d'une organisation criminelle. Le trésor public estime ainsi que de 2005 à 2006, le coût social du narcotrafic s'élevait à 1,31 mil-

¹⁰⁰ Michael Laws : « Ils [les gangs] existent; ce sont des organisations criminelles et antisociales qui détruisent au quotidien la vie des communes où ils évoluent ». / « *They exist, they are criminal and anti-social organisations that daily undermine the lives of the communities in which they exist* ». *Ibid.*

Judith Collins : « Les gangs existent pour une seule raison : commettre des crimes. [...] Ce sont des criminels et des tyrans qui harcèlent les honnêtes citoyens de Nouvelle-Zélande » / « *Gangs exist for one reason – to commit crime. [...] They are criminals and bullies who prey on law-abiding New Zealanders* ». Collins, Judith, « Resident Evil », *Truth Weekender*, 4 février 2011.

¹⁰¹ Nous rappelons que le terme *whanau* désigne la famille étendue et *turangawaewae* « le lieu où se tenir droit ». Il s'agit du point d'ancrage socio-symbolique de l'individu (voir p.169 de cette thèse)

¹⁰² « *By doubling the sentence for participation in a gang we are reflecting the culpability of those gang leaders who organise the manufacture and distribution of methamphetamine* ». O'Reilly, Denis, *op.cit.*, février 2009.

liards de dollars néo-zélandais (soit 84, 65 millions d'euros). Ces statistiques furent mises à contribution dans une note explicative pour appuyer le passage du *Gangs and Organised Crime Bill*.¹⁰³

Les gangs ont tendance à riposter à ce type de légitimation avec d'autres chiffres tout aussi valables ; notamment Harry Tam qui excelle dans l'art d'utiliser les travaux d'universitaires et les rapports gouvernementaux officiels pour faire constater aux avocats de la « méthode Los Angeles » que les gangs sont un problème social qui requiert une réponse sociale. Lors de nos tout premiers échanges avec le *Mobster* par méls, Tam prenait le soin de se documenter avant d'avancer ce qui, devant l'objectivité manifeste des chiffres, ne passaient plus pour de la simple interprétation. Si cette démarche est discutable d'un point de vue épistémologique, le simple fait que Tam adopte la position d'énonciation du sociologue-statisticien pour assurer la défense des gangs sera retenu pour notre étude. Les propos d'origine, quoiqu'assez longs, ont été préférés à la paraphrase :

Les estimations du rapport sur les gangs de 1981 s'élèvent à 2300 membres répartis dans 80 gangs. En 1986, le compte-rendu de la police néo-zélandaise au Comité Ministériel d'Enquête sur la Violence (*Roper Committee*) recensait 44 gangs reconnus en Nouvelle-Zélande avec plus de 2200 membres : membres patchés, *prospects* et membres périphériques [...]

Depuis le *Roper Committee*, des publications périodiques de la police révèlent une hausse considérable du nombre de gangs. En 1988, les évaluations de la police avaient atteint les 4400 dans 45 gangs. Tout ceci représente une augmentation de 2200 membres, soit une hausse de 100%, en deux ans. En 1989, les chiffres de la police concernant les membres de gangs comptaient presque 1000 adhérents supplémentaires avec 5356 membres. Depuis 2003, des statistiques plus récentes sur les gangs ne sont pas disponibles. Néanmoins, l'Association de la Police de Nouvelle-Zélande estime qu'il y a 6600 membres de gangs et 66000 membres périphériques.¹⁰⁴

¹⁰³ « Gangs and Organised Crime Bill 10-1 (2009) », *Government Bill Explanatory Note*, Wellington, 2009, in « Guidelines for Councils: Identifying, assessing and addressing gang issues », Ministry of Justice, Wellington, 2010, p.8.

¹⁰⁴ Le nombre de *hangarounds* est aussi important parce que les *gangstas* apparus dans les années 1990 en sont répertoriés comme des membres périphériques « *The 1981 Gang Report estimated a total of 2,300 gang members in about 80 gangs. By 1986 the NZ Police submission to the Ministerial Committee of Inquiry into Violence (Roper Committee) reported that there were 44 known gangs in New Zealand with a membership of more than 2,200, including full patched members, prospects and associates. / Since the Roper Committee, periodic releases of NZ Police estimates have shown a massive increase in gang num-*

L'intention primaire de Tam est de montrer que la recrudescence des affiliations coïncide avec le déclin de la politique de soutien aux gangs et de gestion du problème. L'analyse est tout à fait valable sur le plan chronologique. En 1981, l'époque des subventions accordées aux gangs battait son plein, et plus particulièrement à Wellington. Avant la politique de subventions aux gangs sous Muldoon, des *travailleurs sociaux* maori avaient déjà mis en place dans les années 1970s le *Work Trust Movement* qui proposait de petits travaux et des activités pour occuper les gangs et les « gamins des rues ». L'organisation les aidait également à trouver un logement, et les encourageait à fonder des associations caritatives pour subvenir aux besoins de leurs membres. *Black Power* répondit présent. En 1978, dernière année du gouvernement travailliste de Bill Rowling, le ministère des Affaires maori et le ministère de l'Éducation eurent l'idée de transformer l'ancienne école de charpenterie de Seaview à Petone en centre de formation pour Maori et Polynésiens désorientés. En 1979, le projet avait vu le jour et entre 25 et 30 *Blacks* et *Mongrels* se présentaient quotidiennement, en dépit de leurs différents, à Seaview pour apprendre la menuiserie, la charpenterie ou la mécanique dans un environnement culturel maori. Kara Puketapu, alors secrétaire d'État des Affaires maori, louait cette initiative et constatait que les campagnes de recrutement des gangs diminuaient.¹⁰⁵ Le lieu fut baptisé *Kokiri Centre* *kokiri* signifiant développement – ou « *marae* industriel » – et constituait la tête d'un véritable « cortège » de programme d'aides :¹⁰⁶

- En 1980, le gouvernement lançait *Community Employment Initiatives Fund* qui facilitait l'accès à l'emploi des groupes marginaux et leur accordait des subventions pouvant s'élever jusqu'à 10 000 dollars néo-zélandais.

- En 1981, le *Community Education Initiative Scheme* (CEIS) avait pour but, à l'instar du *Work Trust Movement*, de détourner les jeunes adultes sans emploi des gangs en répondant à leurs besoins.

bers. In 1988, the NZ Police estimate had reached 4,400 in 45 gangs. This was an increase of 2,200 gang members, or a 100 percent increase, over two years. By 1989, the police estimates of gang members increased by nearly another 1,000 to 5,356 members and associates. More recent figures, from 2003 onwards, on gang numbers are not available. However, the NZ Police Association estimates there are 6,600 gang members and 66,000 gang associates ». Courriel d'Harry Tam daté du 25 octobre 2011. Tous les chiffres ont été vérifiés.

¹⁰⁵ Voir Hayes, Lindsay, *op.cit.*, 13 octobre 1980.

¹⁰⁶ Il faut dire que le comité de chercheurs nommé par le gouvernement Muldoon en mars 1980 approuvait entièrement et publiquement dans *Report of the Committee on Gangs* (1981) la politique de prise en charge des besoins des gangs.

- En 1982, le *Group Employment Liaison Scheme* (GELS) venait en aide à ce qui était reconnu comme « des groupes spéciaux », terme synonyme de gang, en mettant à leur disposition des conseillers, des experts et des médiateurs (dont Denis O'Reilly qui passa rapidement responsable et permit aux *Blacks* de bénéficier pleinement de tous les programmes d'assistance, et plus tard Harry Tam qui obtint un poste de conseiller pour *The Mob*) chargés de les assister dans leurs demandes de subventions.
- En 1985, le *Job Opportunity Scheme* (JOS) subventionnait employeurs et demandeurs d'emploi souhaitant travailler dans l'optique d'intégrer les gangs au monde du travail.
- En 1986, le *Contract Work Scheme* (CWS) concernait également les groupes marginaux et leur proposait des missions d'intérim, ainsi que des formations professionnelles.

Ces derniers étaient adjoints au programme *Tu Tangata* et les *Kohanga Reo* (« nids de langue » où l'intégralité des cours se faisaient en maori), lancés pour la toute première fois en 1982 dans la banlieue de Wellington à Wainuiomata. Bruce Stewart, dramaturge et fondateur du marae Tapu Te Ranga dans la capitale, considère d'ailleurs cette période comme « la plus progressive pour les Maori [...] On n'était pas sur-gouvernés ou sous-gouvernés. L'heure était à l'affirmation – nous fêtions notre Maoritude ».¹⁰⁷ Néanmoins, sa posture vis-à-vis de Muldoon est plus modérée que celle de *Black Power* ou de *Mongrel Mob*. D'après Stewart, le Premier Ministre, ayant compris que les aînés étaient disposés à aider les gangs, a encouragé le retour au marae en complément aux programmes de subventions pour des raisons de budget : « Pourquoi dépenser des millions... Ils s'en chargeront gratuitement ».¹⁰⁸ C'est aussi pour des raisons financières, avec la récession de 1987, que la majorité des plans d'aide aux gangs disparurent. Il faut également tenir compte de la politique de libéralisation du pays entamée dès 1984 sous le gouvernement travailliste et son ministre de l'Économie Roger Douglas (épisode baptisé *Rogernomics*¹⁰⁹). L'heure était aux réductions des dépenses, à la diminution des subventions, et à la privatisation. Le gouvernement mit un brusque terme au *CEIS*, *JOS* et *CWS*.

¹⁰⁷ « In my view, those times were the most progressive for Maori. [...] We were not over-governed or governed-down. It was a time of affirmation - we celebrated being Maori ». « The Man and His Dream », < <http://taputeranga.maori.nz> >. Pour une présentation plus détaillée de Bruce Stewart, se référer à la p.156.

¹⁰⁸ « Why spend millions...they'll do it for nothing ». *Ibid.*

¹⁰⁹ Voir p.124 de cette thèse.

Il a fallu revenir sur l'époque des aides apportées aux gangs pour parfaitement comprendre les analyses d'Harry Tam citées trois pages plus haut. Alors que Tam fait le lien entre l'augmentation du nombre d'affiliés et la fin de la période d'assistance gouvernementale, un membre de gang anonyme, interviewé par Jarrod Gilbert, établit un lien direct avec le crime : « Quand les programmes d'accès à l'emploi s'essoufflèrent, le crime est passé d'une activité à mi-temps à un travail à plein-temps ». ¹¹⁰ Il est vrai que les premières inculpations pour distribution de méthamphétamines correspondent à la réduction des programmes d'inclusion socioprofessionnelle des membres de gangs. L'hypothèse de gangs habitués à des revenus stables ayant recours à l'illégalité pour pallier à la baisse radicale des subventions est effectivement des plus crédibles. Elle rentre néanmoins enfermée dans une causalité mécanique qui ne tient pas compte de l'éthique des membres de gang, et de leur fidélité au patch supplantant le calcul rationnel de leurs intérêts personnels.

Les gangs n'ont en outre pas accepté comme un seul homme la main tendue. Les *Nomads*, et une grande partie des *Mongrels*, rechignaient à l'idée de travailler pour le gouvernement. Vu que les *Blacks* avaient su tirer profit de ces initiatives, nombreux étaient les membres de gangs convaincus que ces programmes ne s'adressaient qu'à leurs rivaux. En 1991, *The Mongrel Mob Wellington* avait fini par écrire une lettre de plainte au secrétaire d'État au Travail (*Secretary of Labour*) pour lui faire part de la frustration qui habitait les membres du gang. Ces derniers étaient persuadés que le *Group Employment Liaison Scheme* ne s'adressait qu'à *Black Power* puisque O'Reilly était le responsable du programme. ¹¹¹

The Committee of Enquiry into Violence, un rapport gouvernemental de 1987, avance que seuls 25% des individus subventionnés étaient en fait affiliés à un gang. ¹¹² Les gangs se plaignaient aussi du manque de soutien matériel apporté. Ils pouvaient dé-

¹¹⁰ « One guy put it this way: when the work schemes dried up, crime went from part-time to full-time ». Hume, Tim, *op.cit.*, 11 avril 2010.

¹¹¹ Harry Tam avait été employé par GELS et était le seul représentant de *Mongrel Mob*. Il regrette qu'une telle lettre fut rédigée : « Ils ont seulement vu les choses en fonction des patches, au lieu de prendre en compte les véritables causes » / « They saw it strictly through the patches rather than through what the causes were ». Winter, Pahmi, *op.cit.*, 1998, p.250. Nous tenons ici un autre exemple attestant le rôle de patch comme « filtre à réalité » abordé en III.3.1.2.

¹¹² *Briefing Note: Report of Ministerial Committee of Enquiry into Violence: Recommendation of Unemployment*, 12 mars 1987, p.2.

crocher des contrats d'embauche dans le bâtiment mais ne disposaient d'aucun moyen de transport pour se rendre sur le chantier et signalaient parfois la piètre qualité des outils. Le comité reconnaît toutefois que « les plans d'aide ont généré des résultats très positifs », notamment la diminution du crime, et déplore que les « groupes bien attentionnés », ¹¹³ pour reprendre le terme employé, doivent pâtir de la fin des programmes d'aide et des erreurs des autres. Le comité fait ici clairement référence à un braquage organisé par *The Mob* en 1987 avec un véhicule subventionné par le gouvernement, ¹¹⁴ épisode reprouvé par l'opinion publique et les parlementaires qui, encore choqués du viol collectif d'Ambury Park l'année précédente (voir p. 215), remirent en question l'adéquation de la politique de main tendue aux gangs. Qui plus est, en partant du postulat que la signification d'un fait n'est pas inscrite dans l'acte lui-même mais qu'elle est toujours soumise à des considérations d'herméneute, le braquage était perçu d'un côté comme la preuve même que le dialogue était peine perdue, et attestait, de l'autre, que les efforts pour venir en aide aux gangs n'étaient pas suffisants tant ces derniers étaient aliénés.

Depuis 1987, les réponses apportées aux problèmes du gang basculent entre ces deux camps, alors que le nombre d'affiliés ne cesse d'augmenter. En 1988, les membres de gang, patchés ou périphériques, composaient 25% de la population carcérale. ¹¹⁵ Les chiffres ont depuis baissé mais c'est en prison, comme nous le savons déjà, que les initiations à la culture maori ont lieu. Le gouvernement *National* a également annoncé en 2009 sa volonté de reconduire les programmes de réinsertion socioprofessionnelle pour les gangs mais seulement en milieu carcéral, ¹¹⁶ sorte de synthèse entre les deux positions qui étaient apparemment irréconciliables (l'éradication et la conciliation). L'assistance aux membres de gangs n'est finalement pas exclue, malgré le durcissement des lois. Il faut pour cela, semble-t-il, payer sa dette envers la société – premier signe de l'ambivalence du rôle assigné aux prisons.

¹¹³ « ...some very positive results came from the Scheme. [...] We believe that the demise of the contract work scheme will deprive "The well intentioned" groups who participated in it, of the opportunity to prove their worth and change the course of their lives for the better ». *Ibid.*, p.138.

¹¹⁴ Les archives ne disposent pas de la coupure de presse en question indiquant le lieu du braquage. Les récits des faits publiés dans les divers ouvrages ou articles au sujet des gangs ne font pas mention de la localité du délit et les membres de gang interrogé n'ont pas souhaité répondre à la question, préférant expliquer que vu le contexte économique et politique, les subventions se seraient arrêtées, braquage ou non.

¹¹⁵ Braybrook, Beverley, and O'Neill, Rose, *A Census of Prison Inmates*, Wellington, Department of Justice, 1988.

¹¹⁶ Voir Gower, Patrick, « A liberal sheep in wolf's clothing », *The New Zealand Herald*, 18 avril 2009.

3.2.3. L'ambivalence des prisons

Cette section, comme l'ensemble de cette partie, ne vise pas à défendre une solution ou une posture. L'évolution des gangs étant l'objet étudié, il sera plutôt question d'une démarche descriptive axée autour de la notion d'impact. Si les gangs ont connu divers stades au fil des générations, la conceptualisation du phénomène, et par conséquent les réponses apportées au problème, ont aussi changé. Il s'agit de voir comment les diverses solutions proposées et les multiples modifications internes aux gangs s'influencent mutuellement. Cette démarche a été entamée en abordant la coïncidence entre diminution des subventions et hausse du crime. La réponse carcérale représente sans aucun doute le pan le plus abrupt du problème tant les effets produits semblent se contredire.

Nous avons déjà rendu compte des analyses de Malcolm W. Klein à ce sujet dans la section précédente. Pour partir d'une évidence, on constate qu'une fois de plus, les membres de gang et les criminologues tirent les mêmes conclusions. Ils dénoncent à l'unisson le cercle vicieux que décrit l'enfermement des gangs. Tout en reconnaissant l'impossibilité de faire autrement, le rapport du comité sur les gangs de 1981 soulignait dès la première page l'inadaptation du traitement pénitentiaire, si ce n'est en termes de recrutement :

Même des périodes de réclusion substantielles ne semblent pas affecter les comportements et les dispositions des membres de gang « hardcores ». De plus, les institutions pénales se sont avérées être un terrain propice à l'enrôlement.¹¹⁷

Dans les années 1980, 80% des membres de gangs incarcérés étaient soit enrôlés chez les *Blacks*, soit chez les *Mobsters*. Plus de 50% d'entre eux purgeaient une peine pour violence aggravée.¹¹⁸ Par conséquent, les gangs furent de plus en plus représentés

¹¹⁷ « *Even substantial sentences of imprisonment don't appear to have much effect on the behaviour or attitudes of 'hard-core' gang members, and penal institutions have proved to be a fertile ground for recruitment* ». Burton, Bill; Hutt, Jennifer & Naulls, David, *op.cit.*, avril 1981.

¹¹⁸ Voir Bill, Simone, *op.cit.*, 2001, p.143.

dans les quartiers de haute sécurité, notamment Paremoremo (Auckland). En 1986, tout affilié à un gang avait 43% de « chances » supplémentaires qu'un non-membre d'y être transféré.¹¹⁹ On serait presque tenté d'avancer, selon l'image de la figure mythologique de l'Hydre de Lerne, pour chaque tête mise « hors d'état de nuire », deux apparaissaient. Si le nombre d'affiliés a doublé en 1987, c'est aussi parce que des détenus libres de toute affiliation gagnaient les rangs des gangs qui assuraient leur protection. Face à la recrudescence du phénomène, les gardiens devaient bien souvent composer avec les gangs, avantage que des prisonniers isolés n'avaient pas. Certains intégrèrent un gang à ces fins là. Dans son autobiographie Bruno « Tuhoe » Isaac raconte en effet que les matons ne pouvaient se contenter d'employer la méthode forte avec *The Mob* sous peine de « déclencher un processus irrémédiable d'*utu* ». ¹²⁰ Par mesure préventive, ils devaient alors – et doivent encore – s'arranger avec les leaders afin d'éviter tout débordement. L'incarcération des membres de gangs eut aussi des répercussions extérieures à l'infrastructure pénitencière. Harry Tam reconnaît dans notre entretien du 3 novembre 2011 que les gangs menaient une campagne de recrutement active dans les rues afin de compenser la diminution des effectifs.

Non seulement le nombre d'affiliés augmentait mais le repli sur soi de la vie pénitentiaire renforçait « la moralité du gang » ; constat de Greg Newbold qui notait dans le même article (« Criminal Subcultures in New Zealand », 1989) que les châtiments au sein du groupe en cas de manquement aux règles étaient bien plus sévères.¹²¹ Vingt ans après, Denis O'Reilly expose sur le même ton : « plus on enfermera les gangs, plus les gangs se consolideront et grandiront ». ¹²² Bruno Isaac retient de ses séjours en centres pénitentiaires une leçon similaire :

¹¹⁹ Meek, John, *Paremoremo: NZ's Maximum Security Prisons*, Wellington, Department of Justice 1986, p. 97, in Newbold, Greg, *The Problem of Prisons, Correction Reforms in New Zealand since 1840*, Wellington, 2007, p.184

¹²⁰ À entendre ici comme représailles. « *In various ways the screws had to be careful how they manhandled us in case they initiated an utu situation that once set in motion had to be exacted* ». Tuhoe, « Bruno », Isaac & Haami, Bradford, *op.cit.*, 2007, p.55.

¹²¹ Greg Newbold appelle « moralité du gang » ce que nous avons désigné en 2.2.1. comme son « éthique ». Voir Newbold, Greg, « Criminal Subcultures in New Zealand » in Novitz, David & Willmott, Bill, *Culture and Identity in New Zealand*, Wellington, 1989, p.271. Greg Newbold appelle « moralité » ce que nous avons préféré appelé en 2.2.1. l'éthique du gang.

¹²² « *...the more we lock gang members up the more gangs will consolidate and grow* ». O'Reilly, Denis, *op.cit.*, septembre 2009.

Avec du recul, j'ai compris que la police et le système judiciaire, y compris la prison, ne pouvaient réformer le monde des Mongrels. Au contraire, pour nous les institutions, c'était un terrain propice au recrutement et à la manigance, ainsi qu'une opportunité de partager et d'affûter nos compétences de criminels. J'ai aussi compris qu'aucun système sociétal n'allait changer la disposition d'esprit du Mongrel.¹²³

Puisque le gang pré-code l'expérience du membre, il détourne complètement, en offrant une autre lecture de la réalité, le rôle de l'institution pénale, ce qui explique précisément pourquoi les gangs peuvent parfaitement s'intégrer aux prisons et l'intégrer à leur propre espace. Cette caractéristique n'est en rien l'apanage des gangs maori. Elle représente bien au contraire l'obstacle majeur à toute tentative de réhabilitation sociale des membres de gang des cinq continents. Reprenant à d'autres fins la conceptualisation des prisons comme un « ghetto de substitution » selon le sociologue français Loïc Wacquant,¹²⁴ John M. Hagedorn annonce : « Aujourd'hui, la prison constitue un prolongement de la vie des gangs, et non une coupure radicale ».¹²⁵ En effet, nous savons déjà que pour les gangs, la prison devient le « baptême de feu » des *prospects*.¹²⁶ Elle fait office de lieu d'apprentissage. Il n'est dès lors plus possible de punir le fautif en le privant de sa liberté ou de le réformer. *The Mongrel Mob* l'appelle « l'école des gladiateurs »,¹²⁷ terme qui témoigne clairement de la réappropriation symbolique des centres pénitentiaires. La période de réclusion, malgré sa fonction primaire, permet de « former » le détenu au « Mongrelisme ». Ainsi, lors d'une intervention publique, Roy Dunn – président de *Mon-*

¹²³ « *Thinking about it in hindsight I realised the police and justice system, including prison, could not bring any reform to the Mongrel world. Instead the agencies fostered a breeding ground for recruitment and our schemes, and an opportunity to pool and refine our criminal skills. I realised too that no societal system was going to change the mentality of the Mongrel mind* ». Tuhoe, « Bruno », Isaac & Haami, Bradford, *op.cit.*, 2007, p.89.

¹²⁴ D'après Wacquant, plusieurs institutions américaines ont tenté de marginaliser la minorité afro-américaine, du système Jim Crow lors de la reconstruction du Sud après la guerre civile aux ghettos du Nord. Le sociologue considère les prisons comme une de ces « institutions particulières » (Voir Wacquant, Loïc, « The New 'Peculiar Institution': On Prison as Surrogate Ghetto », *Theoretical Criminology* 4, Sage, Londres, New Delhi, 2000). Bien qu'Hagedorn ne remette pas nécessairement en question cette idée, il considère que la culture des gangs se diffuse en milieu pénitentiaire et empêche ainsi la peine carcérale d'exercer son rôle de régulateur de la dette sociale.

¹²⁵ « *The prison is an extension of gang life today, not a radical break* ». Hagedorn, John M., *op.cit.*, 2007, p.24.

¹²⁶ Voir p.222. Le terme est emprunté à Bill Payne dans « Payne, Bill, *op.cit.*, 1991-1997, p. 76.

¹²⁷ « *The school of gladiators* » selon l'expression d'un membre expérimenté de Mongrel Mob Notorious nommé Sonny Fatupaito. Convention de *Mongrel Mob Notorious* du 11 décembre 2011.

grel Mob Notorious qui intégra les *Mongrels* à quatorze ans – revient sur un parcours qu’il présente sous la forme d’un cursus scolaire :

Voilà ce qu’on m’a dit ensuite : tu auras ton diplôme en suivant une formation en maison de correction. Après tu iras à Mount Eden [prison d’Auckland]. Après tu iras à Paremoremo, prison de haute sécurité. Ces mots sont restés gravés dans ma tête. Ils trottent encore dans tête aujourd’hui.¹²⁸

Bien qu’on puisse observer une sorte de gradation où Dunn passe chaque fois à un «niveau d’instruction supérieur, le *Mobster* assimile avant tout ses années d’incarcération au combat qu’il menait face au « système ». ¹²⁹ Dunn ne fait pas fausse route en percevant le potentiel subversif d’un tel détournement : la sanction devient récompense et la rééducation des détenus éducation du *Mongrel*.

La posture de *Black Power*, quant à elle, est plus difficile à cerner. Malgré son effort d’inclusion sociale sur quatre décennies (création d’entreprises légales, d’un journal, demande de reconnaissance sociohistorique par le Tribunal de Waitangi, *etc.*) et les pamphlets anti-prisons de Denis O’Reilly, un passage derrière les barreaux reste toujours perçu comme un « gage de qualité » irréfutable. Dès lors, pour mettre à profit les analyses de Michel Foucault dans son *Surveiller et Punir* de 1975, les deux rouages assurant le bon fonctionnement de ce qu’il nomme l’ « opération pénitentiaire » (p.274) ne peuvent opérer chez les deux gangs rivaux :

L’opération pénitentiaire, si elle veut être une vraie rééducation, doit totaliser l’existence du délinquant, faire de la prison une sorte de théâtre artificiel et coercitif où il faut la reprendre de fond en comble. Le châtiment légal porte sur un acte ;

¹²⁸ « *What was said to me: from there you will graduate to borstal training. From there you will go to Mount Eden. From there you will go to Paremoremo, maximum. Those words stuck in my head. They’ve been sticking in my head to this day* ». Ces déclarations sont tirées d’une intervention publique du leader du gang qui tente d’expliquer les raisons du changement de sa communauté d’appartenance. La communication n’est pas datée mais de nombreux extraits figurent dans un documentaire de 2008 intitulé « NZ gangs’ classics #13 – Mongrel Mob - Notorious ». < <http://www.youtube.com/watch?v=GvUiCDRg8pQ> >.

¹²⁹ « ...après toutes ces années en prisons passées à combattre le système...[...] Moi et mes frangins, on s’est battu contre le système. Le système était notre ennemi » / « ...after all these years in jail fighting the system... [...]Me and my bros, we fought the system. The system was our enemy ». *Ibid.*

la technique punitive sur une vie ; à elle par conséquent de reconstituer l'infime et le pire dans la forme du savoir ; à elle d'en modifier les effets ou d'en combler les lacunes, par une pratique contraignante.¹³⁰

Or, cette lacune est déjà comblée par le patch. Pourquoi alors persister – contre les travaux des criminologues et l'avis des auteurs de rapports gouvernementaux – dans la voie carcérale ? S'agit-il d'un aveu d'impuissance face à la plasticité d'un groupe interstitiel comme le gang ? Ou bien doit-on parler, une fois de plus de situation de désaveu fétichiste ?¹³¹ Pour l'instant, seul un aspect d'une question présentée sous le signe de l'ambiguïté a été traité. Si la prison était ou est (à ce stade, il est encore délicat de choisir le temps adéquat) acceptée comme « l'école des gladiateurs » où les *Mobsters* « combattaient le système » en donnant un autre sens à l'institution, plusieurs éléments laissent entendre que la vie pénitentiaire éprouvait les membres incarcérés. Par exemple, les *Mongrels* d'Upper Hutt occupaient en 1987 les marches du Parlement (voir la photographie ci-dessous) pour protester contre les conditions de détentions, fait qui peut être interprété comme la reconnaissance implicite de la pénibilité de la sanction infligée aux



« Story: Prisoner support and advocacy Protest against prison conditions », 1987, < <http://www.teara.govt.nz/en/prisoner-support-and-advocacy/1/4> >.

¹³⁰ Foucault, Michel, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, 1975, p.292.

¹³¹ Concept psychanalytique défini à la p.156, qui se gloserait dans ce cas en : « Je sais bien que la prison n'est pas une solution adaptée, néanmoins c'est la seule place pour les gangsters ».

membres coupables de délits. Pour en revenir à l'exemple de Roy Dunn : lors de la même intervention publique, le président de la faction *Notorious* laisse entendre sans vraiment l'admettre que la lutte l'a épuisé et parvient à reconnaître que la réclusion criminelle a fini par exercer son rôle :

Je pense qu'après toutes ses années passées en prison à combattre le système... mais surtout le fait de ne pas voir nos gamins grandir nous a fait réfléchir, ou du moins m'a fait réfléchir en tant que leader.¹³²

Son conseiller Harry Tam, qui n'a jamais purgé la moindre peine, exprime dans une tournure assez étrange, la même lassitude au nom de ses pairs : « On en a marre d'être de la chair à canon pour prison ».¹³³ Le vieillissement des leaders est le principal argument avancé pour expliciter la volonté de changement des membres de gangs.¹³⁴ Si cette explication est tout à fait légitime, des membres bien plus jeunes ont exprimé le même désir dès leur première incarcération. C'est qu'une fois de plus, le regard du sujet sur son expérience compte plus que l'expérience elle-même, et puis la dialectique de la réclusion criminelle est également bien plus complexe. Dans *Fragile Absolu* (2008), Slavoj Žižek la dissèque minutieusement :

La prison me détruit réellement. Mais elle n'exerce son emprise totale sur moi que parce que je *ne* consens *pas* tout à fait à ma condition de prisonnier et que je maintiens une sorte de distance intérieure à son égard, en imaginant que la « vraie vie est ailleurs », en ne cessant de penser en rêve à la vie du dehors, à toutes les belles choses qui m'attendent après ma libération ou mon évasion. C'est de cette façon que le sujet se laisse prendre dans le cercle vicieux du fantasme ; c'est de cette façon que, une fois libéré, la dissonance grotesque entre le fantasme et la réalité le conduit à l'effondrement. La seule issue, en vérité, consiste donc à accepter totalement les règles de l'univers gouverné par celles-ci, les manières d'en triompher.

¹³² « *I guess after all these years in jail fighting the system... But most of all seeing our kids not grow up has made us think, or made me think, as the leader anyway* ». « NZ gangs' classics #13 – Mongrel Mob - Notorious », *op.cit.*, 2008.

¹³³ « *We're tired of being canon fodder for prison* ». Entretien du 3 novembre 2011.

¹³⁴ Greg Newbold, Juan Tauri et Pahmi Winter défendent cette thèse, de même que les membres de gangs interrogés ou la police. Dans un entretien téléphonique du 29 novembre 2011, Andrew Fabbish affirme : « C'est [l'assagissement des gangs] lié à la baisse de testostérone due au vieillissement, je le jure ! » / « *I swear it has to do with the drop of testosterone when you're ageing!* »

Bref, c'est la distance intérieure, les rêves éveillés et l'idée d'un Ailleurs qui me revient réellement à la prison, alors que la reconnaissance totale du fait d'être réellement prisonnier de ses règles ouvre un espace pour un espoir réel.¹³⁵

Pour appliquer cette analyse à cette étude de cas, ce n'est pas que l'affiliation à un gang crée une « distance intérieure » capable d'atténuer le plein impact de l'emprisonnement. Au contraire, c'est en acceptant son statut de détenu comme une simple phase d'apprentissage que le membre de gang ne peut vivre son enfermement comme une peine à purger. La machine correctionnelle se met en branle dès que le membre incarcéré se met à imaginer les événements extérieurs qu'il manque. Dans une lettre de douze pages adressée à son oncle, un jeune détenu affilié à un gang fait clairement état de cette logique. L'identité et l'allégeance de son auteur nous sont inconnues. Le courrier n'est pas daté non plus, mais il nous fut remis en mains propres par son destinataire le 21 août 2009. Un extrait est disponible à la page suivante :

L'auteur de la lettre présente triomphalement son arrivée en centre pénitentiaire comme le moment tant espéré : « J'ai l'impression de vivre quelque chose que j'ai attendu » et « Et maintenant m'y voilà enfin ! » Après avoir présenté l'emprisonnement comme une récompense aux yeux du gang, cette réaction est peut-être moins surprenante. Ce qui reste par contre plus étonnant est son classement méthodique des émotions qui l'envahissent. Ce passage ne sera pas entièrement traduit mais résumé :

- Dans un premier temps le détenu reconnaît entièrement son statut de prisonnier puisqu'il se dit heureux d'effectuer cette nouvelle expérience et de revoir ses amis et connaissances. Très souvent chez les gangs, la captivité peut effectivement avoir un aspect social, voire mondain où les amis de longues dates se retrouvent. L'auteur de la lettre exprime aussi son soulagement face aux problèmes familiaux qu'il évite et s'enthousiasme devant la possibilité d'avoir une hygiène de vie plus saine (exercice physique, régime, désintoxication).¹³⁶

¹³⁵ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, p.21, 2008.

¹³⁶ La suite de la lettre se trouve en annexe 4, p. 410.

(2)

(Feelings, thoughts)

I feel like im experiencing something ~~that~~ i've been waiting for. I always heard what happens inside prison, whether its drugs, violence, gangs and crazy acts made by inmates. Now im finally here!

(feelings)



Happy - because of new experience, catching up with friends & acquaintances.

Time to get away from issues at home, drugs, rumors, relationship problems. People angering me. Exercising, diet, getting into shape.



Sad - family upset / ashamed. Unable to see daughter, feeling disabled because im not free to prioritize, support daughter & family.



Angry - Very rageful, because of people making false accusations & informing police. Coming down off, 'P', 'Ecstasy', Meth(not pure) 'weed', 'Alcohol'.

Security not bringing what i request e.g Asthma inhaler, towel, pen.

People(s) in my hometown doing things that they shouldn't while im incarcerated.

e.g talking about my business, family members putting me down.

Judgemental people claiming im someone i am not.

Siffs, telling my baby's mother i am a bad person and i may harm my child, or others. - hence the reason why i am unable to see my daughter.

- Vient ensuite la tristesse d'avoir causé du tort à sa famille et de l'avoir déshonorée. L'incapacité de subvenir aux besoins de ses proches et de sa fille attriste le membre. À cet instant précis, l'enfermement est véritablement vécu comme une peine, ce qui semble donner raison à Žižek puisque c'est seulement en pensant à la vie à l'extérieur que la réalité de la captivité intervient.

- Pour finir, le jeune homme qui a manifestement été accusé à tort fait part de sa « rage ». La période de dégrisement, en référence aux substances auxquelles il était accoutumé, influe sur son comportement. Le manque de coopération des gardiens, le jugement des autres, suscitent aussi sa colère.

Pour l'avocat Moana Jackson, éternel partisan d'une réponse maori aux problèmes affectant les Maori, la colère des détenus, tout comme la surreprésentation des Maori dans les prisons, reflète l'inadéquation du système juridique aux valeurs maori.¹³⁷ Selon lui, la mise en place d'institutions pénales maori résoudra le problème. Le criminologue Juan Tauri approuve sans concession cette proposition et attribue l'inexistence de ces institutions à une phase de colonisation qui ne s'est jamais achevée :

Les difficultés qu'éprouvent encore à ce jour ces Maori qui préconisent le contrôle de leurs propres problèmes de délinquance s'explique par le fait que la Nouvelle-Zélande est une société où le processus colonial se poursuit. Il est inexact à bien des égards, de présenter ce pays comme une nation étant entrée, ou entrant, dans l'ère du « post-colonialisme ». ¹³⁸

S'il y a une leçon à tirer de l'exemple des gangs en prison, c'est que l'institution n'a de sens que celui que le sujet consent à lui donner – nouvelle illustration de la formule lacanienne : « Le grand Autre n'existe pas ». À ce titre, une institution *pakeha* est donc tout à fait compatible avec la culture maori. C'est ce que la méthode de la thérapie culturelle semble indiquer. Dans un premier temps, les détenus maori, « patchés » ou non, assistaient à des séminaires d'initiation à la Maoritude dans les années 1990. En 1997, la

¹³⁷ Argument avancé dans *Project Waitangi, op.cit*, 1988.

¹³⁸ Tauri, Juan, « Explaining Recent Innovations in New Zealand's Criminal Justice System: Empowering Maori or Biculturalising the State in Pratt », John (éd.) *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, vol 32, numéro 2, Canberra, p.163.

prison de Hawkes Bay inaugura le premier programme de *tikanga* nommé *Te Whare Ti-rohanga* (« la maison de la vision »). L'initiative allait être suivie dans la prison de Rimutaka (Upper Hutt), à Wanganui et Tongariro (position centrale dans la moitié sud de l'Île du Nord). De nombreux programmes allaient suivre : *Tikanga Maori Programme*, *Te Whare Manaakitanga* destiné aux condamnés pour violence, *Te Whare Whakaahu-ra/Maori Based Unit*, ou encore *le Maori Therapeutic Programme* au nom très explicite. Ce sont tous ces moyens déployés que Tam surnomme la « dose de tikanga ». Il faudra revenir sur la position du gang sur la stratégie de l'acculturation.

Revenons pour l'heure à la lettre du jeune membre de gang. Ce dernier semble peu se soucier de la question puisqu'il omet toute référence aux programmes d'éducation culturelle ou de réhabilitation qu'il a pu suivre en prison. Gardons-nous toutefois de transformer un exemple en généralité. On notera également que la lettre est divisée en plusieurs parties : « pensées/sentiments ». À la page suivante, il sera question d'actions où il fait la connaissance d'autres détenus qui s'exercent en échangeant des coups de poing dans les côtes pour s'endurcir et exhibe son affiliation pour intimider les autres détenus. L'auteur manifeste encore son enthousiasme. Une nouvelle section revient sur ses sentiments avant de repasser aux faits et ainsi de suite jusqu'à la conclusion où le membre affirme ne plus vouloir rééditer l'expérience afin d'infliger à sa fille le schéma qui lui fut imposé lors de son enfance : « Je me retrouvais dans la même position, moi qui a grandi sans « papa et maman » : sans être là pour lui montrer mon affection et l'aider ». ¹³⁹ C'est justement pour ne pas que l'histoire se répète avec leurs enfants que de nombreux membres remettent en question leurs habitudes. « Je ne veux pas voir mes enfants en prison » ¹⁴⁰ affirme Edge Te Whaiti (à droite sur la photographie), bras droit de Roy Dunn (reconnaissable à son *moko*).

¹³⁹ « *I was in the same position, growing up without "mum and dad", there to show affection and support* ».

¹⁴⁰ « *I don't want to see my kids in the prisons* ». « NZ Gang Hui #3 », *NZ Gang Classics*, 2008. < <http://www.youtube.com/watch?v=VNaZOjCB38M> >.



O'Reilly, Denis, « The practice of love », décembre 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis37.html> >.

En septembre 1992, date d'un rassemblement national des *Mobsters*, *The Mongrel Mob Advisory Panel* (MAP) fut créé. En avril 1993, lors d'une réunion de tous les présidents de chapitre tenue à Porirua, haut lieu du « Mongrélisme », la création du comité fut approuvée à l'unanimité. Comme son nom l'indique, l'organisation vise à conseiller ses membres afin de « sortir les équipes des chambres noires », image employée par Te Whaiti pour désigner les cellules de confinement et l'isolation sociale des *Mobsters*.¹⁴¹ Avec l'aide de son confrère Sonny Fatupaito, il mit en place un projet de réhabilitation empruntant des éléments aux programmes *Moral, Ethics and Values* et aux divers programmes de *tikanga Maori*. Bien que les mêmes stratégies de « maorisation » et de moralisation soient employées que dans les formules déjà en vigueur dans les prisons, la condition pour que les membres acceptent le programme était d'y apposer le nom du gang de manière à préserver le droit de s'autodéterminer et d'écrire sa propre histoire. Le potentiel de ce programme, initialement lancé à Paremōremo, semble être pris au sérieux

¹⁴¹ « Pulling the teams out the dark room ». Voir Winter, Pahmi, *op.cit.*, 1998, p.253. Toutes les informations présentées au sujet du MAP proviennent de ce même article (voir pp.253-258). Le MAP est subdivisé en 6 régions (Northern, King Country, Bay of Plenty, Hawkes Bay, Lower North Island, South Island) administrée par un responsable qui reste sous la supervision du coordinateur national qui n'est autre qu'Harry Tam.

puisque Pahmi Winter expose que le ministère de la Justice a rencontré *The Mob* à ce sujet.¹⁴² Il faut dire que ce ministère reconnaît publiquement les bienfaits de la mise à contribution de membres de gangs capables d'atteindre les prisonniers et d'apaiser les conflits. Trois ans après le lancement du MAP, les altercations et autres incidents avaient diminué de 75%.¹⁴³ Il fut également appliqué à la prison de Wellington où l'on constate une baisse du nombre de membres de gang dès 1993 :

Pourcentage de membres de gangs parmi les condamnés de la prison de Wellington

Affiliation	1991	1993	1995	1997	1999	2001	2003
	%	%	%	%	%	%	%
Membres « patchés »	9,8	8,8	8,0	7,1	8,0	4,2	?
Membres périphériques	10,6	6,9	7,8	8,9	8,3	8,4	?
Sous-total (membres)	20,4	15,7	15,8	16,1	16,3	12,6	11,1
Aucune affiliation	79,6	84,3	84,28	83,9	83,7	88,9	88,9
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Affiliation des condamnés (pourcentage)¹⁴⁴

Membres « patchés »	1991	1993	1995	1997	1999	2001	2003
	%	%	%	%	%	%	%
Aucun	90,2	91,3	92,0	92,9	92,0	95,8	88,9
<i>Black Power</i>	3,6	3,21	3,5	2,6	2,6	1,5	3,7
<i>Mongrel Mob</i>	4,0	3,2	2,7	2,3	2,8	1,7	3,8
Autres gangs	2,2	2,3	1,9	2,2	2,6	1,1	3,6
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

¹⁴² Voir p.258, *Ibid.* Malheureusement Winter ne donne aucune date précise. La rencontre a forcément eu lieu entre 1992 et 1998, période gouvernée par le parti *National*.

¹⁴³ D'après McMellan, Velma; Newbold, Greg; & Saville-Smith, Kaye, *Escape Pressures; Inside Views of the Reasons for Escapes*, Wellington, 1996 in Workman, Kim, « Acknowledging the Past – Reimagining the Future », Pipitea Marae, 10 novembre 2010, Wellington.

¹⁴⁴ Pour les deux tableaux : « Wellington Prison Fact Sheet », *Department of Corrections*, < < http://www.corrections.govt.nz/about-us/facts_and_statistics/prisons.html >.

Bien sûr, cette baisse n'est pas imputable à un programme destiné aux membres déjà incarcérés. La sincérité des gangs dans leur volonté de changer semble être reflétée dans ses statistiques. Pour les avocats de l'éradication, il s'agit de la marque de leur professionnalisation dans le crime organisé avec des gangsters qui se jouent de plus en plus aisément de la loi. Quant à l'apparente recrudescence du crime chez les *Blacks* et les *Mongies* en 2003, les réformateurs des gangs se défendent en déclarant que l'amélioration est un processus long et difficile, argument interprété comme un prétexte fallacieux par leurs opposants. Une fois de plus, tout l'enjeu est d'adopter un point de vue capable de sortir de l'opposition frontale, sous peine de se limiter à l'énumération d'interprétations différentes.

3.3. – Vers un gang embourgeoisé ?

3.3.1. Nga Mokai

Si les gangs ne nient pas la présence du crime, ils refusent de se présenter comme une organisation criminelle. Denis O'Reilly déclare à ce sujet :

J'ai intégré Black Power Wellington en 1972, par rapport à mon projet personnel de justice sociale. Je rejette toute assertion faisant de moi le membre d'un groupe criminel organisé. Mis à part des cellules de détention provisoire, je n'ai jamais fait de prison, bien que je reconnaisse avoir enfreint la loi et avoir été passible de condamnations.¹⁴⁵

D'après lui : « Ces gangs maori sont, en gros, le visage du crime dés-organisé ».¹⁴⁶ Parmi tous les membres interviewés, que ce soit pour des articles de journaux, des documentaires, des publications universitaires ou cette thèse, O'Reilly est le seul à se présenter comme un justicier. Harry Tam est également un réformateur mais il ne se présente pas comme un redresseur de torts et s'intéresse essentiellement au bien-être de ses confrères. Les deux hommes, et même les membres de gang, se rejoignent toutefois sur la question du crime qu'ils légitiment par leur position de déshérités, ou *mokai* pour parler maori.

Les membres de gang sont bien placés pour savoir que le seul moyen d'accepter que le crime disparaisse et que leurs pratiques soient redéfinies est que cette impulsion

¹⁴⁵ « *I joined the Wellington Black Power in 1972 because of my personal social justice agenda. I reject the proposition that I am a member of an organised criminal group. Other than being in holding cells I have never been imprisoned although I admit I have broken the law and have incurred convictions* ». O'Reilly, Denis, *op.cit.*, septembre 2009.

¹⁴⁶ « *These Maori gangs, in the main, are the face of dis-organised crime* ». O'Reilly, Denis, *op.cit.*, octobre 2009.

soit donnée de l'intérieur, sans quoi la fine cloison garantissant la distinction entre un individu affilié et « les autres » s'effondrerait. C'est parce que seule l'autorité d'un *rangatira* ou d'un *OG (Original Gangster)* peut atteindre directement les *rangatahi* que Denis O'Reilly et Eugene Ryder, porte-parole des *Black Power* et membre du chapitre de Wellington, collaborent avec Harry Tam, Roy Dunn et Edge Te Whaiti sur un projet commun : « *The hard to reach* » (littéralement « ceux qui sont difficiles à approcher ») dans le cadre du programme CART (Consultancy, Advocacy & Research Trust). Financé tout d'abord par le ministère du Travail, CART vit le jour à Wellington en 1993 et fut mis en place à Auckland deux ans plus tard. La branche du programme intitulée *The Hard To Reach Whanau Action Project* où *The Mob* et les *Blacks* coopèrent pour éradiquer le problème des méthamphétamines fut lancée en 2006. Avec le partenariat de *Te Puni Kokiri*, ou ministère du Développement maori – nouveau nom du ministère des Affaires maori – ces cinq vétérans et leurs partisans veillent au bon fonctionnement du programme et ont à cœur de montrer à leurs confrères, et au public, qu'une collaboration entre les deux camps à des fins non-destructrices est tout à fait possible.

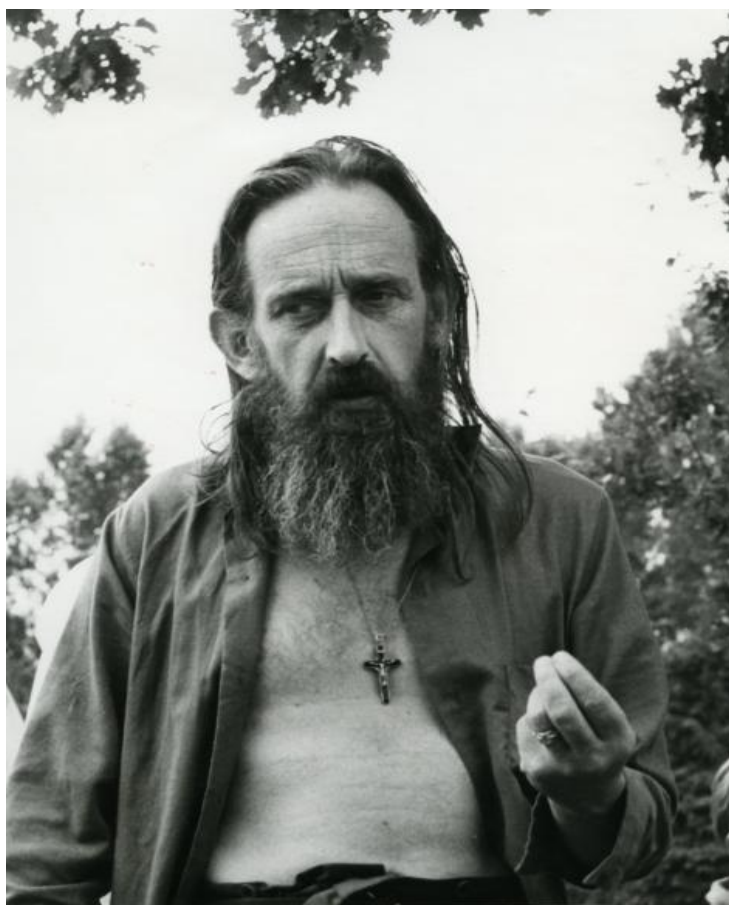
Bien qu'ils jouent tous un rôle national, les tâches sont réparties régionalement : Dunn consacre l'essentiel de son temps aux jeunes gangs des quartiers sud d'Auckland, Te Whaiti se charge du sud de l'Île du Nord, Tam et Ryder de la région de Wellington, tout comme O'Reilly qui œuvre également dans la région de Hawkes Bay. Les nouveaux locaux de CART furent inaugurés dans le quartier de Mount Cook à Wellington le 17 décembre 2009 en présence de membres de gangs rivaux, policiers, politiciens maori et du gouverneur général de Nouvelle-Zélande (voir la photographie ci-dessous) venus apporter leur soutien à l'initiative.



O'Reilly, Denis, « The practice of love », décembre 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis37.html> >.

Bien que le programme cible essentiellement les gangs, tous les *mokai* sont visés. Les superviseurs de CART, et plus particulièrement O'Reilly, reconnaissent ouvertement, sur le site internet du programme, leur dette envers le poète James K. Baxter (1926-1972) qu'il « maorise » en appelant Hemi (adaptation maori du prénom James) : « Hemi est le père spirituel de la tribu Nga Mokai. Sa sagacité, sa philosophie et sa poésie constitue pour CART une boussole morale et un programme d'action ».¹⁴⁷

Avec sa longue barbe, ses pieds toujours nus, ses idéaux de réconciliation biculturelle, son rejet formel du matérialisme et son message pacifiste, Baxter (voir son portrait ci-dessous) incarne tout à fait les idéaux de la contre-culture. Bien plus qu'un symbole, il



James K. Baxter, Te Miranga Hohaia, O'Brien Grégory & Strongman, Lara, *Parihaka: The Art of Passive Resistance*, Wellington, 2001, p.186.

¹⁴⁷ « Hemi is the spiritual father of the tribe of Nga Mokai. His vision, philosophy and poetry provide CART with a moral compass and schedule for action ». « History of the Consultancy Advocacy and Research Trust », *Consultancy Advocacy & Research Trust*, < <http://cart.org.nz/about/history> >.

revigora l'utopie sociale néo-zélandaise à l'heure où elle s'essoufflait, menacée par le confort matériel de la société de consommation et une coexistence culturelle qui n'avait de biculturel que le nom. Nous savons que dans les villes le ton était à l'assimilation. Or, le refus, ou l'incapacité, d'être assimilé à l'ordre dominant (rappelons que le monde *pakeha* « ne faisait pas sens » pour de nombreux Maori) contribua inexorablement à la marginalisation d'une partie de la population. Baxter, qui s'était converti au catholicisme, se servit du mot maori *mokai* – soit littéralement « les asservis » ou « les sans-tribus » – pour désigner ce que les catholiques appellent les « derniers ». Selon lui, la catégorie *mokai* regroupaient pauvres, vagabonds, enfants des rues, prisonniers, drogués et premiers membres de gangs. Le terme n'était pas seulement réservé aux Maori, il s'appliquait aussi aux *Pakeha*. Baxter allait très vite concevoir un véritable oxymore en combinant le préfixe tribal *Nga* à *Mokai*. Les « asservis » devenaient alors la « tribu des sans-tribus ». Ils n'étaient plus isolés mais liés par leur manque d'ancrage social et leur défaut de spiritualité.

Le poète finit par se consacrer aux « derniers », telle une figure christique. Comme O'Reilly le note plus tôt, « Hemi » est ainsi devenu le père des *mokai*. Ses paroles et ses poèmes revêtaient alors un caractère politique et prophétique, comme ce fut le cas dans « The Maori Jesus » (1966), vers illustrant parfaitement le « catholicisme maori » que Baxter souhaitait développer. Jésus est alors un maori se promenant sur le port de Wellington. Ses apôtres sont douze *mokai* : l'une se prostitue, l'autre nettoie les toilettes de la gare, l'un est alcoolique, l'autre est un vieil homosexuel malheureux et délaissé... Après avoir rassemblé ses *mokai*, le Jésus maori se verra écroué pour avoir commis l'impardonnable : « le crime d'être maori », idée qui marquera à vie Denis O'Reilly (lui aussi catholique qui s'engagera avec les *Blacks* pour défendre les *mokai*).¹⁴⁸ Baxter décrit dans ce poème le cycle infernal dans lequel Jésus se fera happer et broyer alors qu'il réclamait simplement que le soleil brille (« *From now on, the sun will shine* », v.24, paraphrase plus ou moins transparente du : « Que la lumière soit » biblique) :

¹⁴⁸ Notons bien ce parallélisme ; « [Le Jésus maori] fut inculpé du seul fait d'être maori » / « ...he was charged with being a Maori ». Weir, John E. (éd), *James K Baxter : Collected Poems*, Oxford, 1979, p.347 (v.31).

Dans « Looking after our Patch » de Denis O'Reilly (op.cit, 2009) : « C'est ce que Jimmy Baxter désignait comme « le crime d'être Maori » ». / « Jimmy Baxter used to ascribe this to 'the crime of being a Maori' ». « C'est » ou « *this* » renvoie à l'augmentation du nombre cellules dans les prisons néo-zélandaises et lorsque les *Pakeha* sanctionnent les Maori qui souhaitent se dissocier des institutions européennes. O'Reilly ne donne pas d'exemple direct. Il est néanmoins clair que le gang, comme *whanau* donc institution maori, est sous-entendu.

Le premier jour il fut arrêté
 Pour n'avoir aucun moyen de subsistance
 légal
 Le deuxième jour les flics le passèrent à
 tabac
 Pour avoir dit à un crasseux que sa maison
 n'était pas rangée
 Le troisième jour il fut inculpé du seul fait
 d'être Maori
 Et incarcéré un mois à Mt Crawford
 Le quatrième jour il fut transféré à Porirua
 Pour avoir déclaré à un maton que le soleil
 cesserait de se lever
 Le cinquième jour dura sept ans
 Tandis qu'il travaillait à la blanchisserie de
 l'asile
 Jamais il ne s'essouffla
 Le sixième jour, il annonça au médecin-
 chef,
 « Je suis la Lumière dans le Néant ;
 Je suis qui je suis ».
 Le septième jour il fut lobotomisé ;
 Et le cerveau de Dieu coupé en deux.

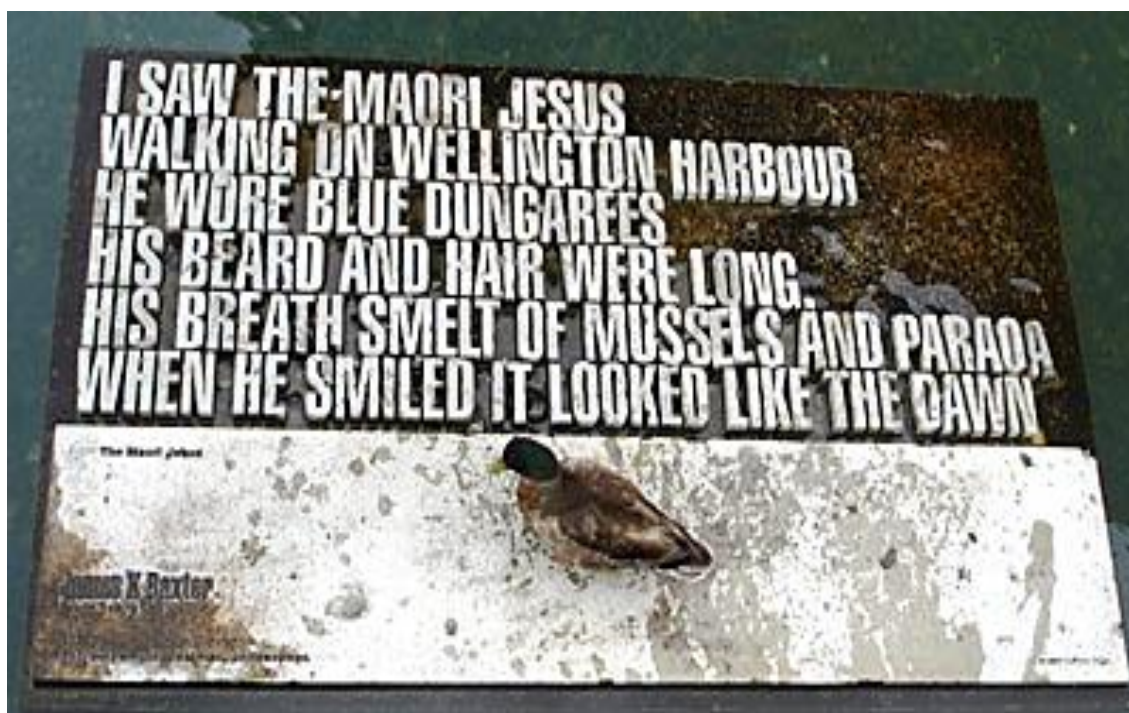
The first day he was arrested
For having no lawful means of support.
The second day he was beaten up by the cops
For telling a dee his house was not in order.
The third day he was charged with being a
Maori
And given a month in Mt Crawford.
The fourth day he was sent to Porirua
For telling a screw the sun would stop rising.
The fifth day lasted seven years
While he worked in the Asylum laundry
Never out of the steam.
The sixth day he told the head doctor,
'I am the Light in the Void;
I am who I am.'
The seventh day he was lobotomised;
The brain of God was cut in half.¹⁴⁹

On peut comprendre que la destruction du Jésus maori en sept jours suit un cheminement chronologique semblable à celui de la création divine. Les institutions *pakeha* désintègrent avec injustice et arrogance la puissance créatrice maori. Baxter s'oppose au diagnostic *pakeha* pathologisant le Maori urbain. D'après lui le Maori est bien malade mais il ne l'est que sous la domination institutionnelle européenne où il se « fait voler » (selon les termes de Baxter) une partie de lui. Le poète propose alors aux *mokai* des villes de retrouver en renouant avec leur *maoritanga*, source de savoir et de création. Pour cette raison, sans oublier ses traits prophétiques (tant physiques que spirituels – Baxter avançait qu'il avait eu une révélation divine –), l'historien James Belich présentera Baxter, dans son *Paradise Reforged* de 2001, comme « l'« enfant prodige » et le Godot que la culture néo-zélandaise attendait depuis si longtemps » sans pouvoir tenir ce rôle car une telle responsabilité ne pouvait pas reposer sur les épaules d'un seul homme.¹⁵⁰

¹⁴⁹ « The Maori Jesus ». Weir, John E. (éd), *op.cit*, 1979, p.347, vv.28 -43. Le poème se trouve dans son intégrité en annexe IV, p. 421.

¹⁵⁰ « Baxter was suspected of being the 'marvel[.]ous child,' the Godot, for which New Zealand culture had long been waiting. But in the end neither he, nor Fairburn, nor Sargeson nor Frame, nor any single individual – could fill this role ». Belich, James, *op.cit.*, 2001, p. 338.

Baxter n'était sans doute pas le « Godot néo-zélandais », mais son poème « The Maori Jesus » fait partie intégrante de l'identité et du patrimoine national. Les Wellingtoniens entretiennent néanmoins un rapport privilégié à ce poème où le Jésus maori apparaît dans un lieu qu'ils affectionnent particulièrement, au point que la première strophe fut gravée en hommage sur le front de mer de la capitale, parmi tous les vers de grands auteurs (tels que Denis Glover et Alistair Te Ariki Campbell) qui ont marqué la ville et le pays :



« I saw the Maori Jesus » < <http://thegodsface.blogspot.fr/2012/03/aotearoa-beards-2-maori-jesus.html> >.

D'après la mémoire collective, l'acte le plus marquant de Baxter reste toutefois la fondation de la commune de Jérusalem/Hiruharama au bord de la rivière Wanganui (sud ouest de l'Île du Nord) en 1968 à la suite d'une « vision ». Précurseur de la thérapie culturelle, Baxter y conviait les *mokai* : *Pakeha* désireux de se couper de la culture compétitive et matérialiste européenne pour épouser la spiritualité maori, et Maori urbains pour renouer avec leur *Maoritanga* afin de remédier (à prendre dans son sens littéral de remède) à leurs souffrances. On peut penser que le rêve s'en est allé avec la mort de Baxter et que seul un monde désenchanté – caractéristique du « retour à la réalité » que l'on subit une fois que l'espoir utopique s'effondre – se profilait lors de la fermeture de la commune. On peut également chercher à retrouver les fruits des enseignements du poète.

C'est ce que fait le poète et critique littéraire néo-zélandais John Newton qui s'attache à reconnaître cet héritage dans ses diverses formes dans *The Double Rainbow: James K. Baxter, Ngati Hau and the Jerusalem Commune* (Wellington, 2009).

The Double Rainbow ne s'oppose pas aux ouvrages consacrés au poète en le reconnaissant comme une figure majeure de la littérature et de la psyché néo-zélandaise mais se distingue des autres livres en constituant le premier travail universitaire reconnaissant substantiellement (dans un chapitre entier) le lien entre Baxter et les gangs maori. Même si ces derniers n'en étaient qu'à leurs balbutiements, voire pour la plupart dans une phase pré-gang, (il ne s'agissait que d'amis qui aimaient se rassembler pour discuter et faire la fête, seuls *The Mongrels* avaient été fondés en 1963 et le gang commençait à attirer de nombreux Maori), Newton affirme qu'Hemi Baxter leur a toujours prêté la plus grande attention, bienveillance qu'il soupçonne d'être corrélée à une idéalisation de la culture maori.¹⁵¹

Cette analyse est problématique et il convient de s'interroger sur la nature de cette idéalisation en sachant qu'en tant que pacifiste convaincu, Baxter n'a logiquement jamais fait l'apologie du bellicisme maori. C'est plutôt la création d'une structure comparable à une tribu que Baxter devait en partie cautionner. C'est ce qu'il explique dans le texte engagé, *A Walking Stick for an Old Man* (Wellington, 1972) inspirée par Colin Te Para, ancien chef des *Mongrels* qui sculpta la canne du poète :

Dans le domaine maori, j'avance comme un homme aveugle, lourdement et lentement. Il faut qu'un ami maori soit mon tokotoko [ma canne]. Je pose ma main sur son épaule et il me guide dans le noir.

C---, ancien leader des *Mongrels* de Palmerston et de Hastings, m'a fait un tokotoko l'autre jour.¹⁵²

¹⁵¹ « ...though that probably went with an idealisation of what gang culture might mean [...] the gangs were always on his radar ». Méls échangés avec John Newton le 27 janvier 2011.

¹⁵² « In the Maori area I move like a blind man, heavily and slowly. A Maori friend has to be my tokotoko. I rest my hand on his shoulders and he leads me through the dark. /C---, who was a leader of the Mongrels in Palmerston and Hastings, made me a tokotoko the other day ». Baxter, James K, *A Walking Stick for an Old Man*, Wellington, 1972, p.1.

En accueillant les *Mongrels*, Baxter tenta de saper leur entreprise de rupture avec la société. Alors que le gang faisait de son mieux pour offusquer les gens qu'il croisait sur son chemin, Baxter innocentait un de ses leaders en refusant de le juger sur les insultes qu'il proférait et les violences qu'il commettait. Bien au contraire, il le considérerait seulement comme son ami qui le guidait sur les terres culturelles maori sans prendre vraiment en considération son statut de leader de gang. Plus loin dans le texte, Baxter entre dans une colère quasi-*mongréliste* et se rapproche de leur posture en montrant clairement qu'il se dissocie de la Nouvelle-Zélande libérale et réformatrice qu'il qualifie de « brouillard » (*fog*, p.5). Baxter parle également de « révolution Maori » pacifique et considère l'opposition frontale à la police et ce qu'il appelle les « groupes rivaux » *pakeha* comme une lutte stérile. En revanche, il encourage vivement les militants et les Maori urbains à se ressourcer (physiquement et spirituellement) aux *marae*, qu'il considère comme le centre névralgique du combat maori : « Je ne pense pas que la révolution maori ait vraiment besoin d'armes. Il lui faut des centres au marae où les gens qui se font démolir en ville peuvent recouvrer leurs forces ». ¹⁵³

La posture de Baxter vis-à-vis des gangs, n'était pas pour autant naïve. Si des membres de gang décidèrent de rejoindre la commune, Baxter fut profondément déçu que ces cas isolés n'aient pu converger en un véritable mouvement. À l'inverse, les gangs attiraient un nombre grandissant d'individus « sans-tribu », phénomène qui n'avait pas échappé au poète :

C--- m'annonce qui si la « famille » de Jérusalem se dissout, il se peut qu'il retourne avec les Mongrels. Ils se re-tribalisent dans les villes. Et les tribus brisées remplissent les prisons. ¹⁵⁴

Te Para retourna avec son gang, et les *Mongrels* peuplèrent effectivement les prisons du pays (au point d'avoir leur propre quartier, « le block D » de Paremuremo, centre pénitentiaire de sécurité maximale d'Auckland). John Newton considère justement

¹⁵³ « I do not think the Maori Revolution actually needs guns. It needs centres on the marae where the people getting smashed in the towns can recover their strength ». *Ibid.*, p.11.

¹⁵⁴ « C--- tells me that if the Jerusalem "family" breaks up, he may go back to the Mongrels. They are re-tribalising in the towns. And the broken tribes are filling the jails ». *Ibid.*, p.1.

qu'avec la prolifération des gangs, Jérusalem ne pouvait survivre à son père spirituel (la commune ferma en 1975, 3 ans après la mort du poète) : il lui manquait ses *mokai* :

Selon mon interprétation personnelle, l'influence grandissante des gangs est un des facteurs, conjugué à d'autres, qui a joué sur la fermeture de la commune, au point de la rendre inexorable. Néanmoins l'afflux des gangs doit être situé dans un contexte prenant en compte un processus historique bien plus puissant que la force ou les échecs de n'importe quel individu.¹⁵⁵

En rentrant dans une perspective historiciste, Newton semble presque répondre à James Belich qui présente Baxter comme le Godot qui n'a jamais pu venir. S'ils récusent ensemble toute lecture à caractère « messianique », ils se distinguent sur la question des effets produits. Alors que Belich décrit l'espoir, puis la déception post-utopique, Newton – qui ne conteste pas directement ce point – ouvre l'espace à la relecture en définissant la commune comme une démarche plus expérimentale qu'utopique :

Je dirais que pour Baxter l'« idée » de Jérusalem était expérimentale. Il s'agissait d'aborder une source de *connaissance supposée* du point de vue de l'ignorance. (Évidemment, il s'imaginait les résultats possibles, mais il les reconnaissait comme le produit de ses rêves... je propose une lecture généreuse bien sûr). Du coup, bien qu'il ait peut-être pensé que Jérusalem était un échec – et même si la commune ne s'apparentait pas à une réussite d'après ses critères initiaux – il y eut en fait une myriade de résultats positifs ; c'est ce que j'essaie de montrer dans les derniers chapitres de mon livre.¹⁵⁶

¹⁵⁵ « My own interpretation is that the rise of the gang influence is one among a number of contributing factors which, working in concert, helped to make the closure unavoidable. Nonetheless that gang influx needs to be seen in context, as part of a broader historical process more powerful than any individual strengths or failings ». Newton, John, *The Double Rainbow: James K. Baxter, Ngati Hau and the Jerusalem Commune*, Wellington, 2009, p.128.

¹⁵⁶ « I'd say that for Baxter the 'idea' of Jerusalem was experimental. And it was about approaching a source of supposed knowledge from a position of ignorance. (Sure, he had fantasies about what he hoped the outcome would be, but he more-or-less recognised them as such ... I'm reading him generously, of course). So, even though he himself may have thought of Jerusalem as a failure – and though it didn't appear to have succeeded in the terms that he'd envisaged – in fact it had all kinds of outcomes that were very positive – as I try to show in the later parts of the book ». Méls échangés avec John Newton le 27 janvier 2011.

Les italiques ont été ajoutés pour rester plus proche de la langue d'origine qui rendait clairement compte du concept psychanalytique de « sujet supposé savoir »¹⁵⁷ que Newton oppose au « sujet supposé ne pas savoir », qu'il préfère nommer ignorance. La délinquance, les gangs, et l'alcoolisme sont vus comme une question d'ignorance. Baxter attribuait la fonction de « sujet supposé savoir » à la culture maori, tout comme O'Reilly, convaincu que le *marae* renferme la réponse aux problèmes d'urbanisation des Maori. Newton le reconnaît à cet égard comme un héritier direct du poète. Tout en étant un membre à vie des *Blacks*, O'Reilly se définit volontiers comme un « Baxtérîte »¹⁵⁸ et a l'habitude de lire les poèmes d'« Hemi » aux obsèques de confrères ou lors des conventions nationales du gang.

Celle de 1989 fut tenue à son initiative à Jérusalem pour réinscrire l'histoire de *Black Power* dans le sillage de Baxter et retourner « aux sources » après tant de violences. *Black Power* est le seul gang au monde inspiré par un poète de la contre-culture, un premier Ministre *National* (cf. 3.2.1), un fervent catholique (O'Reilly) et aussi un bouddhiste birman – Bill Maung ou *Burma Bill* que nous avons déjà présenté comme le conseiller de Rei Harris (et le mentor d'Harry Tam avant cela) – qui figure au centre de la photographie ci-dessous :



Denis O'Reilly, Bill Maung et Whenu « Sarge », McKinnon, O'Reilly, Denis, « Honour the Past, Enjoy the Present, Prepare for the Future », novembre 2010, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis42.html> >.

¹⁵⁷ Voir p.119 de cette thèse. Newton a bien perçu le côté psychanalytique de son constat puisqu'il le ponctue par une invitation à ce type de lecture : « Ceci peut être discuté sans l'ombre d'un doute dans des termes psychanalytiques, je présume » / « *It can certainly be argued in psychoanalytic terms, I reckon* ». Newton reconnaît également sa dette envers Lacan (« Moi-même, j'ai baigné dans Lacan » / « *I was quite immersed in Lacan myself* ») mais explique dans son mél avoir souhaité s'adresser à un public plus large. *Ibid.*

¹⁵⁸ « Je suis un Baxtérîte, c'est ce qui me fait avancer » / « *I'm a Baxterite, that's what drives me* ». Newton, John, *op.cit.*, 2009, p.168.

Récemment décédé, Bill Maung fut un disciple de Baxter. De retour à Wellington dès sa mort en 1972, Burma Bill décida de poursuivre son œuvre en milieu urbain en essayant d'accueillir les jeunes Maori. Il croisa donc sur sa route Tim Dyce, universitaire qui avait retenu de Baxter l'axiome suivant : « le problème est dans la ville ».¹⁵⁹ La réponse pour Dyce était la fondation de communautés intentionnelles où il appartenait à l'individu d'intégrer un groupement afin de pallier à l'érosion de structures tribales. Maung rencontra également de nombreux membres de gang en accordant peu d'intérêt à leur affiliation. Nous savons qu'il fut le mentor d'Harry Tam et qu'il tenta d'inculquer aux *Mongrels*, puis aux *Blacks* les enseignements de Baxter. Avec la montée des hostilités à la fin des années 1970, Maung qui n'avait pourtant jamais accepté de patch, ne pouvait plus accéder aux deux camps rivaux à la fois et dut en choisir un malgré lui. Il devint ainsi le conseiller de Rei Harris et un *rangatira* de *Black Power*. À la mort de Burma Bill, le gang organisa des obsèques dignes de ce nom (comme ces deux photographies le montrent) :



Funérailles de Bill, Maung, O'Reilly, Denis, « Kia Pakeke Ahau », Juin 2011, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis46.html> >.

La poursuite de l'œuvre de Baxter ne s'est pas éteinte avec Maung, du moins pas d'après O'Reilly, Tam et leurs adeptes. En collaborant au projet *Nga Mokai*, une partie des *Blacks* et des *Mobsters* reprennent le dessein baxtérien. Quant à la lecture post-

¹⁵⁹ « ...the problem is in the cities ». Newton, John, *op.cit.*, 2009, p.165.

utopique de James Belich, laissée de côté le temps d'aborder celle de John Newton, nous retiendrons qu'elle permet d'appréhender pleinement la toile socio-idéologique du temps de Jérusalem. C'est en tout cas une analyse possible, d'après les travaux de Slavoj Žižek :

Pour saisir réellement une époque passée, il ne suffit pas de considérer les conditions historiques à partir desquelles cette époque est née, il faut également prendre en compte les espoirs utopiques d'un Futur qui y ont été trahis et étouffés – ce qui y a été « nié » et n'est pas arrivé – et qui ont fait de cette réalité historique passée ce qu'elle a été.¹⁶⁰

La « vision » de Baxter s'y prête parfaitement. Le projet pacifiste a été asphyxié par les violents affrontements inter-gangs. La consommation de drogues et d'alcool s'est bien souvent substituée à la spiritualité dont parlait Baxter. Pourtant, cette époque n'est pas révolue aux yeux des gangs puisque ce qui a été désavoué par des décennies de brutalité et de crime revient aujourd'hui avec *Nga Mokai* – concept baxtérien réhabilité par O'Reilly et Tam en concert avec *Te Puni Kokiri* (ministère du Développement maori) – qui propose de faire advenir ce qui n'a jamais pu arriver du temps de Baxter. Ainsi, le discours de l'espérance refait surface : « Ce que je donne vraiment à l'équipe, c'est de l'espoir » déclare Tam.¹⁶¹ Bien que ces propos soient tirés d'une entrevue personnelle, Tam ne fait qu'illustrer la tendance générale véhiculée par les médias.

Déstabilisé par la multiplication de ces messages de foi, le public doute de la compatibilité entre ce projet constructif et la culture violente des gangs. La réponse à cette ambiguïté ne réside pas dans le regard de l'opinion publique, privée d'office du secret d'initiés qu'offre le patch, mais dans les pratiques effectives des gangs d'aujourd'hui, ce qui invite à une réflexion sur le statut actuel des gangs. Faut-il y voir le schéma classique du gangster repentir ou bien une variante en actes du mythe du bandit social ? Ces outils suffisent-il pour analyser la situation, ou reste-t-il encore à en forger un nouveau pour appréhender le phénomène ?

¹⁶⁰ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, p.131.

¹⁶¹ « *What I do provide with the crew is hope* ». Entretien du 3 novembre 2011.

3.3.2. Bandits sociaux ou gangsters repentis?

L'historien britannique Eric J. Hobsbawm consacre un ouvrage entier au bandit social (*Bandits*, Londres, 1969). Si Robin des Bois, le « voleur noble », incarne cette figure dans sa quintessence même, le bandit social, d'après Hobsbawm, n'a pas à redistribuer son butin aux nécessiteux. Ne pas courber l'échine devant toutes les formes de pouvoir possibles et montrer aux pauvres que la servilité et les privations n'ont rien d'une fatalité (p.48). Il représente dès lors un idéal de justice, même si ses revendications ne sont pas clairement formulées, ou restent d'ordre personnel. Bien qu'Hobsbawm délimite sa sphère d'influence à l'époque pré-moderne et aux milieux ruraux, il en trouve des résurgences dans le « gangster occidental » (p.112), tout en mettant en garde contre les confusions entre crime et révolte. Comme l'écrivain britannique Gilbert K. Chesterton le constatait avant lui : « Les voleurs respectent la propriété. Ils souhaitent simplement se l'attribuer pour qu'ils la respecte encore plus parfaitement ».¹⁶²

Plutôt que de parler de résistance, Hobsbawm préfère parler d'« expropriation » ; concept qui ne fonctionne pas avec le gang narcotraquant mais qui pouvait s'appliquer aux gangs maori des années 1970, lorsqu'ils assuraient leurs revenus avec des braquages – et encore les victimes étaient souvent de petits commerces de proximité. Si expropriation il y a, ce serait à vrai dire dans l'autre sens. En 2009, trois *Mobsters* résidant à Pomare inculpés pour cambriolage furent expulsés par la *Housing New Zealand Corporation* (Office Néo-Zélandais du Logement). Situé à Lower Hutt, le quartier de Pomare est défavorisé au point d'être surnommé *Poormare*. Il est difficile de parler d'expropriation puisque les *Mobsters* étaient locataires mais les habitants de Pomare l'entendent d'une autre oreille : si le quartier n'appartient pas aux *Mobsters*, *The Mob* fait partie intégrante de la vie du voisinage. Les témoignages des riverains interrogés par *The Dominion Post*

¹⁶² « Thieves respect property. They merely wish the property to become their property that they may more perfectly respect it ». Chesterton, Gilbert K., *The Man Who Was Thursday*, 2005, p.35.

marquent effectivement l'ancrage de *Mongrel Mob* dans la communauté,¹⁶³ qualité essentielle du bandit social selon Hobsbawm :

C'est là l'intérêt des bandits sociaux : ce sont des paysans hors-la-loi que le seigneur et l'état considèrent comme des criminels, mais qui restent enracinés dans la société paysanne, et qui sont vus par leur entourage comme des héros, des champions, des vengeurs, des justiciers, peut-être même des figures de proue de proue de la libération, et dans tous les cas des hommes à admirer, aider et soutenir. Cette relation entre le paysan ordinaire et le rebelle, le hors-la-loi est ce qui fait tout l'intérêt du banditisme social, et lui donne son sens.¹⁶⁴

De même, sans le soutien des riverains, ou du moins leur consentement, le gang ne peut maintenir son existence. Les ouvrages clés en criminologie sont formels sur ce point : parce que le gang est plus souvent vu comme un protecteur qu'un prédateur dans les quartiers où il opèrent (le gang « protège » son territoire des invasions d'autres bandes, par exemple tant que Newtown reste sous contrôle de *Black Power*, les *Mobsters* ne peuvent pas venir intimider la population locale), des liens sont tissés avec ses habitants, ce qui n'empêche en rien les riverains de réprover le crime.¹⁶⁵ De plus, les membres sont la plupart du temps les enfants du quartier que les riverains ont vu grandir, ce qui fait que les affiliés sont plus souvent vus comme un voisin qu'un connaissant les mêmes difficultés quotidiennes qu'un membre « patché ». Le policier Andrew Fabbish

¹⁶³ « D'après Sam Nicholl, [...] directrice de la clinique locale, les membres de gangs faisaient partie de la communauté » (« Sally Nicholl, who [...] manages the local health clinic, said the gang members were part of the community »). Patria Tamaka, compagne d'un *Mobster* expulsé, « Certaines de ces personnes habitent ici depuis des générations et ça va vraiment faire mal à la communauté » (« Some of these people have lived here for generations and it will really hurt the community »). Broun, Britton, « Gang street under scrutiny – Housing NZ to focus on tenants », *The Dominion Post*, 25 février 2009.

¹⁶⁴ « The point about social bandits is that they are peasants outlaws whom the lord and state regard as criminals, but who remain within peasant society, and are considered by their people as heroes, as champions, avengers, fighters for justice, perhaps even leaders of liberation, and in any case as men to be admired, helped and supported. This relation between the ordinary peasant and the rebel, outlaw and robber is what makes social banditry interesting and significant ». Hobsbawm, Eric J., *Bandits*, Londres, 1969, pp.13-14. Il s'agit d'une lecture « large » où le milieu rural du bandit a été transposé dans un contexte urbain.

¹⁶⁵ Cf. Knox, George, *op.cit.*, 1993, p.10 et Jankowski, Sánchez, *op.cit.*, 1991, pp.317-318. Jankowski souligne que la relation de la population locale à son gang est souvent incomprise du grand public. Ces derniers restent convaincus que chaque habitant de quartier touché par le phénomène souhaite la disparition des gangs alors que tant qu'ils ne s'en prennent pas aux riverains, les gangs sont souvent considérés comme un trait du paysage socio-culturel du voisinage.

affirme dans un entretien téléphonique : « *The Mob* bénéficie d'un énorme soutien de la part des habitants de Porirua. Si un *Hells Angel* passe, les gens feront volontiers le signe du gang »¹⁶⁶ comme pour affirmer son pouvoir de déterminer quel gang est le bienvenu et quel club ne l'est pas. Et inversement, *The Mongrel Mob* considère Porirua East comme sa propriété.

Pomare est une autre enclave « rouge », et plus particulièrement la rue Farmer Cres. Outre l'expulsion des *Mobsters*, la réponse apportée à leur institutionnalisation est la rénovation urbaine.¹⁶⁷ Un projet de 5 millions de dollars néo-zélandais (soit près de 4 millions d'euros) a vu le jour dans l'espoir de dynamiser la zone pour priver le gang de son emprise sur le voisinage. Si la population ne se sent plus protégée par le gang, elle remettra alors en question son droit de cité et l'organisation devra mettre en œuvre une politique d'intimidation pour conserver sa place. C'est ainsi que le gang est pris dans une spirale de plaintes et de sanctions. Il n'aura d'autre issue que de trouver un autre territoire ou de rejoindre (« patch over ») un autre chapitre. C'est ce qu'il s'est passé dans la capitale : *Black Power* a déployé sa force de frappe pour chasser *The Mob* mais c'est plus en choisissant les *Blacks* comme son gang que les *Mobsters* étaient contraints de fusionner avec le chapitre de Petone en 1987 (comme nous l'avons vu en 2.2.2.). À la suite de la rénovation de Newtown, le quartier n'est, aujourd'hui, plus vu comme un amas de maisons délabrées mais plutôt comme une zone dynamique multiculturelle attrayante. Ainsi, des riverains ont commencé à se plaindre des jeunes membres de *Black Power* qui se montraient de plus en plus intimidants.¹⁶⁸

John M. Hagedorn constate au sujet de la rénovation urbaine : « Peu d'attention a été accordée à l'impact de la *gentrification* sur les gangs et sur l'organisation sociale des

¹⁶⁶ « *The Mob get so much support in Porirua . If a Hells Angel rides by, people will do the gang's hand sign* ». Entretien du 29 novembre. Dans le même esprit de soutien, une habitante de Te Kuiti (à 400 kms au nord de Wellington) nous avait pris à parti lorsqu'elle apprit le but de notre visite pour nous faire part de son regard bienveillant sur *The Mob*: « Ce sont des gens biens. Ils s'occupent de leur famille ». / « *They're good people. They look after their family* ».

¹⁶⁷ Voir Broun, Britton, « A \$5m facelift go gang-infested skid row », *The Dominion Post*, 18 novembre 2009.

¹⁶⁸ Voir Colinshaw, Shane, « Residents angry at gang problem inaction », *The Dominion Post*, 5 mai 2012, et Colinshaw, Shane, « Coromandel St – Newtown gang ready to meet police », *The Dominion Post*, 11 mai 2012.

quartiers de minorités pauvres en phase d'embourgeoisement ». ¹⁶⁹ On peut déjà deviner que les *Mobsters* éliront domicile dans un autre haut-lieu du « Mongréisme » ou que la question sera déplacée en créant d'autres foyers. Peut-être que d'autres modes d'organisation apparaîtront, mais il est encore trop tôt pour les décrire. En revanche, ce qui a été encore moins abordé, est la *gentrification* du gang lui-même. Il s'agit pourtant d'un thème d'actualité, du moins en Nouvelle-Zélande, et peut-être encore plus à Wellington.

Alors que le bon sens et le dogme pragmatique voudrait moins de discours et plus d'actions « concrètes » pour faire face aux gangs, dans son *Intraitable* de 1993 – ouvrage proposant une lecture psychanalytique de la politique et de la culture de masse – Slavoj Žižek renverse la traditionnelle opposition entre l'acte et la parole :

« Assez d'actes vides ! Il est temps de passer des actes aux paroles ! » C'est-à-dire que toute activité est située dans quelque horizon-de-signification qui seul le [reprend ce même horizon] rend possible, en sorte qu'en « prononçant le mot juste » qui introduit une fissure dans cette toile de fond symbolique, on ne peut pas continuer à agir de la même façon qu'auparavant. ¹⁷⁰

Pour le dire autrement, vu qu'aucune activité humaine n'est détachée du cadre socio-historique/idéologique qui lui donne naissance, la seule condition pour que des activités radicalement nouvelles émergent est de bouleverser le paradigme en place. Ce changement ne nécessite pas forcément une révolution. D'après Žižek, un mot prononcé « au bon endroit au bon moment » peut révéler les limites inhérentes à la représentation intersubjective du monde et entraîner une sérieuse remise en question des présupposés aux fondements de la perception de la réalité chez l'individu isolé, voire au sein d'une société donnée. S'il fallait illustrer ces propos, la remise en question des habitudes de *Mongrel Mob Notorious* par son leader Roy Dunn constituerait peut-être un « cas d'école ». Sa volonté de changement a pour l'instant été expliquée sur le plan affectif (ses enfants, cf.

¹⁶⁹ « Very little attention in criminology has been paid to the impact of gentrification on gangs and social organization in poor, gentrifying, minority neighborhoods ». Italique ajouté. Hagedorn, John M., *op.cit.*, 2008, p.5.

¹⁷⁰ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 1993, pp.43-44.

3.2.3.) et sur celui de l'épuisement moral. Harry Tam raconte qu'avant sa libération, un juge demanda à Dunn ce qu'il comptait faire. Il répondit qu'il était et resterait le meneur du gang. Le magistrat prit au mot Dunn et rétorqua : « C'est vrai. Vous menez les vôtres en prison ». ¹⁷¹ Bien plus qu'une condamnation morale frontale, le juge a tout à fait reconnu le mandat symbolique de son interlocuteur et joue sur la polysémie pour lui adresser son constat qui marque, toujours d'après Tam, le renouveau de *Notorious*.

La rupture occasionnée par les « mots justes », pour le dire avec Žižek, représente paradoxalement ce que la psychanalyse appelle « l'acte » (le contre-sens Lacanien abordé p.251) où un élément qui transforme les représentations du monde actuelles en « moment de l'histoire » et donne lieu à une autre structuration de la réalité) et Alain Badiou « l'événement ». Le philosophe Adrian Johnston définit les deux concepts dans les termes suivants :

De même, Badiou, en écho avec les principaux traits des descriptions žižekiennes des actes (et reprenant certaines de ses anciennes déclarations au sujet des modalités de la politique), évoque dans ses écrits récents les procédés qui se déroulent sur les axes événement/sujet/vérité comme des tentatives de, pour ainsi dire, rendre l'impossible possible ; soit en des termes politiques, de changer le *statu quo* dans des proportions si grandes que ce qui passait pour impensable sous les contraintes du régime en place devient une réalité actualisée [...]. Dans le même esprit, Badiou souligne que les événements ne « réalisent » pas des possibilités ; les événements « créent » plutôt des possibilités (précisément là où, avant l'événement, rien ne semblait possible). ¹⁷²

L'homologie entre la transformation de *Mongrel Mob Notorious* et la naissance des *Mongrels* mérite d'être relevée. Rappelons-nous que c'est en traitant un groupe de délinquants juvéniles de « bâtards » en 1963, autrement dit en ayant les mots justes –

¹⁷¹ « *That's right. You've been leading your people to prison* ». Entretien avec Harry Tam du 3 novembre 2011.

¹⁷² « *Likewise, Badiou, in resonance with key features of the Žižekian descriptions of acts (and echoing some of his own earlier pronouncements regarding the modalities of politics), speaks in recent writings of the processes that unfold along event-subject-truth axes as being endeavors to, as it were, make the impossible possible – politically speaking, to alter the status quo to such an extent that what before seemed unthinkable under the constraints of an established regime becomes a realized actuality [...]. In this same vein, Badiou insists that events don't "realize" possibilities; rather, events "create" possibilities (precisely there where, before an event, nothing seemed possible)* ». Johnston, Adrian, *op.cit.*, pp. 143-144.

terme repris sans ironie mais faute de mieux – que le juge Patterson créa cette brèche qui ouvrit l'espace à l'éthique « Mongréliste ». Avant cela, un tel rejet de la société, au point de glorifier les viols, la violence et les symboles nazis, était tout à fait inconcevable. Quatre décennies plus tard, alors que les *Mobsters* avaient prouvé qu'une telle éthique était possible, ce sera encore un juge qui prononcera l'énoncé donnant lieu à l'impensable, selon l'illustre formule hégélo-marxienne où l'histoire se produit « la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce ».¹⁷³ On peut être réticent à se rallier à ce type de systématisation. Il n'empêche que dans notre cas cette lecture rend compte du décalage comique entre la réputation des *Mobsters* et le nouveau visage du gang. C'est ce même écart qui donne à sourire en regardant la photographie ci-dessous où *The Mongrel Mob* s'adonne à une séance de gymnastique matinale en famille avec le partenariat de l'Armée du Salut.¹⁷⁴



Remise en forme, « The Salvation Army Hauora Programme – Alcohol and Drug Programme – The Notorious Chapter of the Mongrel Mob », < www.salvationarmy.org.nz >

¹⁷³ Voir p. 144 de cette thèse.

¹⁷⁴ Restons pour l'heure dans des considérations théoriques quant à l'acte et l'évènement. L'intéressant partenariat entre le chapitre *Notorious* et l'Armée du Salut sera traité par la suite.

Si l'émergence des *Mongrels* était invraisemblable en son temps, les *Mongrels* d'aujourd'hui qui prêchent un message pacifique, exhortent les jeunes à renoncer au crime, ou s'exercent de bon matin, dégagent la même impression d'« irréel ». En lisant ce changement comme un « acte » (ou un « événement »), les vétérans comme Dunn endossent le costume classique du criminel repent. Cette lecture risque néanmoins de se heurter à la perspective d'un historien évolutionniste qui s'attacherait à définir les différents stades du gang pour rendre compte de ce changement. Les sections précédentes rendent compte de l'étape Baxter et du retour de *Nga Mokai*, des subventions gouvernementales, de la Renaissance maori, de la criminalisation du gang, et des politiques d'éradication en conséquence. Si les gangs ont changé c'est aussi que les temps ont changé. Tam reconnaît à ce titre l'impact des nouvelles législations : « On est en train de prendre conscience. Avant, le tarif pour association de malfaiteurs, c'était 150 dollars et 6 mois de liberté surveillée. Maintenant c'est 6 ans fermes ».¹⁷⁵ Il plaisante également sur un thème tout aussi sérieux en recommandant aux leaders de reconnaître le caractère archaïque de l'étape du « ring » et d'organiser une séance de paint-ball pour que les *prospects* soient mieux parés aux risques qui les attendent.¹⁷⁶ Les conflits actuels ne se résolvent plus avec les poings.

Si tous ces paramètres sont bien entendu à prendre en compte, l'erreur serait de penser le concept d'acte comme une remise en question de la notion d'historicité. Sans reléguer le facteur socio-historique, il insiste plutôt sur le passage de l'impensable au pensable et souligne l'impossibilité de faire « comme avant ». Pour donner un exemple, Anaru Moke, affilié au chapitre de Lower Hutt, entraîne un club de rugby et contribue, avec ses confrères, à un programme de vacances pour les enfants de Pomare. En remerciant Ken Laban, responsable du programme, Moke témoigne de cette impossibilité de faire marche-arrière en parlant de la phase néolithique de l'histoire de *Mongrel Mob* : « Ken a aidé grave. En gros, il nous a sortis de l'âge de pierre. Il nous a ouvert les yeux sur nos capacités ».¹⁷⁷

¹⁷⁵ « *There's a growing understanding. Unlawful assembly was \$150 and 6 months of probation. Now it's six years of prison* ». Interview du 3 novembre 2011.

¹⁷⁶ Conversation avec Harry Tam du 8 décembre 2011.

¹⁷⁷ « *Ken has helped heaps. He has pretty much taken us out of the stone age. He has opened our eyes to what we can achieve* ». « Mob backs holiday programme », 23 Juillet 2008, *The Hutt News*, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/local-papers/hutt-news/545225/Mob-backs-holiday-programme> >.

Le renouveau des *Mobsters* de Pomare révèle également que *Notorious* n'est pas le seul chapitre engagé dans cet élan positif. Les représentants de *Mongrel Mob Rogue* (Porirua) affichent ouvertement leur soutien (comme Dennis Makalio sur la photographie ci-dessous) à leurs épouses ou compagnes qui ont créé, avec l'aide d'une église méthodiste de Wellington,¹⁷⁸ un groupe d'entraide : les *Mumzys*. Semblables au « coffee groups » de la classe moyenne où les mères se retrouvent avec joie pendant que les enfants sont à l'école ou au sport pour discuter. Tous les lundis les *Mumzys* amènent leurs enfants au parc, au musée national Te Papa sur le front de mer de la capitale après les cours ou les promènent cornet de glace en main le long de la baie de Wellington¹⁷⁹ pour que les compagnes et les enfants de *Mobsters* fassent l'expérience d'une vie « ordinaire ».



Catherall, Sarah, « Gang wives turn to each other », *The Dominion Post*, 13 décembre 2010.

Pendant que son épouse Liz (à droite) s'occupe de Dennis Makalio (à gauche), le *Mobster* veille sur la santé des pères en leur vantant les bienfaits d'un régime équilibré et en organisant des promenades autour de la lagune de Porirua. En juillet 2010, *Mumzys* et

¹⁷⁸ Il s'agit de l'église Wesley qui emploie également Eugene Ryder à conseiller les plus jeunes et à réduire le fossé séparant *The Mob* et *Black Power*.

¹⁷⁹ Détails empruntés à la description de la journaliste Sarah Catherall dans Catherall, Sarah, « Gang wives turn to each other », *The Dominion Post*, 13 décembre 2010.

Mongies se retrouvèrent pour une journée de commémoration baptisée « La vie sans toi » (*Life Without You*) où un hommage fut rendu aux 78 associés décédés de *The Mob* (hommes, femmes et enfants qui se suicidèrent ou furent la proie de la violence, des drogues, de l'alcool, de problèmes cardiaques dus à une alimentation trop grasse). Des ballons gonflés à l'hélium portant le prénom de chaque défunt furent lâchés. Seul point noir à ce tableau : on ne comptait alors que 16 *Mumzys* pour 143 membres « patchés ». Le groupe espère néanmoins faire des émules et Tariana Turia, qui partage actuellement la présidence du parti maori avec Pita Sharples, a reçu les *Mumzys* pour les encourager.

Sharples, quant à lui, a bien saisi l'emprise des *rangatira* sur les *rangatahi* et s'entretient souvent avec les leaders repentis. Accusé d'ébranler la politique punitive en vigueur par sa résolution à dialoguer avec les gangs, Sharples répond que seul le partenariat éradiquera la violence et la drogue. Ainsi de grandes réunions sont organisées, très souvent au *marae*, où les présidents et les membres les plus influents sont conviés. Le soin est laissé à chaque gang d'amener ses *rangatahi*. De longs discours sont tenus, dans la tradition maori du *korero* (parole, allocution). De leurs côtés, les gangs multiplient ce type d'interventions en organisant des séminaires sur des thèmes divers : drogue, violence, leadership. Si tel est le cas, c'est bien dans l'espoir de donner lieu à l'« événement », de reformuler l'expérience du monde du membre en trouvant le « mot juste ».

Harry Tam participe à chacune de ces manifestations. Bien qu'il ne doute pas un instant des bienfaits de ces congrès, il nuance son propos au sujet des réunions inter-gang avec deux anecdotes : un jour, les gangs se sont salués en adoptant le signe de main des rivaux¹⁸⁰ pour montrer qu'il n'y avait plus d'animosité ; un autre, le *hongī* fut une occasion mutuelle d'assener un coup de tête à son rival historique. *The Mob* persiste en effet à appeler *Black Power* « les nègres » et les *Blacks* continuent de nommer les *Mobsters* « les merdes de chien », ce qui semble restreindre le champ d'une analyse axée autour de « l'événement ». Pour qu'événement il y ait, les vieilles idoles doivent être détruites. Or, il n'est pas question de revoir son jugement sur le patch, pas plus que le passé tumultueux

¹⁸⁰ *The Mob* a serré le poing en disant « Yo » et les *Blacks* ont aussi fermé leur poing mais en tendant l'auriculaire et le pouce pour lancer un « Sieg ». D'autres gangs tels que les *Tribesmen*, les *Killa Beez* et les *King Cobras* (qui ne sont pas établis à Wellington) contribuent à l'événement. Nous anticipons la suite de la phrase en rappelant que le *hongī* est un salut traditionnel maori qui s'exécute en posant un nez contre l'autre afin d'échanger son « souffle de vie » (*wairua*).

de chaque gang n'est condamné. Au contraire, les gangs veulent préserver cet écart les distinguant des autres et c'est au nom de ce passé et de la pérennité du groupe que les membres peuvent accepter la redéfinition de leurs habitudes.

Puisque le gang opère, aux yeux du membre, comme le cadre *a priori* donnant un sens à son expérience, il lui est impossible de remettre en cause son existence. Pour paraphraser Hegel, le gang « pose ses présupposés », si bien qu'il s'agit bien de changer, mais à condition de rester dans le même cadre (décrit en 3.1.2. comme un « schéma narratif »). Lors de notre entretien avec Mark, cette modalité a clairement été évoquée lorsque le membre de gang a répété ce qu'il déclarait aux potentielles nouvelles recrues : « C'est pas qu'on veut pas que tu intègres les [nom du gang], mais je veux pas que tu suives le même chemin que nous ».¹⁸¹ La méthode adoptée est celle du « *been there done that* » (« tout vu, tout connu »),¹⁸² outil qui permet aux membres seniors de jouer un rôle de médiateur légitime auprès des plus jeunes, y compris des *gangstas* issus d'autres *cliques*. Ainsi, lorsqu'en 2008, le gang de rue des *Full Blooded Islanders* (FBIs) était en conflit avec la branche junior de *Black Power*, les *Darksyders*, les membres « patchés » sont intervenus et ont invité les deux partis. Le cliché figurant ci-dessous fut pris lors de ladite réunion. Les *Blacks* font face aux *Darksyders* et aux *FBIs* sans distinction. Dans la position du médiateur, le porte-parole Eugene Ryder (debout entre les deux rangs), évoque le passé des *Blacks* et des *Mobsters* comme un contre-exemple.

¹⁸¹ « *It's not we don't want you to join the [?] but I don't want you to walk the same way* ».

¹⁸² Nous reprenons les déclarations de Roy Dunn lors de son interview dans « NZ gangs' classics #13 – Mongrel Mob - Notorious », *op.cit.*, 2008. Interrogé sur les braquages de banque, Dunn répond: On a déjà donné, on a tout vu, tout connu. Ça nous a mené nulle part. Donc maintenant on se penche sur... des trucs positifs »./« *We been there, we done that. It didn't get us anywhere. So now, we're looking at... positive things* ».



Résolution pacifique de conflit, O'Reilly Denis, « Jurassic Roar », août 2008, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis26.html> >.

L'idée de « catastrophisme éclairé »¹⁸³ avait été développée par le philosophe, Jean-Pierre Dupuy. D'après lui, la résolution d'un problème passait par une projection dans un futur épouvantable, de manière à agir en conséquence avant que la catastrophe ne se produise vraiment. Il existe désormais chez les gangs maori « l'expérience éclairée » où les membres les plus expérimentés dévoilent, en connaissance de cause, l'issue qui attend les *rangatahi*, afin de prendre les dispositions nécessaires pour éviter de reproduire ce schéma. Il est dès lors moins question de repentir que de respectabilisation. La priorité actuelle des gangs qui se considèrent comme une *whanau* est de venir en aide à la dernière génération d'affiliés, à la famille des membres, et leur quartier tout en conservant le privilège de jouir de leur « exception culturelle », ce qui est précisément perçu par le public comme la limite de leur sincérité. Alan Duff est formel sur ce point :

Si les gangs ont vraiment à cœur de changer leurs habitudes, pourquoi rester dans le gang ? C'est de la lâcheté, pareil que dans des groupes tels que la Mafia, l'Église, etc... Tant de péchés et de lâches se cachent dans le collectif. Les gangs ne

¹⁸³ Cf. Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé, Quand l'impossible est certain*, Paris 2004.

font rien pour personne. Rien. Et puis, pourquoi continuent-ils de vendre de la drogue. Pourquoi ne renoncent-ils pas à la violence ?¹⁸⁴

En effet, des épisodes ponctuels viennent de temps à autre contredire les efforts des gangs. Dès qu'un trafic est démantelé, ou que la violence éclate, les gangs expliquent qu'il s'agit d'un acte isolé et que l'effort de redressement sera long et pénible. Plus encore que le délit en soi, c'est cette volonté de transparence, d'ouverture au monde extérieur qui sème véritablement le doute. On relèvera, par exemple, sur la photographie précédente la présence de deux policiers, venus soutenir la démarche. Ouvrir ses portes aux forces de l'ordre déroge tellement au code de l'omerta que l'observateur externe ne peut qu'être désemparé et plus encore lorsque des photographies sont prises pour faire constater au public que les gangs ne sont plus les mêmes. En outre, la médiatisation de ce changement ressemble tant à une opération de séduction publicitaire à l'heure où le ton se durcit qu'il est grand temps de voir si cette incertitude peut être dissipée.

¹⁸⁴ « *If gangs are into changing their ways, why stay in the gang? It's cowardice, same as grouping together in the Mafia, the Church, whatever. So many sins and cowards hide in a collective. Gangs do nothing for anyone. Nothing. And why do they keep dealing in drugs? Why not renounce violence?* ». Méls échangés avec Alan Duff le 2 février 2012.

3.3.3. Une transparence troublante

Aujourd'hui les rues de Wellington ne sont plus le théâtre d'affrontements entre gangs rivaux. Les fortifications qui encerclaient les quartiers généraux de gang ont disparu, certes moins de plein gré qu'en vertu du *Local Government Act* de 2002 qui offrait la possibilité aux municipalités de détruire « les structures intimidantes » et du *Gangs and Organised Crime Bill* de 2009 qui a renforcé ce pouvoir. L'époque des barres de fer et des cocktails *Molotov* est révolue. Les altercations entre gangs n'ont pas disparu mais restent plus que ponctuelles. Elles interviennent souvent entre jeunes membres ou *gangstas* voulant prouver leur valeur. Ces derniers, censés représenter une menace à l'ordre public, semblent être canalisés par les membres de gang plus âgés, du moins à Wellington. L'affaire pose plus de difficulté à Auckland, car les *rap gangs* font légion, ce qui multiplie les rivalités et les risques de dispute territoriale.

Qu'il s'agisse d'Auckland ou de Wellington, les membres « patchés » reconnaissent néanmoins faire tout ce qui est en leur pouvoir pour y remédier. Par exemple, Dennis Makalio déclare encourager ses confrères de Porirua à suivre son exemple et à envoyer leurs enfants en pensionnat pour qu'ils fuient les rues et obtiennent des diplômes.¹⁸⁵ Le site internet de *Black Power* annonce des intentions aussi nobles :

Aujourd'hui, les aînés de Black Power éduquent les jeunes, leur enseignent la non-violence, et leur inculquent la véritable identité maori en les détournant de la violence, des drogues et du crime comme mode de vie pour le remplacer par la connaissance, l'éducation et la réussite.¹⁸⁶

Depuis 2009, *Mongrel Mob Notorious* dispose même de son propre programme de réhabilitation pour toxicomanes, en partenariat de l'Armée de Salut. Insatisfait des cures

¹⁸⁵ Cf. Catherall, Sarah, *op.cit.*, 13 décembre 2010.

¹⁸⁶ « *These days the elders of the Black Power teach the youth with education and non-violence, focusing on the true Māori identity by discouraging violence, drugs and crime as a way of life and replacing it with knowledge, education and success* ».< <https://sites.google.com/a/blackpower.co.nz> >.

de désintoxication classiques, le chapitre *Notorious* avait le sentiment qu'il lui fallait marquer les programmes de réhabilitation de son empreinte pour qu'ils gagnent en efficacité. Ainsi le président Roy Dunn et son bras droit Edge Te Whaiti entrèrent en contact avec l'Armée du Salut pour demander leur aide. Dunn s'en est remis à la charité chrétienne car il avait été accueilli à Auckland par un bénévole chrétien nommé Sam Chapman dès sa sortie de prison. Dans un documentaire de 2008 sur le changement du gang, le leader déclare :

Il a fait un bout de chemin avec nous. Il a partagé ce qu'il avait... Vous voyez, il avait pas de barrière. Il s'est complètement ouvert à nous. Qu'une personne qui vient de l'extérieur fasse un truc pareil... ça faisait pas partie de notre manière de voir les choses.¹⁸⁷

On peut dire, en référence à la section précédente, que cette expérience fut également un « acte ». Encouragé par Chapman, Dunn et Te Whaiti, désireux de remédier à l'addiction de leurs confrères mais dépourvu des moyens matériels d'y parvenir, s'en remirent à la charité chrétienne. L'Armée du Salut accepta d'aider *The Mongrel Mob*, non en tant que groupe criminel mais en tant que groupe défavorisé. Les membres et leurs familles furent alors, contre l'avis de la population locale, les bienvenus dans le camp de Kakahi (position centrale dans l'Île du Nord à l'ouest du Lac Taupo). Pour exprimer sa gratitude, et sa connivence avec la culture maori, Edge Te Whaiti a remis en main propre une sculpture sur bois à l'Armée du Salut sous l'œil des « Pères chiens aux cieux », ces membres décédés qui veillent sur les *Mobsters* encore vivants (cf. 2.2.3). Les portraits des défunts sont visibles en bas au deuxième plan. Ils sont disposés de la sorte pour rappeler aux membres du gang pourquoi *The Mob* doit changer, mais aussi pour que ne pas trahir les « Pères Chiens » en prenant des décisions importantes sans eux. À cet égard, ils doivent *assister* à cette étape décisive dans l'histoire des *Mongrels* :

¹⁸⁷ « *He walked with us. He shared with us. You know, he had no barriers. He opened up to us. For someone coming from the outside and do that... it hasn't been part of our way of thinking* ». « NZ gangs' classics #13 – Mongrel Mob - Notorious », *op.cit.*, 2008.



Edge Te Whaiti remet une sculpture maori à l'Armée du Salut. « The Salvation Army Hauora Programme – Alcohol and Drug Programme – The Notorious Chapter of the Mongrel Mob », < www.salvationarmy.org.nz >.

C'est aussi à Kakahi que *Black Power* et *The Mongrel Mob* ont organisé quatre journées de découverte en mai 2008 où les jeunes affiliés déjà inculpés par le passé et originaires de diverses régions ont appris à se connaître et reconnaître qu'ils faisaient face aux mêmes difficultés. Ils participèrent ensemble à de nombreuses activités sportives, telles que la marche ou la randonnée équestre, comme s'il s'agissait d'un centre aéré conventionnel où les adolescents sont amenés à interagir. La photographie ci-dessous illustre la promenade à cheval. On distingue au premier plan les *Darksyders* de Wellington Edge



« Camp “experience” with a difference for youth offenders », *Department of Corrections*, mai 2008, < <http://www.corrections.govt.nz> >.

te Whaiti (en orange) au centre. Il organisa de nouveau – cette fois avec l’aide d’Eugene Ryder – un évènement similaire les 9 et 10 juin 2010 où les jeunes *Mobsters* et *Blacks* de la région de Wellington s’adonnèrent à la plongée sous marine, le but étant que les deux rivaux coopèrent afin d’évoluer plus aisément dans un environnement qui leur était inconnu. La même journée, membres seniors et *rangatahi*, « bleus » et « rouges », exécutèrent ensemble un *haka* : *Tika Tonu* que nous traduirons par « l’éternelle vérité ». Parce que *The Mob* avait décidé de le pratiquer, *Black Power* était persuadé que le gang se l’était approprié et ne voulait à aucun prix se « rabaisser » à copier son rival.¹⁸⁸ Le défi pour les *Mobsters* était aussi de taille : il fallait accepter que leurs ennemis pratiquent le même rite, privilège identitaire réservé aux seuls titulaires du blouson orné du bulldog, comme si le patch ne garantissait plus le même droit, et surtout, le même sens.

Curieusement, au lieu de rassurer l’observateur externe, les efforts certifiant l’authenticité de leur volonté de rédemption et de pacifier les relations entre gangs sont perçus par une grande majorité du public, de la police et des politiciens comme une mise en scène pour dissimuler un trafic lucratif sous-terrain. Telle est l’idée principale : derrière cette façade de respectabilité, les membres de gang se partagent les bénéfices du trafic de méthamphétamines. Ces dernières années, les médias ont plus fait part de démarche constructive que d’actes destructeurs de la part des gangs, et c’est, paradoxalement, là que réside le véritable problème. En d’autres termes, un *Mongrel* qui libère un ballon gonflé d’hélium dans le ciel « dérange » bizarrement plus qu’un *Mongrel* qui profère des menaces et des insultes. Aussi longtemps que les gangs s’attachaient à s’affronter, leurs intentions étaient visibles, et le problème clairement identifiable. Or, la configuration est tout à fait différente aujourd’hui, et le policier John Goddard reconnaît la difficulté de son métier sous une telle conjecture dans un entretien : « Personne ne s’inquiète tant que les gamins font du bruit dans le jardin, ce qui est plus inquiétant, c’est quand ça fait deux heures qu’ils sont à l’étage sans dire un mot ».¹⁸⁹

¹⁸⁸ Comme Eugene Ryder l’explique en introduction à la vidéo intégrale de ce *haka* commun («The Journey of Welsey Community Action – David Hanna (special presentation) », *op.cit.* 2010) était en fait la création de Ngati Kahungunu, groupe tribal s’étendant de Hawkes Bay à la pointe sud de l’Île du Sud.

¹⁸⁹ « *You don’t have to worry when kids are in the garden being loud, what is more worrying is when they have been quiet upstairs for two hours* ». Entretien avec John Goddard le 6 décembre 2011.

Pour être plus exact, il arrive aux « gamins » de descendre de temps à autre et d'informer les « adultes » sur leurs intentions, ce qui brouille encore plus les pistes. Il est ici question du porte-parole des gangs. Cette figure représente à première vue une contradiction en acte, sauf que sa mission ne consiste bien entendu pas à révéler au grand jour les secrets d'initiés, ou de dénoncer ses pairs. La fonction du porte-parole s'apparente plus à celle d'un pédagogue : il est celui qui prend le temps d'informer les Néo-Zélandais sur les décisions prises par le gang – comme le firent Eugene Ryder et Denis O'Reilly lorsqu'ils expliquèrent les raisons qui poussèrent *Black Power* à porter ses doléances auprès du Tribunal de Waitangi – et qui donne le point de vue du gang sur les mesures les affectant. Ainsi, Ryder intervint publiquement après l'adoption de l'arrêt municipal de Wanganui et surprit en appelant ses confrères de la ville de Michael Laws au respect de la loi tout en rappelant très poliment que les *Blacks* étaient loin d'approuver la politique en vigueur.¹⁹⁰ Laws répondit sur un ton analogue aux généralisations d'Alan Duff au sujet de l'hypocrisie des groupes (voir la section précédente) :

Vous savez, si les membres de gangs veulent sincèrement réintégrer la communauté, ils abandonnent le patch, trouvent un travail et se mettent à mener une vie saine. C'est pas dur, c'est ce que fait tous les jours le reste de notre communauté.¹⁹¹

Les arguments de Duff et Laws illustrent une tendance qui trouve même son expression dans le cinéma néo-zélandais. À la fin du film de *Boy*, c'est seulement en jetant son patch au sol qu'Alamein, gangster burlesque et père indigne, se rachète une conduite et que son fils aîné peut lui pardonner ses erreurs. Dans un entretien avec Paul Berry,

¹⁹⁰ Comme nous l'avons vu à la p.171 : « On incite notre communauté de Wanganui à ne pas sortir et enfreindre la loi [...] Ça fait maintenant presque 40 ans qu'on existe dans ce pays et on a pas l'intention de changer nos patchs ou quoi que ce soit, mais on est bien conscient que nos membres qui les portent intimident plus d'une personne, alors on encourage nos membres à être un peu plus correct vis-à-vis des gens »/« *We've encouraged our community up in Wanganui not to go out and break the laws [...] We've existed in this country for nearly 40 years now and we've got no intention of changing our patches or anything but we are aware that some people do get intimidated by our members wearing them so we're encouraging our members to be a little more positive towards people* ». « Black Power to abide by patch ban », *The New Zealand Herald*, 2 septembre 2009,

<http://www.nzherald.co.nz/nz/news/article.cfm?c_id=1&objectid=10594725>.

¹⁹¹ « *You know if a gang member sincerely wants to reintegrate within the community. They abandon their patch, get a job and start living a good life. It's not a hard test - it's what the rest of our community does every day* ». « Mob boss first convicted under anti-gang patch bylaw », *The Dominion Post*, 8 Septembre 2009.

inspecteur de police à Wellington, ce dernier affirme ne pas tant s'opposer aux allocutions de Ryder qu'à l'exhibition des couleurs des *Blacks* lors de ses comptes-rendus médiatiques : « Il porte encore son patch, et c'est là son erreur ».¹⁹² Il n'est sans doute plus nécessaire d'apporter de nouveaux exemples pour montrer qu'aux yeux de l'opinion publique, les interventions souriantes des porte-paroles exhibant leur patch semblent ne procurer qu'une confirmation de plus du caractère perniciosus des gangs pour qui le retour au *marae* et le désir de changer ne deviennent qu'une façade derrière laquelle règne le crime organisé.

Le problème fondamental que pose ce point de vue est qu'il rejoint la position fétichiste du membre de gang. Comme nous l'avons déjà expliqué (en 2.3.3., section qui fonde les bases théoriques de l'approche suivante) : poser qu'il suffit au membre d'abandonner son patch pour être lavé de tout « pêché » et de tout soupçon, c'est conférer à un objet quelconque une emprise magique. En continuant de porter les mêmes couleurs qu'à leurs premières heures, les gangs maintiennent l'apparence que seuls les initiés détiennent la vérité sur ce mystère. Le porte-parole ne peut la révéler, quand bien même il le voudrait. Bien au contraire, plus il rend compte de la dynamique interne du gang et de ses motivations, plus cette volonté d'ouverture laisse le public perplexe et gagne en opacité. Pour sortir de ce cercle vicieux, le premier réflexe, est d'aller, pour paraphraser Goffman, au-delà de « la mise en scène », de soulever le rideau et d'observer les coulisses. Or, nous savons déjà que dès l'instant où le regard « traverse » le patch, la dimension énigmatique de l'objet se dissipe. C'est ce que les écrits de Žižek nous apprennent en répétant sans cesse que l'apparition du mystère est sa propre énigme, qu'il n'y a rien au-delà de la phénoménalité si ce n'est ce le texte élaboré par le sujet observant, et qu'à ce titre, « le Mal réside (aussi) dans le regard de celui qui perçoit le Mal autour de lui ».¹⁹³

Au premier abord, une telle analyse peut s'apparenter à un véritable appauvrissement tout à fait arbitraire. Néanmoins, elle se comprend mieux dans le cas des gangs maori d'aujourd'hui. C'est effectivement en tentant de déceler ce qui se trame derrière le masque que le masque fonctionne comme tel. En partant du principe que la réalité gît derrière les mascarades du porte-parole que ces discours, dont la sincérité est improu-

¹⁹² « *He's still wearing his patch. He shouldn't* ». Entretien du 1er décembre 2011.

¹⁹³ Voir Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, p.107 et pour la citation en question : Žižek, Slavoj, *Bienvenue dans le désert du réel*, Paris, 2005, p.92.

vable d'un point de vue externe, compte-tenu du principe de non-délation, qu'un véritable écran se forme. Dès l'instant où l'on cherche à percevoir la vérité derrière les déclarations des porte-paroles, il est postulé que les gangs tirent les ficelles d'un complot.

Posons alors la question classique : pourquoi alors s'en tenir au patch si les membres de gangs souhaitent vraiment une vie meilleure ? C'est parce qu'il offre tout simplement une position d'énonciation au membre. Pas plus qu'un représentant de *Mongrel Mob* ou de n'importe quel autre gang « patché » n'est autorisé à assister à une réunion sans revêtir l'emblème du club, sans patch, Eugene Ryder ne peut plus prendre la parole au nom de *Black Power*, ni s'adresser à son gang. Comme nous l'avons déjà souligné, dans « l'ontologie » du gang, un patch équivaut à une « voix ». C'est bien pour cette raison que Denis O'Reilly peut échapper aux critiques reposant sur la dialectique de la sincérité et de l'hypocrisie et condamner sans se contredire l'affiliation à un gang tout en arborant sa veste estampillée *Black Power* :

J'annoncerai bien publiquement que le fait d'être dans un gang est une perte de temps et un gaspillage de potentiel. C'est comme si on se retrouvait en prison. Mais j'y reste parce qu'on a pas droit à la parole une fois dehors.¹⁹⁴

Bien entendu, un observateur neutre pourrait toujours déployer une liste de faits « objectifs » pour trancher, sans avoir recours à une lecture hégélienne, critiquée et critiquable pour son idéalisme absolu. Or, le parti pris du factualisme est une posture tout aussi, ou du moins authentiquement idéaliste, puisqu'il y est présupposé que le fait orchestre son propre régime de vérité et que son sens va affecter sur un mode autonome le témoin qui le perçoit. C'est pourtant la neutralité des faits qui laisse justement la place aux interprétations diverses. C'est ce que Žižek nomme un « mensonge en habits de vérité » :

...même si TOUS les comptes-rendus sur la violence et les viols étaient vérifiés sur le plan factuel, les histoires à leur sujet seraient toujours « pathologiques » et racistes, puisque ces histoires n'ont pas été motivées par des faits, mais des préjugés

¹⁹⁴ « I would say pretty publicly that being in a gang is a waste of time and potential. It's like being in jail. But I hang in there because you can't speak from the outside ». Hume, Tim, *op.cit.*, 11 avril 2010.

racistes, et la satisfaction ressentie par ceux qui pourraient alors dire : « Tu vois, les noirs sont comme ça, de violents barbares derrière le vernis de la civilisation » ! En d'autres termes, nous ferions face à ce que l'on pourrait appeler un *mensonge en habits de vérité* : même si ce que je dis est factuellement vrai, les motivations qui me font parler sont fausses.¹⁹⁵

Pour replacer les propos suivants dans leur contexte, Žižek illustre son propos théorique en donnant l'exemple fictif de l'interprétation raciste de faits objectifs. Ce dernier, étant inclus à sa démarche a été conservé. Le schéma à l'œuvre dans le cas des gangs est analogue, sans être pour autant occasionné par le racisme. C'est plutôt ce qui est perçu comme un renversement soudain, et non un cheminement historique prenant en compte l'alternance de politiques d'aide et de correction, d'influences diverses, de lassitude des membres fondateurs vieillissant et de lourd tribut qu'a payé leur communauté d'appartenance, qui pèse sur la lecture des faits. C'est aussi à cela que se mesure l'efficacité du « capitonnage », lorsqu'un élément quelconque constitue un champ unifié. En l'occurrence, le signifiant gang englobe violence, délinquance, crime, viol, drogue, vol, trafics, *etc.*... Même si les porte-paroles et les membres de gang les plus médiatisés affirment avoir renoncé à de telles pratiques et se donnent les moyens d'y remédier en multipliant les journées de rencontres inter-gang et les programmes de réhabilitation, en intensifiant la coopération entre camps rivaux et en mettant en place des programmes de réhabilitation, de tels faits se retournent contre eux en étant accolés *de facto* au monde du crime organisé où les gangs – qui ont gagné en maturité et en perversion – ne proposent qu'une devanture pour trafiquer sans être inquiétés.

Comment peut-on néanmoins penser le nouveau visage du gang quand les faits font mentir les déclarations des membres de gangs ? En 1994, Edge Te Whaiti, haute figure du renouveau, était parvenu à obtenir un financement pour monter un projet de développement personnel et de formation professionnelle pour les *Mobsters*. Il était, avec ses confrères, arrêté moins d'une semaine plus tard pour avoir planifié au même moment de créer un réseau de distribution de LSD. C'est Pahmi Winter qui fait état de cette grande

¹⁹⁵ ...even if ALL reports of violence and rape were to be proved factually true, the stories about them would still be 'pathological' and racist, since what motivated these stories was not facts, but racist prejudices, the satisfaction felt by those who would be able to say: 'You see, blacks are like that, violent barbarians under the thin layer of civilisation!' In other words, we would be dealing with what one can call lying in the guise of truth: even if what I am saying is factually true, the motives that make me say it are false. Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, p.85.

désillusion.¹⁹⁶ Un épisode semblable a eu lieu récemment. En mai 2012, cinq affiliés au chapitre *Notorious* de Dunedin (Île du Sud) ont utilisé près de la moitié des fonds d'un nouveau programme de lutte contre la violence baptisé *We Against Violence Trust* – et peut-être également détourné de l'argent public attribué au programme de réhabilitation pour toxicomanes *Whanau Ora* – pour se procurer 4 kilogrammes de cannabis. Alors que l'heure était à l'indignation, Tariana Turia du Parti Maori est encore intervenue publiquement pour défendre la politique d'aide aux gangs :

Je ne m'oppose pas à ce que les familles vulnérables bénéficient de l'aide de *Whanau Ora* parce que cet argent sert à cela. Il a toujours été clair que *Whanau Ora* ira toujours de pair avec certains risques.¹⁹⁷

L'avantage d'une telle posture est qu'elle n'entre pas dans le cercle dialectique de la franchise et du mensonge. Turia ne s'intéresse pas à la sincérité psychologique des membres de gang et se place sur le plan de la nécessité première, peu importe les dommages collatéraux. Peut-être faut-il regarder dans cette direction car à moins de *prospector* et de surmonter l'étape du ring, le problème de la sincérité est insoluble. Franchise ou subterfuge, ce qui est plus sûr est que les programmes de désintoxication, les journées de découvertes et le retour au *marae* procurent les véritables conditions pour que le gang change. S'il s'agit vraiment d'une mise en scène, peut-être faut-elle l'encourager. Dans le pire des scénarios, le changement se produira peut-être à force d'évoluer dans ces environnements sans violence, sans crime et sans drogue, y compris pour les gangs aux fins les plus insidieuses, si tant est que ce type de gang ne relève pas de la méconnaissance des pratiques et des aspirations de ces *whanau*.

¹⁹⁶ Cf. Winter, Pahmi, *op.cit.*, 1998, p.260.

¹⁹⁷ I don't object to any vulnerable family receiving *Whanau Ora* support because that's what the money is for. [...] It has always been very clear that *Whanau Ora* is always going to have risks attached to it. « Police allege Mongrel Mob link to *Whanau Ora* », *3 News*, 6 mai 2012, < <http://www.3news.co.nz/Police-allege-Mongrel-Mob-link-to-Whanau-Ora/tabid/1607/articleID/253803/Default.aspx> >. Dans un mél d'Harry Tam daté du 17 juin, le *Mobster* nous informe des désagréments causés par ce trafic sans condamner ou s'opposer, solidarité d'initiés oblige, aux actes de ses confrères.

Conclusion

À l'image du traitement carcéral des membres inculpés, l'ambivalence a toujours été de la partie avec les gangs. Si volonté de rédemption il y a, les membres sont prêts à tout sacrifier, sauf le *véritable sacrifice* social que constitue le port du patch. C'est que le gang ne peut tout simplement pas changer si le support matériel qui affirme son existence disparaît. En l'occurrence, sans patch, *The Nomads*, *Black Power* et *The Mongrel Mob* se voient privés de leur statut de gang. Ces derniers n'ont jamais parlé de réintégration, mais de changement positif pour leurs membres qui ont connu sur plusieurs générations les outrages des guerres des gangs, de la drogue et leurs conséquences. Les membres seniors semblent être disposés à jouer un rôle de conseiller pour éviter que les *gangstas* ne connaissent le même sort. La clef, selon Mark, niche justement dans l'apparence: « montrer une autre facette que celle de la destruction » (« *show something else than all the smashing* ») ; la montrer aux membres qui restent cramponnés à la vieille éthique du gang, aux *rangatahi*, et au public pour ouvrir l'espace à une nouvelle symbolisation, une nouvelle manière de lire la réalité où le gang se dissocierait du champ qu'il « capitonne » depuis quatre décennies tout en conservant ses privilèges identitaires de bandit social, au sens d'insoumis.

Si le chantier est de taille, il n'en est plus à ses balbutiements. Ce travail salutaire avait déjà débuté avec l'expérience Jérusalem, la Renaissance maori, et le gouvernement Muldoon, avant que l'étape *P*, en référence au surnom donné aux méthamphétamines, ne vienne mettre entre parenthèses, puis accélérer le processus. En admettant que le projet aboutisse, il reste à se demander s'il sera toujours possible de penser ses groupes comme des gangs. Peut-être que cette catégorie est déjà obsolète. Comme le note Denis O'Reilly : « Certains chefs de gangs affirment : « on est pas un gang, on est une whanau » ou « on est un hapu » et ils ne se trompent pas ». ¹⁹⁸

Quant à la recrudescence de réponses « musclées » face aux gangs, elle n'apporte qu'une confirmation de plus du succès du gang comme « point de capiton », la raison

¹⁹⁸ « *Some gang leaders say 'we aren't a gang, we're a whanau' or 'we're a hapu' and so they are* ». O'Reilly, Denis, *op.cit.*, septembre 2009.

d'être de ces législations étant que l'harmonie sociale de la Nouvelle-Zélande sera restaurée en éradiquant les patches.

Conclusion générale

Conclusion générale

« C'est la communication la plus extraordinaire à laquelle j'ai assisté : *The Mongrel Mob* et Emmanuel Kant... » (« *That's the most extraordinary paper I've ever heard : Immanuel Kant and the Mongrel Mob...* »). Tel fut le constat qui nous fut adressé à l'issue de notre intervention intitulée « 'You're not a Mexican, you're a Maori !' : The Issue of Maori Gangs and Neo-Tribalism » lors du congrès annuel de la *New Zealand Studies Associations* en juillet 2012, à Gdansk. Les mêmes outils d'analyse que ceux mis à contribution dans cette thèse avaient été empruntés et il faut comprendre « extraordinaire » dans son sens non flatteur et dans son acception littérale, autrement dit : hors du commun.

Cette thèse relèverait effectivement de la bizarrerie si un univers avait été créé où Emmanuel Kant influencerait les *Mongrels*, et les *Blacks* expliqueraient directement leur attachement à leurs *rangatira* avec des concepts lacaniens. Il en va tout autrement : parce que décrire un phénomène n'est pas l'expliquer, l'éthique des gangs est lue avec Kant, et le fétichisme du leader avec Lacan afin de mieux formaliser le domaine des pratiques socio-symboliques des gangs.

Si la criminologie est la discipline la mieux parée pour analyser l'aspect criminel des gangs, les criminologues spécialistes des gangs – tels que John M. Hagedorn et Malcolm W. Klein pour ne citer qu'eux – s'attachent à montrer que le crime n'a rien d'une pratique quotidienne. Martin Sánchez Jankowski montre que la « violence des gangs » (*gang violence*) est très rarement perpétrée en tant qu'ordre imposé au membre par sa hiérarchie. En Nouvelle-Zélande, Greg Newbold répète également que la raison d'être des gangs ne s'explique pas seulement par le crime. D'autres aspects de la question se présentaient alors.

S'attacher à présenter et comprendre les rites du gang et le quotidien – contre toute attente – peu tumultueux de ses membres, c'est également sortir du cercle vicieux décrit par les théories « fatalistes » où le crime s'impose comme la seule et unique solu-

tion laissée aux déshérités. Au premier rang de ces analyses sociales mécanistes figure la thèse de la « Underclass » développée par Charles Murray, selon laquelle misère et crime s'autoproduisent et se reproduisent au sein de la classe sociale la plus défavorisée (la « underclass » en question), thèse néanmoins tentante lorsque l'on sait que la moitié de la population carcérale néo-zélandaise est maori. Contrairement au projet baxtérien de réhabiliter les *mokai*, l'« underclass » de Murray approfondit la fracture sociale en astreignant ses membres à une existence précaire faite de privations et de délits. Pourtant, si cette piste était vraiment viable, toute tentative de venir en aide aux gangs – ainsi que les efforts de « redressement » internes de chaque *whanau* – ne seraient que cause et peine perdues. Les gangs ne feraient que combattre l'inéluctable avec la seule énergie du désespoir.

À l'encontre de cette approche se trouvent les écrits d'Alan Duff qui firent et font encore l'objet de vives polémiques. Duff relègue les déterminismes socio-historiques au rang de prétexte. Si cette lecture propose une analyse quasi-tautologique (les gangs et le crime maori existent car il y a des gangsters et des criminels maori), Duff introduit néanmoins la possibilité de rompre avec ce que les théories mécanistes considèrent comme une relation de cause à effet dès lors qu'il insère entre les deux termes l'autonomie de l'acteur social. La solution est bien entendu de ne pas rassembler deux postures antagonistes dans une synthèse miraculeuse, convaincu que la réponse réside dans l'art du juste milieu. On peut soit attaquer les limites de chaque analyse (mais cela comporte le risque de ne pas dépasser la simple entreprise de destruction), soit les critiquer de manière constructive afin de « faire parler » ces lacunes et de les articuler ainsi comme étant déjà une partie de la réponse.

En dépit des frontières géographiques, l'inexorable déterminisme caractéristique des thèses faisant du chômage et de la misère le moteur des gangs pose autant problème aux États-Unis qu'en Nouvelle-Zélande. Dans *The American Street Gangs*, Malcolm W. Klein présentait les déficiences de ce type d'analyse, qu'il considère comme une ténacité :

Et voilà comment le ton théorique général est donné : la faute revient aux limites de la structure sociale qui restreint, entrave et force presque le développement de structures urbaines adverses, les subcultures relatives à la vie du gang.¹

Klein ajoutera plus tard dans le même ouvrage : « La misère est puissante, mais la misère n'est pas la seule responsable de la prolifération des gangs ».² Les gangs maori, seuls gangs apparus dans un contexte de plein emploi, offrent la possibilité de déterminer ces autres « responsables », d'autant plus que leurs conditions d'émergence remettent en question, ou apportent en tout cas de sérieuses nuances aux théories rendant compte de l'existence du gang par son rôle d'agent engrangeur de profit. Alors que Klein vante dans ses écrits le primat de l'expérience sur la théorie (à vrai dire, il part du postulat empirique du bien-fondé de l'expérience), la théorie peut fonctionner comme un langage commun capable de réduire l'écart entre les représentations du monde selon le gang, et les représentations du gang selon « le monde ».

Dans les ouvrages consacrés aux gangs, les idées d'identité par opposition aux autres, de production du sens et d'ordre symbolique interne sont pressenties mais les chercheurs les considèrent soit comme des traits particuliers aux gangs, soit comme des caractéristiques universelles, au détriment de ce que les autres spécialités avaient à dire sur la genèse du sens et la logique de différenciation. Le projet, (ambitieux, certes) de tenter une lecture expérimentale pour apporter des éléments de réponses aux problèmes de systématisation veut-il pour autant dire que « bondir » de l'histoire à la psychanalyse et de la sociologie à la philosophie apporte la solution tant attendue ? Elle ne l'est pas si cette navigation est considérée comme une fin en soi. Ce ne sont pas les lacunes des disciplines qui forcent à l'élargissement, c'est plutôt le statut interstitiel des gangs qui ouvre cet espace.

Il faut néanmoins qu'un thème fédérateur encadre l'analyse pour l'empêcher de dériver vers l'éclectisme libre. Avec les gangs maori, un sujet revient constamment : celui du point de vue. Il est en effet question du regard du membre de gang sur sa propre expé-

¹ « *So the general theoretical tone has been set; the fault lay in the way that the social structure limited, blocked, and almost forced the development of opposing urban structures, the subcultures of gang life* ». Klein, Malcolm W., *op.cit.*, 1995, p.53.

² « *Poverty is powerful but it's not poverty alone that's involved in the growth of gangs* ». *Ibid.*, p.196.

rience comme facteur excédant, les déterminismes sociohistoriques sans toutefois les renier, comme il est question du regard extérieur porté sur les gangs. Le fétichisme du patch et du *rangatira* s'explique également en ces termes (et non dans la valeur objective de ces derniers); les considérations sexistes des gangs aussi. Le regard subjectif n'est pas opposé à l'objectivité, puisque c'est en voyant à tort dans la femme un individu de rang inférieur et dans le leader un être supérieur que les rapports brutaux à la première et la subordination au second deviennent possibles.

Bien sûr, l'identité du sujet ou de l'objet observé n'est pas affectée en sa nature même. Il s'agit plutôt d'effets produits par une conception erronée dans la réalité. Pour paraphraser Harry Tam, il n'y a d'effet que si on a en conscience. Ajoutons que la conscience n'a pas à entrer en adéquation avec le réel pour poser son propre régime de vérité. À cet égard, l'erreur « objective » de hisser le patch à l'état de bien suprême n'implique pas que l'expérience du monde selon le membre de gang soit fausse. Au contraire, cette croyance garantit la cohérence du monde tel qu'il le perçoit. Le point de vue du membre de gang est ainsi inclus dans la réalité à laquelle il participe.

Dire cela n'implique pas la défense des gangs au nom du relativisme. Au contraire, démontrer que le magnétisme du patch est déjà contenu dans le regard du membre de gang « désaimante » *de facto* l'objet vu comme sublime. Si cette analyse emprunte énormément aux écrits de Slavoj Žižek – comme l'indique les nombreuses citations et la bibliographie qui compose cette thèse – ce travail se dissocie de ses postulats théoriques sur un point fondamental.

En empruntant la notion de parallaxe à la physique, soit l'impression de déplacement de l'objet regardé en fonction de la position de l'observateur, Žižek théorise dans son ouvrage portant le nom de son emprunt (*La Parallaxe*, 2008) l'approche d'un problème sous divers points de vue (dans ce cas celui offert par les écrits du civilisationniste, de l'historien, du sociologue, de l'anthropologue, du philosophe et du sociologue, tels qu'il ont pu être lus). Puisque les lignes de l'objet observé donnent l'impression de se déplacer en fonction du point de vue adopté, nous dirons pour schématiser que chez l'anthropologue, le gang est surtout un dispositif de reproduction sociale palliant à l'érosion des structures tribales. Chez l'historien, il est avant tout le produit du passé, chez le *culturaliste* (en référence au *cultural studies*), il est sans doute pratique culturelle

renvoyant à une tradition. En sociologie de la déviance et en criminologie, il est peut-être la réponse à l'impossibilité structurelle de réaliser les mêmes objectifs que la norme.

Notons aussi que jamais la psychanalyse ou la philosophie ne se sont intéressées au gang maori. Ce sont plutôt les problèmes spécifiques à ces groupes qui nous amènent vers ces disciplines : notamment les questions d'essentialisme de réécriture du passé. En d'autres termes, comment le fait de partir d'un « produit fini » – le gang – pour remonter à sa genèse altérerait le passé puisque la fin du processus était déjà anticipée. Et puis, jusqu'à quand faut-il remonter sans prendre de décision arbitraire ? À l'exode rural ? À la colonisation ? À la période précoloniale ? En voyant dans la tribu maori l'origine du gang ne court-circuite-t-on pas l'espace spatio-temporel ? Plutôt que de s'attaquer à cette représentation au niveau de la vérité objective (après tout le terme « gang » et son mode d'organisation sont une invention européenne), l'imaginaire et le symbolique « forgent », pour ainsi dire, la réalité, telle que le sujet la perçoit – et c'est là l'apport de la psychanalyse. Pour le dire autrement, les gangs maori n'expriment pas la nature violente du maori – son « gène guerrier » – mais en étant vu comme l'expression de son bellicisme inhérent, l'apparition des gangs est intégrée à un ensemble cohérent structuré par une certaine continuité.

Il est évidemment tout à fait possible de ne considérer que l'aspect sociologique de la question, ou de n'envisager le gang que dans sa dimension historique mais en changeant d'angle d'approche, un nouvel aspect se dévoile à chaque fois, si bien que la forme et la position de l'objet en question semblent changer. Žižek annonce alors que son identité véritable réside dans l'écart entre les divers points de vue adoptés mais il apporte néanmoins une précision supplémentaire qu'il convient d'écarter :

La nuance philosophique que nous devons évidemment ajouter est que la différence observée n'est pas simplement « subjective », due au fait que le même objet qui existe « là » est observé de deux positions ou points de vue différents. Dans la terminologie hégélienne, on dirait que le sujet et l'objet sont en fait intrinsèquement « médiatisés », si bien qu'un changement « épistémologique » dans le point de vue du sujet traduit toujours un changement « ontologique » dans l'objet.³

³ Žižek, Slavoj, *La Parallaxe*, Ouvertures, Fayard, Paris, 2008, p.22.

Il convient de l'écarter car c'est justement en partant de cette prémisse que notre lecture devient « extraordinaire ». En effet, en lisant *The Mob* avec Kant, le gang ne se transforme pas d'un coup de baguette magique en organisation kantienne, mais il est par contre dès lors envisageable de considérer le groupe dans sa dimension éthique, chose impensable si l'on s'en était tenu à une conception rigoureusement moraliste de la question. La même analyse ne s'applique pas à l'histoire des gangs. Il s'agit néanmoins de parallaxe puisque le gang fut d'abord rejeté comme un problème venu de l'étranger, avant d'être reconnu en tant que la manifestation même de la maoritude des gangs, que la ville *pakeha* ne pouvait domestiquer, quitte à lire les vols à l'étalage des jeunes membres de gang comme une révolte contre l'opresseur colonial.

Il est vrai que l'identité immanente aux gangs n'est pas altérée par la réception du phénomène. En revanche, sa perception peut modifier les pratiques du gang, avec notamment l'inclusion de données culturelles maori telles que le *reo* (la langue), le *haka* ou la fréquentation du *marae* par exemple. Il reste néanmoins à éclaircir un point avant de poursuivre : faut-il alors distinguer les pratiques symboliques de l'identité d'un groupe ? De toute évidence, on s'identifie à un groupe en suivant les mêmes rites. Par identité, il est plutôt ici pensé un élément inaltérable qui revient sous n'importe quelle configuration. Tel est justement le problème avec les gangs : en dépit des changements, il subsiste toujours un élément irréductible qui fait que le gang reste « lui-même ».

Bien qu'ils se considèrent désormais comme une *whanau* ou une communauté comme une autre, ils s'offusquent dès que leur statut de gang ne leur est plus accordé en évoquant le non-respect de leur croyance et de leur culture. Malgré leur *maorisation*, les gangs refusent d'abandonner le patch au nom de leur identité, cette « substance » qui leur permet de se reconnaître dans leurs membres fondateurs à travers chaque vague générationnelle et chaque phase du gang : de l'époque des *milk-shakes* jetés contre la porte d'une épicerie au gang capable de demander des subventions au gouvernement et d'exprimer ses doléances devant le Tribunal de Waitangi.

L'impact du passé sur le présent n'a pas été négligé en mettant l'accent sur la réécriture du passé à partir du présent. Les gangs ont au contraire été présentés dans les diverses phases de leur histoire. Le lien entre la tradition maori et le gang s'est renforcé au fil des générations. Le projet de renouer avec leur maoritude est plus que jamais au goût

du jour. L'idée de « renouer » est néanmoins problématique : pourquoi les gangs devraient-ils « retourner » à la tradition maori si ce n'est pour objectiver les présupposés stipulant que l'inadéquation du Maori à son essence donne corps à une contradiction symbolisée dans la forme de l'organisation « patchée » ? Les affiliés à ses gangs n'ayant aucune origine polynésienne tels que Denis O'Reilly et Harry Tam sont-ils alors des imposteurs ou des transfuges ? À moins de considérer la *maoritanga* comme une essence immuable, vu qu'elle n'est pas donnée sur le mode de l'*a priori*, elle n'a jamais été perdue, si bien qu'il ne s'agit pas d'un *retour* mais d'un *tour* : au sens « de se *tourner* vers » et de « *tournant* » historique.

Bien que la lecture d'une maoritude « déjà donnée » à retrouver soit erronée en première instance, elle produit toutefois des effets se répercutant dans la réalité. Là réside peut-être aussi la spécificité du gang maori : il n'était pas un gang « maori », au sens culturel du terme. Il l'est devenu ou mieux encore : il le devient progressivement.

Il existe de nombreux gangs ethnoculturels dans le monde. Contrairement à ce type de groupes qui partent très souvent d'un projet noble qui dégénère par la suite (comme les Portoricains de Chicago qui décidèrent, dans les années 1940, de combattre le racisme qu'ils subissaient au quotidien en se valorisant les uns les autres au sein d'une association nommée *Latin Kings* avant que leur l'intention louable ne soit entachée par de nombreux crimes et le trafic de drogues), le parcours des gangs maori est à « contre-courant » : était *Mongrel* quiconque voulait se dévaloriser au point d'échanger son statut d'« homme » pour celui de « chien ». Le viol déshumanisait non seulement les victimes du gang, mais aussi le bourreau, devenu monstre ou animal pulsionnel incapable de se contrôler. Aujourd'hui les membres du gang insistent sur leur humanité en rappelant qu'à l'instar de tout parent qui se respecte, ils souhaitent ce qu'il y a de mieux pour leurs enfants.

Contrairement aux *Kings* qui affichent fièrement, depuis le premier jour, leur appartenance culturelle hispanique, l'apparition des gangs s'inscrit bel et bien dans une logique de rupture avec la culture maori (que déploraient les anciens). Les *Mongrels* insultaient aussi bien les Maori que les *Pakeha* qu'ils englobaient sans distinction sous l'étiquette « société ». Les *Blacks* arboraient des croix gammées. Bien que certains membres de gang semblent avoir maintenu le contact avec leur *maoritanga*, une fois que le patch était arboré, seule la culture du gang comptait. En outre, les gangs rejetaient ca-

tégoriquement les analyses portant sur leur « maoritude résiduelle ». Il s'agissait pour eux de lien du sang et d'amitié, non de substance ethnoculturelle, ou d'héritage maori à honorer. Même s'il est question de nouvelle direction aujourd'hui, les traditionalistes souhaitant vivre une nouvelle fois le « bon vieux temps » résistent aux réformateurs. Les deux camps s'accordent sur le retour aux sources du gang : la camaraderie. Les drogues dures qui ne faisaient pas partie de l'univers des membres fondateurs ont trop malmené le gang, que ce soit en termes de consommation ou de vente. Une fois encore, le patch fait l'unanimité dans le gang : sa défense dépasse les clivages internes entre affiliés *hardcores* nostalgiques et membres aspirant au renouveau du groupe.

Finalement, on pourrait sans doute avancer que les gangs n'ont peut-être pas « changé » radicalement sur ce fait puisque le patch offre toujours le même point d'identification stable. Si *The Mongrel Mob* espère bâtir son propre *marae* (projet unique dans l'histoire des gangs qui se contentent habituellement de leur quartier général), c'est bien parce que le gang n'accepte pas tant la culture maori que la perception qu'il en a à travers le prisme du *Mongrélisme*. Est-on à la veille d'un bouleversement dans l'histoire des *marae* aussi ? D'abord tribaux, ils devinrent multi-tribaux dans les villes avec l'exode rural. La fondation d'un *marae* pour membres de gangs va-t-il ouvrir la voie à d'autres types de *marae*, comme les *haka* non-traditionnels permirent une reconceptualisation des pratiques ancestrales, sans toutefois les renier ?

De même, *Black Power* ne vise pas seulement à être reconnu par le Tribunal de Waitangi comme des Maori affectés par le non-respect du traité. C'est avant tout en tant que gang maori qu'il souhaite être authentifié comme la seule réponse imaginable à ces injustices. La question de l'aboutissement de ces deux projets est toute autre et il est encore trop tôt pour en parler. Il est pour l'heure important de noter que les gangs ne veulent plus vivre en marge de la société néo-zélandaise. Ils aspirent à gagner le statut de groupe légitime.

Bien sûr, on peut toujours poser une question d'ordre épistémologique sur la pertinence objective des constats des membres de gang, comme il est également possible de rester cohérent avec l'approche faisant de la conscience (même erronée et « prise » dans l'idéologie) sa propre forme de vérité, non pas pour légitimer mais pour expliciter. Contrairement à de nombreux problèmes sociaux, les gangs – en raison des viols, des vio-

lences et du trafic de drogue – sont loin d’inspirer la compassion générale. Expliquer n’est pas cautionner et même si les gangs se font plus discrets, leur émergence brutale fut si étrangère à l’ « Eden social » néo-zélandais qu’il convenait de remonter à une époque antérieure à l’utopie coloniale pour définir leur origine.

Aujourd’hui, la première idée pour aborder les gangs maori est effectivement de chercher l’identité de ce groupe dans les points communs entre ses structures, ses rites, ses pratiques et celles du Maori précolonial. En postulant pour tout point de départ que le gang est une résurgence tribale, les paradoxes se manifestent assez vite. Qui plus est, les contradictions ne sont pas dialectisables : le Maori n’a d’un côté pas d’autre possibilité que d’être adéquat à son essence, sinon il est contraint d’intégrer un gang et en même temps le gang est violent car il exprime l’essence guerrière maori contrariée par des années d’assimilation.

Les propos d’Harry Tam pourraient apporter un autre élément de réponse à la question du lien entre gangs et *maoritude* : « Ça n’a pas changé la violence. Ça a un impact au niveau de l’affinité culturelle, désormais plus forte chez la personne ».⁴ Tam ne parle pas seulement de violence factuelle. Les affrontements entre rouges et bleus ne sont plus au goût du jour à Wellington, comme presque partout ailleurs. Ils se poursuivent par contre à Wairoa (Hawkes Bay). Le *Mobster* emploie plus le terme « violence » pour désigner un climat qu’un acte : violence disciplinaire, verbale, rituelle (bizutage et initiation des *prospects*), sans oublier la colère d’être victime d’une injustice qui restent à ses yeux une composante immanente du gang.

On pourrait craindre que l’organisation d’événements pacifiques où les conditions propices à la contraction de nouvelles habitudes sont fournies fasse mentir Tam. Or, il n’aborde ici que le problème de la thérapie culturelle et tout l’intérêt de sa posture est révélé dans l’affirmation que l’adéquation à la *tikanga maori* (ensemble de pratiques traditionnelles) ne rétablit pas automatiquement un équilibre annihilant le gang. Pour que la thérapie culturelle fonctionne pleinement, il faut que le membre de gang, en tant qu’acteur conscient, accorde à la tradition maori une force salutaire comme il faut que le sujet social décide en dernière instance, malgré tout le poids de son environnement, de

⁴ « *It did not change violence. It impacts in terms of people’s feeling closer affinity with the culture* ». Entretien du 3 novembre 2011.

s'en remettre aux gangs ou pas. Intégrer un gang sous-tend toujours que l'individu isolé accepte de voir son choix comme l'unique solution concevable.

Tel est aussi l'enjeu (symbolique) des doléances de *Black Power* : la reconnaissance publique du libre-arbitre des membres de gang écrasé par leur statut d'opprimé ou la négation officielle de ce minimum d'autonomie qui permet à l'individu d'accepter, ou de refuser le gang. Il est question, depuis le début de ce travail, d'éviter de prononcer une « double-peine » à l'encontre du membre de gang. Dans le premier cas, on l'acquitte pour le condamner une nouvelle fois en tant que subordonné aux déterminismes sociaux. Dans le deuxième, on lui restitue son autonomie mais on encourage la condamnation « morale » (puisque le membre de gang est jugé grand responsable de ses crimes).

Il ne s'agit pas, toutefois, de célébrer la subjectivité face à l'historicité. Si l'essence maori en tant qu'*a priori* conditionnant l'expérience du monde des *tangata whenua* (« les gens de la terre », c'est-à-dire les Maori, ainsi qu'ils se désignent) doit être « déconstruite », c'est par fidélité à la notion d'historicité. Dès lors que les ressemblances entre le passé tribal et l'actualité du gang sont lues comme la seule manifestation d'une substance issue d'un quelconque ordre transcendant « tirant les ficelles », l'histoire se fige au lieu de suivre son cours. L'histoire des gangs maori, quant à elle, est plutôt « scandée de discontinuités radicales » et de « remaniements profonds ».⁵ Il n'y a qu'à penser à *Black Power* : le gang contestait la lecture du guerrier néo-tribal dans les années 1970. Influencée par Maung, Harris, O'Reilly et la Renaissance maori,⁶ l'organisation changea de point de vue (nouvelle illustration de la notion de parallaxe) si bien qu'aujourd'hui, son président national, Abe Wharewaka, considère que le gangstérisme coule dans ses veines à travers les générations.

⁵ Formules empruntées à Louis Althusser : « Nous commençons à concevoir cette histoire comme une histoire scandée de discontinuités radicales (par exemple lorsqu'une science nouvelle se détache sur le fond des formations idéologiques antérieures), de remaniements profonds, qui, s'ils respectent la continuité de l'existence des régions de la connaissance (et encore ce n'est pas toujours le cas), inaugurent en leur rupture le règne d'une logique nouvelle, qui, loin d'être le simple développement, la « vérité » ou le « renversement » de l'ancienne, *prend littéralement sa place* ». Althusser, Louis & Balibar, Etienne, *Lire le Capital I*, FM/ petite collection Maspero, 1978, p.51.

⁶ Ceci ne veut pas dire que les *Blacks* se moquaient des problèmes affectant les Maori urbains ou qu'aucun membre du gang n'avait de lien avec la culture maori. Il s'agit plutôt d'affirmer que les tout premiers affiliés ne considéraient pas comme tributaires du passé ou d'une essence déjà donnée.

Si le gang est pensé comme l'expression du tribalisme en milieu urbain, il est pré-supposé que les structures précoloniales contenaient déjà les éléments nécessaires à l'éclosion du « gang » alors qu'il est, dans sa pure forme, une invention occidentale. Le système hiérarchique du gang maori et le patch relèvent effectivement d'un phénomène d'imitation de leurs homologues, ou plutôt prédécesseurs, *pakeha*, qui imitaient eux-mêmes les *Hells Angels* californiens. Nous avons vu que les phénomènes de bandes existaient bien avant cela. Seulement, l'arrivée des clubs de *bikers* en Nouvelle-Zélande jeta les bases de la culture du patch. La forme actuelle des gangs fut donc importée dans un premier temps et copiée par les Maori dans un deuxième.

En recopiant le même modèle, les rivalités apparaissaient. À cet égard, René Girard n'a pas tort d'écrire que « Le conflit ce n'est pas la différence mais son absence ».⁷ Leurs rapports se dégradèrent au fur et à mesure que l'écart différentiel se réduisait : mêmes passe-temps, même mode de vie, même structure, même tenue vestimentaire si ce n'est la couleur arborée et l'emblème cousu sur le patch, même rapport au patch, aux femmes, mêmes conditions d'existence et parcours. Les deux camps s'accusaient alors mutuellement de faire fausse route, d'être dans un « faux » gang, d'être lâches, de manquer de virilité, de ne pas être assez « durs ». Girard explique justement : « ce sont les mêmes insultes qu'on échange ; les mêmes accusations volent entre les adversaires comme la balle entre deux joueurs de tennis ».⁸

Les affrontements n'avaient donc rien à voir avec le narcotrafic. Ils étaient bel et bien territoriaux pour repousser cette proximité qui révélait que les différences entre gangs n'étaient que d'ordre pigmentaire et si le scalp (vol de patch) représentait le crime suprême – ou l'humiliation suprême pour la victime du forfait – c'est parce qu'il le révélait au grand jour. Ce n'est pas tant l'objet sublime qui manquait que le fait qu'il puisse y avoir une vie sans patch où le sol ne se dérobaît pas sous les pieds du membre de gang.

En développant le *Mongrélisme* et le *BlackPowerisme* – qui ne sont autres que les noms donnés aux réseaux de croyances et de pratiques les honorant – et en écrivant leur propre histoire (dans la lignée des ancêtres maori pour les *Blacks* et les « Pères Chiens » pour *The Mob*), les violences, et non l'animosité, diminuaient. Paradoxalement,

⁷ Girard, René, *Le bouc émissaire*, Editions Grasset & Fasquelle, 1982, p.135.

⁸ Girard, René, *op.cit.*, 1972, p.72.

la condition pour que les membres de gangs rivaux acceptent de collaborer sur des projets communs et reconnaissent leur similarité était que l'écart différentiel s'agrandisse. En d'autres termes, *Black Power* a développé ses rites, entretenu sa réputation et cultivé son propre langage, *The Mongrel Mob* aussi, au point que le rival finissait par ne plus être perçu comme une menace au « mode de « jouissance » du gang (organisation de la vie, et aussi en tant que *jouis-sens* lacanienne procurée par le sens donné par un « système » – qui n'est qu'une présupposition – indiquant au membre de gang comment mener son expérience du monde). Le grand danger sur ce plan est plutôt apporté par la montée des mesures « militaires » façon Los Angeles. Cette fois-ci, l'ennemi est commun, peu importe le patch, ce qui relègue aussi en partie les vieilles rancunes au deuxième plan.

En fin de compte, le territoire s'impose comme l'un de ces invariants que nous cherchions depuis le début. Sa protection ne passe plus sous la forme de batailles urbaines. D'une part, la réputation du gang suffit à dissuader l'envahisseur.⁹ Elle l'attire aussi parfois lorsqu'un gang cherche à bâtir sa renommée. Le fait est plus rare et explique le caractère plus qu'épisodique des violences inter-gangs à Wellington. Dans ce cas de figure, les membres plus âgés interviennent également pour calmer les esprits.

D'autre part, la défense du territoire est surtout assurée aujourd'hui sur le terrain médiatique avec des porte-paroles soucieux d'affirmer la position du gang selon le fameux « stand your ground ». Justement, les gangs maori « ne se défilent pas », eux qui parlent en ce moment même d'une « nouvelle colonisation » pour désigner l'implantation de clubs de *bikers* australiens en Nouvelle-Zélande tels que les *Rebels* et même les *Bandidos* (ennemis jurés des *Hells Angels* originaires du Texas et très actifs en Australie) dans la banlieue sud d'Auckland, provocation de taille dans un véritable vivier de gangs maori et polynésiens. Harry Tam explique qu'en même temps des *Mobsters* qui ont émigré en Australie ont fondé deux chapitres de l'autre côté de la mer de Tasman (entretien du 3 novembre 2011). Les médias australiens n'ont pas évoqué l'épisode. Seules des rumeurs circulent sur internet.

⁹ Comme l'explique John Goddard: « *Black Power* ne cherche pas la confrontation mais ils sont assez brutaux pour le [en référence au territoire] contrôler » / « *Black Power is not confrontational but they are staunch enough to control it* ».

Bien que les gangs « patchés » ne cherchent plus la confrontation, ils ne sont pas prêts à laisser des clubs étrangers s'installer sur leurs terres en toute impunité. Dans l'univers des gangs, un patch porté sans autorisation sur leur zone d'influence équivaut à une déclaration de guerre. L'époque des batailles rangées dans les rues est cependant révolue. Le combat prendra sans doute d'autres formes. Les gangs désormais plus aguerris, savent très bien que le soutien – ou du moins le consentement – de sa communauté d'implantation est crucial. Peut-être s'en serviront-ils contre les « bikies ». Il est néanmoins sûr que pour conserver sa force dissuasive, le gang devra faire montre, à un moment ou un autre, de sa force de frappe, à moins que l'arrivée de clubs de motards australiens ne constitue le test tant attendu pour les gangs maori, celui qui mesurera l'étendue de la sincérité de ses membres quant à leur volonté de changer.

En fait, ce qui doit être préservé à tout prix n'est pas tant le territoire empirique en soi que l'œuvre de « reterritorialisation » du gang, soit la mise au point d'un langage (ce qui sous-tend dès lors la pratique langagière) capable de construire du sens. Žižek dis-
sèque le procédé en trois étapes qui coïncident avec les grands moments de l'histoire des gangs maori :

Le langage est « inhumain ». (Le processus passe ainsi par trois phases : 1) la territorialisation primordiale en tant qu'« assemblage de corps » – un organisme marque son environnement, ses échanges avec lui, dans une texture d'inscriptions affectives, tatouages, *etc.* ; 2) les marques de déterritorialisation – le passage à la production immatérielle, virtuelle, du sens – sont libérés de leurs origines (énonciateur, référence) ; 3) la reterritorialisation – quand le langage devient un médium de communication, attaché au sujet de l'énonciation dont il exprime les pensées, à la réalité qu'il désigne.)¹⁰

Il y eut une première phase grégaire où des groupes d'amis et de proches se donnèrent le nom qu'ils choisirent et se mirent à le graver sur leur corps. Cette invention acquérait la fonction de point d'identification. Les *Black Bulls* devinrent *Black Power Wellington*. Sur les patchs des *Mongrels* figuraient au même moment (et conformément au club de *bikers*) l'appellation du territoire occupé : Wellington, Petone, Lower Hutt, Upper

¹⁰ Žižek, Slavoj, *op.cit.*, 2008, pp.111-112.

Hutt, Stokes Valley, Porirua. Dans un deuxième temps, le patch ne passait plus pour une simple invention « humaine ». Il quitte la sphère terrestre pour entrer dans le domaine du sacré. Il en découle tout un vocabulaire et un réseau de croyances qui orchestrent la représentation du monde selon le membre de gang comme s'il s'agissait d'un ordre autonome.¹¹ On parle finalement de reterritorialisation lorsque le patch finit par « parler à la place » du membre, lorsqu'il devient son énoncé et sa propre position d'énonciation à la fois. Nous ajouterons donc au domaine de la communication un principe d'autoconsommation où le langage du gang est parlé juste pour être parlé car si les gangs n'emploient que la langue anglaise, ou maori, sans intercaler des « *Yo* » et des « *Sieg* », plus rien ne distingue la langue *Blackpoweriste* et *Mongréliste* de l'anglais ordinaire.

Il n'est pas sous-entendu par là que les gangs sont leurs propres conditions d'émergence. En revanche, l'affiliation à un gang doit être perçue comme inévitable aux yeux du sujet social pour qu'elle le devienne effectivement la seule issue. Pour quelles raisons ? Puisque le gang est un signifiant vide, il unifie et s'accommode des différentes demandes des membres qui le composent. C'est en cela que ces derniers répètent, tout comme les policiers, qu'un gang n'est pas un bloc monolithique. Pour O'Reilly, le gang est une plateforme pour son activisme, pour Tam bien qu'il fût convaincu dans sa jeunesse qu'il tirerait du patch des *Mongrels* le courage héroïque auquel il aspirait. Mark parle d'opportunités économiques et Waki McKinnon de famille.

Ce minimum d'autodétermination du sujet n'implique pas que les conditions socio-économiques ne contribuent pas à façonner cette perception. Comme aux États-Unis, le gang européen est apparu dans les milieux défavorisés et a disparu dans les *suburbs*. Les gangs maori ont émergé dans le même contexte socio-urbain et se sont institutionnalisés dans cet environnement. Au social, s'ajoute bien entendu la dimension culturelle, qui n'est, une fois de plus, pas ici entendue comme une substance déjà donnée qu'il faut re-

¹¹ Nous savons par exemple que de jeunes Wellingtoniens affiliés à *Black Power* et à *Mongrel Mob* ont participé à une journée de rencontre (organisée par Edge Te Whaiti et Eugene Ryder). La séance commune de plongée sous-marine devait créer des liens. Alors qu'ils discutaient sur le pont, un ban de dauphins se mit à accompagner les mouvements du bateau. Un jeune homme lança alors : « Regarde frère, y'a toute l'équipe, y'a tout le chapitre » / « *Look bro, the whole crew's there. The whole chapter's there* ». « The journey of Wesley Community Action - David Hanna (special presentation) », *op.cit.*, 2010, Tout ceci peut sembler bien anecdotique. Néanmoins, l'organisation du gang, et son vocabulaire, sont utilisés comme médium pour rendre compte de l'organisation de vie animale. Pour citer un autre exemple : selon Harry Tam, Muldoon est venu en aide aux gangs car « il avait presque la mentalité d'un membre de gang »/ « *Robert Muldoon also had a gang mentality* » (entretien du 3 novembre 2011).

trouver pour que l'ordre soit rétabli. La culture maori est plutôt comprise comme *tikanga* et *kaupapa*, soit comme réseau de pratiques symboliques et de représentations assurant un horizon de sens stable. Si manque il y eut lors de l'exode rural, il convient de situer cette absence au niveau structural, et non identitaire.

Les premiers membres de gang ne vivaient pas le phénomène de dislocation culturelle comme une carence. Ils se désintéressaient tout simplement de la tradition ou l'honoraient individuellement mais accordaient l'*objet a* (lorsqu'un caractère sublime insondable accordé à un objet ordinaire) au patch et aujourd'hui c'est toujours le patch qui filtre la réception de la culture et de l'histoire maori. Par contre, ce que les membres de gang et les « gamins des rues » ne supportaient pas était l'imposition d'un monde qui n'avait aucun sens à leurs yeux et il s'agit là du grand intérêt du gang maori : son émergence ne s'explique pas par le passé précolonial. Elle s'explique encore moins par le bellicisme comme partie immergée de la *maoritude*. Elle s'explique, seulement en partie, en termes d'imitation des bandes européennes environnantes, et bien qu'elle en soit son symptôme, elle ne s'explique pas uniquement par l'exode rural et le contexte urbain mais elle offre, en revanche, un support sur lequel s'agripper pour comprendre réellement les aspirations et les frustrations d'une partie signifiante des jeunes Maori sans voix.

Aujourd'hui, les membres fondateurs ne ferment pas vraiment la porte derrière eux. Elle reste à vrai dire entrouverte. D'une part, ils la verrouillent pour ceux qui souhaitent revivre la « gloire » passée du gang et remettent, de l'autre, les clés aux futurs membres aspirant au changement. Comme l'annonce Rex Timu, président de *Mongrel Mob Hastings* : « Ne viens pas chez nous si tu comptes faire un vol à main armée ou tuer quelqu'un. Ça ne marche plus comme ça avec nous ». ¹² Comment néanmoins se mettre dans le sens de la « marche » quand la condition pour participer à cet effort de respectabilisation est de prouver sa loyauté après de longs mois de *prospecting* ? Faut-il alors, dans cette phase transitoire capitale de l'histoire des gangs, que le futur membre commette des erreurs pour avoir le droit de se racheter, avec ses pairs, en écrivant, ensemble, le futur embourgeoisé du gang maori ?

¹² « Don't join us if you want to do an armed robbery or kill someone. That's not our way anymore ». Marks, Kathy, « Dark side of a warrior culture ». *The New Zealand Herald*, 11 Septembre 2011.

Annexes

Annexe I

Compte-rendu du travail de terrain et notes biographiques

Sans la coopération de membres de gang, policiers et auteurs – directe ou par la médiation du téléphone et d'internet – ce travail n'aurait pas été possible. Cette première partie des documents annexes présente sous quelles conditions les entretiens avec mes différents interlocuteurs se sont déroulés. Ces derniers sont répartis en trois catégories : membres de gang, policiers et « auteurs », cette dernière étant la plus souple car elle inclut Michael Laws en tant que journaliste mais aussi maire. Plutôt que de s'en tenir à l'ordre alphabétique, l'ordre chronologique rend mieux compte de l'évolution des relations avec les personnes interrogées. Les membres de gang n'étant pas à l'aise en présence d'un dictaphone, seules des notes furent prises. Des courriels furent ensuite envoyés pour que les membres reconnaissent leurs propos. Quant aux méls échangés, aucun ne figurera en annexe, au nom de leur caractère personnel (d'autant plus que les passages à exploiter figurent dans le développement de la thèse sous la forme de citations) et des demandes que certains collaborateurs ont formulées expressément.

1) Membres de gang

Denis O'Reilly

Affilié à *Black Power Wellington* depuis en 1972, Denis O'Reilly occupe dans le gang une fonction clé. Réformateur, conseiller, avocat, porte-parole et responsable du programme *Group Employment Liaison Service* qui visait à sociabiliser les gangs par l'accès à l'emploi. O'Reilly a entretenu une correspondance épistolaire avec Robert Mul-

doon qu'il considère comme son mentor. Il se dit aussi baxtérisme, rastafari, catholique et « Néo-Zélandais Pakeha avec la curieuse distinction d'être un membre à vie de Black Power ». Figure médiatisée pour l'espoir qu'il place dans le renouveau des gangs, O'Reilly tente de changer les gangs sur tous les fronts : violence, drogue, conscience identitaire maori et fait part de son combat, ses satisfactions et ses frustrations dans des articles et sur son blog (*Nga Kupu Aroha/Words of Love*). Un premier message lui fut envoyé sur sa page internet le 18 janvier 2010. Denis O'Reilly répondit en laissant son numéro de téléphone et je l'appelai le même jour.

Soucieux d'aider et se méfiant des universitaires dans la pure tradition du *tall poppy syndrome*, O'Reilly incarne également le *Kiwi Bloke* qui a peu d'estime pour la théorisation jugée inutile, O'Reilly coupa court à la conversation en m'annonçant qu'il me rappellerait. Le 3 février 2010 se déroulait à Taradale (Hawkes Bay) un festival musical nommé *Maori Motown* organisé par Denis où les *mokai* pouvaient assister à des concerts pour des sommes dérisoires. Robbie Shilliam, alors maître de conférence en relations internationales à l'Université Victoria de Wellington m'accompagna à l'événement et me présenta au membre à vie de *Black Power* qu'il connaissait bien. Robbie Shilliam s'arrêta en chemin pour récupérer Wanjiku wu Kairie, une actrice kenyane qui avait fait partie de la troupe de théâtre Keskidee et joué le rôle d'une femme violée face à une audience composée de membres patchés de *Black Power*.

Surpris par mes accompagnateurs, par l'intérêt porté à son combat contre la drogue et par ma persévérance, O'Reilly m'annonça qu'il m'appellerait lors de son retour à Wellington. C'est ce qu'il fit le 17 février. Notre premier entretien dura plus d'une heure et se déroula dans un café de la capitale, avec à la clé les coordonnées de Waki McKinnon, lui aussi membre à vie de *Black Power* (chapitre *Mangu Kaha Aotearoa*) et de « Mark » - ce qui ne stipule pas que Mark soit *Black*.

O'Reilly accepta de me revoir le 18 septembre 2011 dès mon retour en Nouvelle-Zélande pour déjeuner à côté des locaux de CART (*Consultancy Advocacy & Research Trust*). L'entretien fut bien plus long et les langues plus déliées. J'intervenais au *Stout Research Centre For New Zealand Studies* le 16 novembre et je l'ai contacté pour demander l'autorisation de le citer en présentant mon approche: « Bien sûr que oui ! » (« *Indeed !* ») fut sa réponse.

« Mark »

Mark est le seul membre de gang qui posa ses conditions au préalable pour un entretien en demandant l'anonymat complet et une copie des passages où ses déclarations seraient rapportées. Il s'agit pourtant d'une figure publique qui intervient régulièrement dans les médias néo-zélandais. La police (du moins Paul Berry et John Goddard) et un membre de gang rival diront de lui qu'il veut « le beurre et l'argent du beurre » (« *the best of both worlds* »), à savoir l'image d'une personne respectable à l'extérieur du gang et d'un représentant à la loyauté irréprochable à l'intérieur. Notre seul entretien (le 2 mars 2010) qui se déroula aussi dans un café fut marqué par cette dualité. Tantôt souriant, tantôt menaçant, parfois loquace, parfois refusant de répondre à nos questions, Mark fut l'auteur de déclarations importantes exploitées dans ce travail. Je dois également le titre de ma thèse à cet anonyme.

Waki McKinnon

Waki McKinnon avait déjà répondu aux interrogations de Bill Payne dans *Staunch* (1991, 1997). Il répondit aux miennes en deux heures le 4 mars 2010. J'appelais Waki McKinnon en début d'après-midi et il m'invita à me présenter sur les locaux de CART pour un entretien. Avant de réagir à mes questions, il prit le téléphone pour demander l'autorisation à son supérieur hiérarchique, condition *sine qua non*. Après une longue tirade anti-américaine (dès que le *Black* apprit que j'avais effectué un séjour d'un an aux États-Unis) et contre « eux » (le public, la police, le gouvernement néo-zélandaise qui souhaitent l'éradication des gangs), McKinnon m'expliqua son parcours. Originaire de Whakatane (Bay of Plenty), il partit à la recherche d'un emploi à Wellington dans les années 1970. Son frère et ses proches étaient affiliés à *Black Power*. Vivre avec son frère, c'était vivre avec le gang et Waki obtint son patch très rapidement. Il fut écroué pour homicide involontaire dans les années 1970 et incarcéré de nouveau après sa libération pour trafic de méthamphétamines. Ancien dealer et consommateur de la drogue, Waki McKinnon œuvre désormais pour CART et joue le rôle de conseiller pour les *rangatahi*.

J'appris après l'entretien, en lisant un article du blog de Denis O'Reilly (« The Stub of Your Cheque Book », juillet 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis34.html> >), que le coupable du meurtre en question était en fait Denis « Mossie » Hines, ancien sergent d'armes de *Black Power* et leader récemment décédé des *Nomads*. Mc Kinnon avait purgé une peine qui n'était pas la sienne au nom de son *rangatira* et de l'interdiction de dénoncer un confrère. O'Reilly attendit la mort d'Hines pour révéler la vérité sur cette affaire.

Harry Tam

Si les propos d'Harry Tam reviennent aussi souvent et que ce travail rend mieux compte des pratiques de *The Mob*, c'est que son aide fut la plus précieuse. Comme Denis O'Reilly, Harry Tam se méfie des universitaires mais va plus loin en refusant de leur accorder le statut de « spécialiste des gangs » : « Il n'y a que deux spécialistes des gangs en Nouvelle-Zélande : Denis et moi ». Tous deux ont connu l'époque où *Black Power* et *The Mongrel Mob* n'étaient pas ennemis. Ils furent également témoins de la détérioration de leurs relations et de l'évolution de leurs gangs respectifs.

Tam grandit à Newtown, quartier associé à *Black Power* mais intégra les *Mongrels* à l'âge de 16 ans en 1972 après avoir assisté à une bagarre lors d'un concert où son futur gang avait affronté des *Blacks* bien plus nombreux. Fasciné par l'héroïsme, Tam devint *prospect* pour *The Mongrel Mob*. D'origine chinoise, le gang craignait que Tam ne soit pas aussi « solide » qu'un Maori. Au lieu de combattre trois membres du gang lors de l'épreuve du ring, il dut faire face à six adversaires.

Tam est vite devenu une figure clé pour *The Mob*. Il fut envoyé à Dunedin dans les années 1980 pour aider le gang à s'organiser. Le gang bénéficia de contrats de travail avec la municipalité et ne faisait pas parler de lui en mal. Tam était alors porte-parole national de *Mongrel Mob*. Ses supérieurs hiérarchiques lui demandèrent de retourner à Wellington pour accomplir la même tâche. Le chapitre *Notorious* lui proposa un patch et le statut de membre à vie et Tam échangea son patch d'origine *Mongrel Mob Petone* tout

en conservant un souvenir de ce chapitre sur sa veste en cuir. Son statut de « *Life Member* » figure également sur son veston (voir photographie ci-dessous que j'ai prise à Te Kuiti le 9 décembre 2010 sur la requête du *Mobster* de gauche qui tenait à poser à côté d'une « légende » selon ses dires, et le zoom effectué sur Harry Tam qui suit).



Tam accepta de devenir le responsable du *Mob Advisory Panel (MAP)* et fut également employé par *Te Puni Kokiri* (le ministère des Affaires maori) pour apporter son aide car seuls les membres de gang ont accès à ce type de communauté. On ne peut pas pour autant dire qu'il fait partie des ses gangsters repentis : tout en affrontant les *Blacks*, et en participant à des beuveries avec ses pairs, Harry Tam voyait dès le début chez *The Mob* un potentiel analogue aux groupuscules révolutionnaires qu'étaient *Nga Tamatoa* et les *Polynesian Panthers*. Selon lui, Bill Maung renforça sa conscience politique en le faisant lire, et l'aidant à comprendre, Karl Marx. En effet, « lutte des classes », « matérialisme dialectique », « plus-value » sont des termes que Tam emploie souvent.

Un premier mail fut envoyé à Harry Tam le 25 octobre 2011. Il répondit aussitôt, mais pas avant de s'être renseigné sur moi et de me demander une copie de mon mémoire de Master 2 sur la prolifération des gangs en Amérique rurale. Plutôt que de demander l'anonymat, Tam accepta de m'aider mais à condition que je le cite explicitement à chaque fois. Le *Mobster* explique dans son mél: « on a déjà plagié mes idées par le passé » (« *my thoughts have been plagiarized before* ») avant de répondre à mes questions en appuyant ses dires sur les publications et les rapports gouvernementaux disponibles. Le premier entretien se déroula le 3 novembre 2011 sur son lieu de travail et dura près de 4 heures.

Mettant à profit cet entretien lors de mon intervention au *Stout Research Centre*, Harry fut convié mais pensant que le séminaire n'était pas ouvert au public, il attendit une invitation plus formelle. Pour dissiper le malentendu, je lui envoyais la transcription de ma communication. Il me proposa de se revoir à l'occasion d'un déjeuner le 5 décembre. Sans cautionner toutes mes analyses, Tam semblait en partie satisfait du travail (« Certaines de tes remarques me plaisent » / « *I like some of the things that you've picked* ») et m'invita à la convention nationale de *Mongrel Mob Notorious* qui se déroulaient dans cinq jours à Rotorua. Il demanda l'autorisation au président Roy Dunn qui accepta ma présence. L'article suivant fera état de cette réunion.

Tam donnait une conférence au Wellington Community Law Centre le 7 décembre et m'invita à y participer. Nous partions le lendemain pour Te Kuiti où il voulait rendre visite à son fils (qui n'est affilié au gang) et aux *Mobsters* du coin. Cette étape fut la seule occasion d'interroger une femme fréquentant le gang – ce n'est pas faute d'avoir

essayé. Comme je l'explique dans une note de bas de page (p.356), je fus à vrai dire pris à partie. La jeune-fille me recommandait vivement de ne pas dénigrer *The Mongrel Mob* dans mes écrits car : « Ce sont des gens biens. Ils s'occupent de leur famille » (« *They're good people. They look after their family* »). Elle mit la parole d'Harry Tam en doute lorsqu'il lui révéla son identité. Tam endossa alors son patch et lui proposa de le palper sa veste pour le prouver. La jeune-fille s'excusa et refusa de toucher le bien « sacré ».

Tam devait se rendre à un centre social de Rotorua la matinée suivante. Je l'accompagnais. Le quartier était sous contrôle de *Black Power*, si bien que tous les enfants – et j'en comptais une quarantaine – ne portaient qu'une couleur : le bleu. Un membre de longue date et la compagne d'un *Black* y œuvraient. Ils souhaitaient demander conseil à Harry Tam en tant qu'employé de *Te Puni Kokiri* (et sans jamais faire référence à son affiliation).

Il y eut ensuite une soirée de conversation à Rotorua avant d'assister le 11 décembre au rassemblement du chapitre *Notorious*. Le ton changea au fil des conversations. Il fut bien plus cordial mais surtout bien plus relâché. Par exemple, Tam prenait soin de bien dire *Black Power* au début qui devinrent ensuite les *Blacks*, pour finir par « *the fucking niggers* » et me saluer par des « *Sieg* ». Harry Tam en prit conscience à la fin du voyage et me demanda explicitement de passer sous silence certaines anecdotes et déclarations. Sa volonté fut respectée et un projet d'écriture d'un article commun sur l'éthique de *Mongrel Mob* et la ferme intention de tenir des conférences en Europe sur les gangs maori sont à l'ordre du jour.

Mongrel Mob Notorious

a) Edge Te Whaiti

Edge Te Whaiti se considère en revanche comme un gangster repent. Inculpé pour sa participation dans le viol collectif d'Ambury Park à Auckland en 1986 et incarcéré dans le quartier de haute sécurité de Paremoremo, le *Mobster* décida par la suite de

réformer son gang mais considérait ses idées bien trop avant-gardistes pour le conservatisme de ses pairs. Transféré dans une prison à la discipline moins rigoureuse pour bonne conduite en 1990, Te Whaiti mis au point avec son confrère Sonny Fatupaito un programme de réinsertion sociale et de « maorisation » pour *Mobster* détenus. Il devint le responsable régional (nord de la Nouvelle-Zélande) du *MAP*. Te Whaiti est aujourd'hui très médiatisé pour son effort de policer le gang.

Lors de mon arrivée à l'hôtel où se déroulait la convention, Harry Tam m'amena dans une pièce à part où se trouvaient les responsables du gang et présidents de chapitre. Je fus prié de m'asseoir. Roy Dunn étant retenu à Auckland par ses fonctions de médiateurs, c'est donc Te Whaiti qui présida la réunion. Il laissa à Sonny Fatupaito le soin de me poser des questions sur mes intentions et mon expérience avec les gangs de rues américains et néo-zélandais. Te Whaiti est resté en retrait lors de l'échange. C'est seulement après avoir répondu à toutes questions que mon « examinateur » me donna l'accolade et que Te Whaiti s'avança pour me saluer d'un *hongi*.

La convention se déroula dans une pièce voisine. Des représentants de Waikato (position centrale dans l'Île du Nord), Murupara (Bay of Plenty), Hawkes Bay, Auckland et Wellington étaient présents. Comme pour la « répétition de la chorale », les *prospects* ne pouvaient pas y assister et s'occupaient du repas, de la vaisselle, du café et de la sécurité. Chaque membre eut son temps de parole à deux reprises (*korero*). Certains souhaitèrent rebondir sur un propos ou les approuvaient. Pour quelques membres, ce tour de table pris l'allure d'une réunion pour « alcoolique anonyme » où les *Mobsters* expliquaient avoir renoncé au crime et ne pas avoir cédé depuis un certain temps pour chercher l'approbation de leurs pairs qui prenait la forme d'aboiements ou de « Sieg ». Quand vint mon tour, Te Whaiti me fit signe de la tête pour que j'exprime mon opinion.

b) Sonny Fatupaito

Le rôle de ce *Mobster* vient d'être à l'instant en partie présenté. Fils d'immigré samoan, l'enfance de Sonny Fatupaito fut rythmée par les offices religieux de l'église

baptiste. Il en tira les qualités d'orateur qu'il met à profit pour s'adresser à ses confrères. Il s'accapara plus la parole que Te Whaiti. Il revint à plusieurs reprises lors des pauses me poser des questions sur les gangs samoans de Californie – manifestement soucieux des problèmes affectant la jeune population insulaire de son pays d'origine – mais aussi ma famille, mes projets et surtout mes motivations à mener des recherches sur les gangs maori. Il me proposa, sans avoir l'air de plaisanter, un tatouage souvenir de mon expérience avec *The Mob*. Je déclinai l'offre. Sonny sembla vexé et me laissa en compagnie d'autres représentants du gang.

c) Autres membres

Étant vu, et se considérant lui-même, comme un membre de « sang royal » (« *royalty* »), Harry Tam avait garanti ma sécurité. Il n'y eut effectivement aucune menace. Néanmoins, tous les membres ne furent pas aussi avenants que Sonny Te Fatupaito. Certains me firent clairement comprendre que je n'étais pas le bienvenu en m'adressant des regards sévères alors que d'autres pensaient que j'étais plus ou moins affilié au gang puisque je participais à l'événement.

La plupart des jeunes membres étaient intéressés par les gangs des États-Unis et m'apostrophèrent pour demander des précisions sur les *Bloods* qu'ils considèrent, en vertu de leur bandana rouge, comme une branche éloignée de leur famille. Les représentants plus âgés se sont intéressés à mon point de vue sur le triomphe de la Nouvelle-Zélande lors de la coupe du monde de rugby, aux gangs de France, à la vie de tous les jours dans ce pays, et même à la langue française, ce qui donna lieu à un échange de bons procédés : une phrase en maori contre une phrase en français...

Je me tenais à l'écart et observais lorsqu'Edge Te Whaiti proposa un exercice de réflexion aux membres présents sur des thèmes variés: « histoire, avenir, vision, culture, combat, décision ». Les *Mobsters* me tendirent une chaise en me proposant un rôle de scribe puis me demandèrent de participer à l'échange (deux photographies figurant aux pages 24 et 276 ont été prises à cette occasion). Comme à l'école, un responsable de

groupe devait faire un compte-rendu devant le reste de la classe et comme à l'école, les membres s'échangeaient la feuille (« non frère, vas-y toi » / « *nah, you go bro* ») de crainte de commettre une erreur.

L'après-midi deux élus locaux du parti maori vinrent encourager *The Mob* dans leur effort positif. Une partie de leur intervention fut en maori, donc, pour ma part, incompréhensible, l'autre en anglais. Les politiciens firent des parallèles historiques entre les rivalités qui opposent *The Tribesmen* et *The Mongrel Mob* à Murupara. L'heure n'était plus aux « *Sieg* » en signe d'approbation mais au « *Kia ora* » – qui veut ici dire merci – car les manifestations d'enthousiasme ne s'adressaient pas à un initié mais aux intervenants. Ces derniers encourageaient la culture maori contre la culture *pakeha*. Tam se tut et qualifia, sur le chemin du retour, leur discours de réactionnaire.

2) Policiers

Paul Berry

Étant le père d'une amie, Paul Berry fut facile à contacter. Un premier courriel lui fut adressé le 29 novembre 2011 et à la suite de ma requête, il donna mon numéro de téléphone à l'inspecteur Andrew Fabbish et l'agent de liaison John Goddard. Un entretien d'une heure me fut accordé sur son lieu de travail le 1^{er} décembre 2011.

Il travaille depuis les années 1970 pour la police de Wellington. Il assista donc lui aussi à l'évolution des gangs. Il a surtout été question du nouveau visage des gangs. L'inspecteur Berry reconnaît que les relations entre police et gangs se sont effectivement apaisées et qu'il suffit de traiter les membres avec respect pour éviter toute altercation. Il n'y a d'après lui qu'une seule raison à ce changement : « ils vendent tous de la drogue » (« *they're all selling drugs* »). À deux reprises, il s'est excusé de son cynisme et reconnut également en fin d'entrevu qu'il ne connaissait que cet aspect de la vie des gangs puisqu'il opère à la brigade des stupéfiants.

Andrew Fabbish

L'inspecteur Andrew Fabbish a travaillé de longues années à la brigade antigang de Wellington (mais n'a pas donné de nombre exact) avant de déménager à Christchurch. Il m'appela le 29 novembre 2011 dès qu'il lut le courriel de Paul Berry. L'entretien fut bref. Fabbish, qui se dit « fasciné » par les gangs, me confia dès ses premiers mots que la police est également un gang, mais avec le mérite de la légalité (avis partagé par Paul Berry et John Goddard). Fabbish ne remet pas en doute la parole des gangs lorsqu'ils déclarent avoir changé. Il y voit au contraire une grande sincérité justifiée par des raisons biologiques (baisse du taux de testostérone liée au vieillissement) et considère, contrairement à Paul Berry, le narcotrafic comme une partie mineure de la vie des gangs.

John Goddard

John Goddard est agent de liaison avec les gangs depuis 15 ans et forme les officiers de police à interagir avec les gangs au Royal New Zealand Police College de Porirua. N'en déplaise à Tam, John Goddard est reconnu comme un expert en gang par la Haute cour de Nouvelle-Zélande.

Une seule interview de plus de deux heures se déroula dans un café de Wellington. John Goddard fut très surpris de mon invitation à la convention de *Mongrel Mob Notorious* et me conseilla de quitter les lieux s'il y avait de l'alcool. Seuls des sodas, du café, et du thé furent servis lors de l'événement. Après cette mise en garde John Goddard m'informa sur les pratiques, les codes et les structures des gangs. Le policier minimise le recours à la violence chez les gangs et leur accorde le statut de groupe criminel organisé. Le club de *bikers* des *Headhunters* d'Auckland sont selon lui les véritables parrains du trafic de drogue et les plus organisés.

3) Auteurs

Juan Tauri

Juan Tauri est un criminologue néo-zélandais qui s'intéresse au potentiel de la culture traditionnelle maori pour remédier aux problèmes sociaux des *tangata whenua*. Maître de conférences en criminologie à l'université d'Auckland avant d'intégrer le corps enseignant du département de droit de l'université de technologie de Queensland à Brisbane en 2010, Juan Tauri s'est particulièrement intéressé de 1999 à 2009 aux gangs maori et aux solutions que l'État pouvait apporter.

Un entretien téléphonique de 40 minutes avec Juan Tauri eut lieu le 1^{er} février 2010. Le criminologue condamnait l'approche militariste et approuvait la démarche des membres fondateurs et leaders en affirmant qu'ils sont les seules personnes capables d'influencer les membres des gangs. Tauri déclarait savoir d'expérience que les gangs ont effectivement changé et considère le problème des violences entre gangs à Wellington comme de l'histoire ancienne (sans négliger la force de frappe potentielle des gangs « patchés »). Tout en minimisant le rôle des gangs, il reconnaît que véritable problème se trouve Auckland. À ce titre, une nouvelle étude de cas est envisageable.

John Newton

Seuls deux courriels furent échangés avec John Newton, mais l'apport bénéfique de cette brève correspondance mérite d'être mentionné. John Newton est poète, universitaire et critique littéraire.

Comme je l'ai précisé en 3.3.1., John Newton est le seul chercheur à avoir développé le lien, direct et indirect, entre James K. Baxter et les gangs maori. J'ai brièvement

exposé mon approche des gangs en insistant sur les outils d'analyses lacaniens que j'avais choisis. John Newton semblait enthousiaste et m'a encouragé à poursuivre dans cette direction avant de justifier à son tour sa lecture de l'œuvre de Baxter et son impact sur les gangs.

Alan Duff

Sans l'aide de ma directrice de thèse, il n'aurait pas été possible d'entrer en contact avec l'auteur de *Once Were Warriors*. C'est en effet Francine Tolron, professeure à l'Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse, qui me transmet son adresse mél. Alan Duff répondit volontiers à mes questions le 2 février 2012 sur le ton incisif qui le caractérise.

Ce premier contact donna lieu à de vives discussions à Gdansk, lors du 18^{ème} colloque annuel de la *New Zealand Studies Association*. Duff m'expliqua qu'il grandit à Rotorua, né d'un père écossais et d'une mère maori. Il fit l'expérience de tous les problèmes qui accablent la famille Heke dans son roman. Le ton fut beaucoup plus cordial et Alan Duff est alors revenu sur certaines de ses déclarations dans ses méls en nuancant son attaque adressée au réalisateur du film (il reconnaît la qualité du travail mais déplore que Lee Tamahori n'ait pas insisté sur le fait que les enfants maori grandissent sans livre). La véhémence de ses propos quant aux gangs gagna par contre en intensité : « Les membres de gangs sont les gens les moins intéressants sur terre. Ils passent leur temps affalés sur une chaise à boire de la bière » (« *Gang members are the most uninteresting people on Earth. They just sit around drinking beer* »).

Duff a connu et rencontré de nombreux représentants de gang, notamment d'anciens camarades de classe devenus membres à vie de *Mongrel Mob* et se dit surpris de la qualité des analyses sociologiques proposées par les membres de gang lors des interviews que j'ai menées mais félicite mes informateurs par le très néo-zélandais : « *Good on them !* ». D'après lui, le passage en prison – où la lecture s'impose comme le meilleur moyen de tuer le temps – a contribué à cette prise de conscience.

Michael Laws

Il m'était indispensable de m'entretenir avec l'un des « fers de lance » de la croisade menée contre les gangs. En tant que maire de Wanganui, Michael Laws ne joue aucun rôle direct à Wellington. Il dispose en revanche d'alliés politiques assurant la promotion de sa politique d'éradication. Il exerce également une influence nationale dans ses articles. Laws est en effet journaliste et adresse fréquemment des pamphlets antigangs.

Six mails furent échangés entre le 22 et 24 août 2012. Comme dans ses déclarations publiques, Laws y justifie sa réponse aux gangs par leur imbécillité et leur nature maléfique. Il explique également que le taux de crime a chuté dans sa ville depuis que tout symbole associé aux gangs y est proscrit. Laws a mis un terme à notre correspondance en refusant de répondre à la question posée sur le lien entre le durcissement du ton face aux gangs et la reconnaissance officielle de leurs pratiques culturelles.

Annexe II

« Members of the Mongrel Mob »

La chanson de *Mongrel Mob* ci-dessous n'est pas entonnée depuis les débuts du gang. Les chansons d'origine ne sont pas divulguées aux autres. Harry Tam m'en avait chanté une avant de me demander de ne pas faire état des paroles dans ma thèse car elles relèvent du secret d'initié des *Mongrels*. Cette chanson a été écrite plus tard et fut diffusée sur internet (<http://www.youtube.com/watch?v=w34TNvtf_sY>).

Traduire ce texte impliquerait une traduction française de la « langue *mongréliste* ». Or, tout l'intérêt de ce document n'est justement pas de rendre son sens en français mais bien de montrer comment le langage est objet de consommation au sein du groupe. Il offre également un aperçu des termes utilisés par les membres du gang lors de leurs interactions :

Sieg Fucken Heil Mighty Mongrel Mob real hearty

Sieg Fucken Heil Mighty Mongrel Mob, we are the party

Sieg Fucken Heil Mighty Bulldog

Hearty Heil Mighty Mongrel

Sieg Fucken Heil, we are the best

Fuck the rest: north, south, east and west

Refrain:

It won't matter to me

Inside my mind what I want to see

*Just as long as I'm happy
Mongrel Mob is my family
Because we're... We're Mighty Bulldogs
(Hoorah Hoorah) Heil, we're Mighty
Sieg Fucken Mighty Mongrel Mob (bis)*

*Mighty Mongrel Mob on the roll again
Gonna cause all our enemy a heap of pain
Hate and love and all its glory
Mighty Mongrel Mob that's the story
(Partie inaudible) that we was a nation
Mighty Mongrel Mob, we are a celebration
Who we the ones that start this party
And when it comes, it'll be a hearty*

Refrain

*Just give me 30 bucks a day
That's enough to set me on my way
I'm gonna go out there and have a good time
Hearty Heil
Sieg Fucken Heil to my family
Mongrelism is my destiny
And I'm gonna be in love with this for a lifetime
Sieg Fucken Heil*

Refrain

Hearty Heil I love my job

Sieg Fuck' Mighty Mongrel Mob

Everytime I open my eyes

Mongrelism makes me realise

There's a life out there that you don't know

Only the heartiest bulldogs do

And even if you think you could

Mongelism it's all good

Refrain

Like I said it before and I'll say it again

Mongrel Mob gonna bring a heap of pain

Bring it all onto the enemy.

For evermore in their memory

They'll never forget so fast

No reason: we just kick their ass

And that's just the way it's gonna be

Mighty Mongrel Mob we are the key.

Refrain

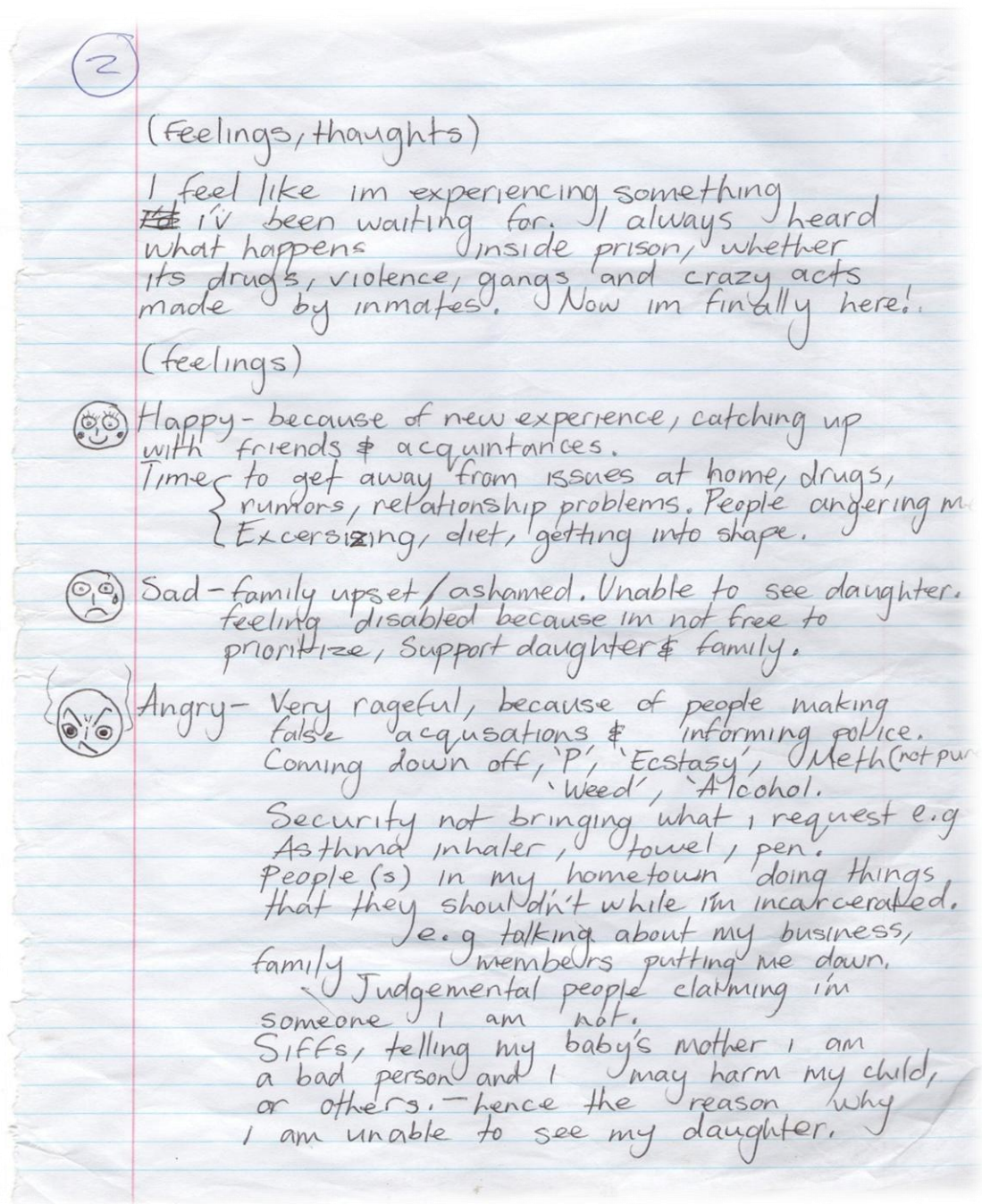
Sieg Fucken we're Mighty Mongrels (Hoorah, hoorah)

Hearty Heil we're Mighty Mongrels (X8

Annexe III

Lettre de membre de gang détenu

Cette lettre de 2009 présente le quotidien d'un détenu affilié à un gang . La première page n'a pas été incluse pour ne pas révéler l'identité du destinataire.



(3)

Actions / thoughts

Finally! I am walking into my unit on arrival. I see inmates looking at me almost suprizingly. A few acknowledge me by noddng their head or slightly waving. The security Gaurd who has escorted me walks me toward my new home (my cell). It hasn't even been five minutes before inmates practically rush to my cell. I am locked in my cell so there's no way of shaking hands or even fighting if needed. There's a steel grill at the bottom^{left} corner of my cell next to the door where me & other peers are conversing through. We are trading words of where we are from and what gangs we represent. We get along quick as they ~~we~~ are affiliated with the same gang. About an hour later, I am moved to a different cell. As I'm being escorted to the top platform higher than the bottom cells, I glance around and talk remotely to the people I had previously. The guards tell me to shut up and get to my cell.

All is well, & I am feeling comfortable untill, I hear threats being called from other cells bellow mine. They are taunting me & are trying to provoke me and get my attention. So I keep my cool and try to ignore the idiots I hear. An hour later and they still havn't stopped, their yelling out, my cell number "hey number eighteen! ill shit in your breakfast cunt!". This goes on and on. Untill I snap I cant controll myself and I yell back with rage.

4

Suddenly, all I hear is nothing, complete silence. I can't believe it? I'm so puzzled? These dicks have been yelling and running me down for hours. All it took was me to counteract by letting them taste their own medicine. 'Yea', revenge is so, so ~~sweet~~ ^{good}.

I wake up after a crap sleep on my mattress, to a security guard, and another inmate opening a slot in my cell, to deliver my morning breakfast. Good start to the day. I'm anxious to get out of my cell and congregate with all the other inmates in my block (unit). Once I am able to do this, I am first let out of my cell on request, then searched for any paraphernalia. Then out to the yard. Straight away, I am socializing with people I haven't met and few I already know. 'cool', I already feel comfortable in jail. Prisoners are playing cards, walking back and fourth (doing laps), And some are just quietly moping around gauntly.

I notice 2 inmates sparring (fight training). one of them asks ~~everyone~~ if anybody wants to participate. I'm curious to see this person's fighting skills. So I ~~ask~~ respond 'Yea bro, I'm keen'. So this guy ~~says~~ tells me to walk over to him and stand in a fighting stance. So I stand staunch and wait for what is to happen. 'Bang' he hits me and my body feels numb already. He tells me to stand still because this is called foundationing, where you take painful hits & kicks to your body in certain areas. e.g. ribs, thighs, calves & other muscles/bones.

(5)

In every area ~~where~~ I am being hit ten times each, on both sides of my body. Now I have been in 'alot' of fights in my nineteen years. But these kicks and strikes are pretty vicious. Once this guy has finished battering my aching body it is now my turn to counteract. He stands in position and I let loose the power my strength has to offer. This is ended after I have taken action. So now its time to sparr. We both put our gaurds up (our flsts to block our face's and analyse eachothers fighting techniques. Inmates witness us as they watch silently. Its all over once we are both worn out. We both shake hands like professional boxer's do after a fight. I'm exhausted and almost struggling to walk properly, because my legs are in agony.

After yard time is over we are once again searched then sent to our cells to dwell by our lonesome. Some of us bear grins and some just don't show any emotions at all. A gaurd appears at my cell and tells me I'm being changed from were I am to stay in another cell, as ~~more~~ new prisoners has arrived ~~& will be~~ a ~~7~~ Day becomes night and I hear swearing and threats, constantly ongoing ruining my peace. Again someone is being verbally abused all over prison tax's made by certain inmates. They are saying 'Wheres my money c*x*t, I ~~that~~ didn't give my 'shit' to you so I could get ripped the ~~fuck~~ off!; wait till the morning motherf*x*ker!!!' I do have sympathy

6

for the person being accused. But then again I don't, because he already knows the repercussions when you tick up something (borrow or use before paying). The abuse continues without the accused replying.

This ^(Thoughts) ~~These things~~ type of abuse is only so common in prison. // I had many altercations with prisoners while inside.

But it was preferably with one particular person. He was a member of the opposite gang which I am ^{not} affiliated with. This tension we had towards each other was very serious, to the point where I was willing to kill under the morals I believe in, as a 'Gangster'.

But luckily for him and his safety, he decided he was no competition. By this I tried with all my willpower not to keep ~~on~~ abusing him verbally, and wanting to attack on self request.

After all the troubles and hate I had received and also served, he unexpectedly became acquaintances. Not ~~best~~ friends or anything along those lines though.

It was better under these circumstances instead of having evil thoughts which I wanted to act on. One of the other reasons why I had a problem with few inmates was because of their ~~at~~ bullying.

In prison I witnessed younger and/or new inmates usually being picked on. This really aggravated me. I would see older and particularly bigger inmates threatening other by using standover tactics to either take someone else's property e.g. food, clothing

7

basically anything they could use themselves.
Or commonly trade for drugs or even cigarettes.

(Feelings)

I feel at home in a really weird way.
because I have people to talk to, share
advice with, exercise ~~with~~, play cards,
joke, and support me e.g inmates I
associated with told me 'Bro, I hope
you get out of here, good luck on your court'.
Just simple support and also
advice on how the whole prison 'system'
is controlled.

(actions)

One of the inmates next door to my cell
needed a lighter for a cigarette one
night. So he asked me to tie
a lighter to a long string ripped from a
prison issued towel. I did this and
he did the same also, except instead of
tying a lighter to his string he attached
a little shampoo packet. He told me to
throw out my line and then he ~~did~~
~~his line~~ did also. The lines connected
and then we pulled them back into
our cells. This is called 'fishing'. An easy
way to transfer items from cell to cell.

(Thoughts)

I have a court appearance to go to soon.
Anxious to see family, friends.

8

(Actions/thoughts)

The day arrives, where I have to go to court. Before me and many other prisoners can leave to go to court we are situated in holding cells.

As I look around, I can see prisoners being checked and then 'strip searched'.

I found ~~it~~ being 'strip searched' one of the worst things while being incarcerated. What we have to do is get naked and then squat ~~and~~ lift our arms once standing again, open our mouth and raise our tongue.

When we are searched it is done in single file ~~as~~. Why I didn't like this was simply the fact that other people were basically examining me 'bare naked'. Even when we were put in these holding cells there was trouble ~~between~~ ~~gangs~~. Gangs yelling what they represented. Signs are shown blatantly. Drama

is very relevant in all areas of prison.

How 'Prison life' is displayed on Television is so accurate to what I witnessed. I almost felt like I was on T.V in a weird way.

(Actions/Thoughts)

We arrive at court and are put into cells, this time we are with other inmates.

*Past tense

The very first time I was put in these holding cells, the day I went to jail, I had an altercation with opposite gang members. This predicament occurred because they asked me what gang I was with. I pulled my gang sign

2

And they looked at me in shock, wide eyed and disgusted. To me they looked like plain 'bitches'. They asked me for a fight but I knew they were talking rubbish, because I could just feel their fear. I laughed and said 'what!, are you's something else?'. Very soon after, they dropped their guard as they realized I wouldn't take none of their nonsense. These guys were patch members, and rivals to who or what I 'run with', (represent). They never knew that I have been brought up, and also have lived with O.G's ('Original Gangster(s)'). Plus, once they found out who I am associated and also family members with, they were very, very scared. How funny, first theres two 'wannabee' Gangsters acting staunch, and the next minute im taking one of their jerseys off them, because I had no jersey at that present time, I was wearing orange overalls after I had been arrested.

^xpresent tense^x Its time for me to appear in front of everyone and stand 'in the dock'.
 { I'm walking up the stairs after I am let out of the holding cells. I can feel my heart about to burst out of my body and run away, because I am so nervous of seeing my family, and at the same time very ashamed of myself for being situated where I was.

10

I scan around the court, my eyes sweeping left to right. There they are! My family. Phew! I smile at them just to acknowledge that I'm thankful for their appearance. The Judge and my lawyer are speaking, but all I hear is mummers, I'm too sidetracted because of my anxiousness.

During my time in 'Jail', ~~even~~ even though it wasn't long. I saw a lot of things I didn't think I would've. All the assaults, threats, abuse, drugs, violence, gangs & self harm was so real. I never was scared of anyone in prison. I was well comfortable and not intimidated at all. It was a harsh reality though, because I know people who are doing life sentences for murder, and they are practically lost in their sorrows, questioning why they committed their crime(s). What really pisses me off even to this day, is people who judge prisoners just because of where they are situated 'Prison'. This bugs me because as soon as someone hears of 'Prison' their natural reaction is, 'They're all scumms', or something very similar to those remarks. When in ~~at~~ actuality, away from mainstream stereotypes, there are many very well natured inmates. People who judge inmates, only look at what they are labeled as, and not for the person beneath all the troubles. Many of us have had very bad upbringings and without instigating we have seen things and experienced a lot we really shouldn't have. But these experiences and

11

hard knock lives, make us more headstrong, persistent and able to relate to many troubles and struggles in the world today.

Today I'm going for bail, I hope I get out for myself and my family's sake also. Once again me and others go through the same procedure as before. Once in court I feel anxious. I'm talking to my acquaintances about getting out, and what were going to do if we are set free. It's my time to see if I get, 'bail, or jail'.

I'm walking up the same lonesome stairs from the cells as before, I ~~was~~ feel the most anxious and overwhelmed then I ~~have~~ ever have in my whole life. I'm standing in front of everyone and I'm nervous and impatient to see what's what. At the same time I'm telling myself not to expect, because I may go back to jail as I have been back and forth to court over ~~the~~ my period of being imprisoned. I hear the Judge say

five words I was wishing to hear, 'You have been granted bail' I thought I was going to faint in such surprise.

When I returned to my holding cell I was still in shock and almost didn't know what to believe. I signed my release papers, was told my bail conditions, said my good byes and gave handshakes to my bro's, and was told not to come back to jail by a policeman. When I was let out it was such a relief, 'Yes, now I can see my family and most especially

12

My 'Daughter'. I got to spend time with my family, that was awesome. But, I still haven't seen my little 'Angel'.

I feel like emotionally breaking down talking to her on the phone, because I was in her same position, growing up without 'Mum and dad', there to show affection and support. Hearing my daughter's voice and not being able to see her beautiful glowing face hurts majorly.

I'm now on 'twenty four, seven curfew conditions', in addition to my release on 'bail'. I'm not allowed in my hometown where I committed my offences.

So I am in a city much further to where I usually reside.

Through this whole event I learnt to see who really were my friends and who I could trust to be there whenever I had hit rock bottom, 'Family'.

Something from this has shown me one of my talents, being able to write.

Lights out.

Annexe IV

The Maori Jesus , James K. Baxter, 1966

*I saw the Maori Jesus
Walking on Wellington Harbour.
He wore blue dungarees,
His beard and hair were long.
His breath smelled of mussels and paraoa.¹
When he smiled it looked like the dawn.
When he broke wind the little fishes trembled.
When he frowned the ground shook.
When he laughed everybody got drunk.*

*The Maori Jesus came on shore
And picked out his twelve disciples.
One cleaned toilets in the railway station;
His hands were scrubbed red to get the shit out of the pores.
One was a call-girl who turned it up for nothing.
One was a housewife who had forgotten the Pill
And stuck her TV set in the rubbish can.
One was a little office clerk
Who'd tried to set fire to the Government Buildings.
Yes, and there were several others;
One was a sad old queen;
One was an alcoholic priest
Going slowly mad in a respectable parish.*

*The Maori Jesus said, 'Man,
From now on the sun will shine.'*

*He did no miracles;
He played the guitar sitting on the ground.*

*The first day he was arrested
For having no lawful means of support.
The second day he was beaten up by the cops*

¹ *Pararaoa* veut dire farine ou pain typiquement maori à base de farine, de sucre et de pommes de terre fermentées.

*For telling a dee his house was not in order.
The third day he was charged with being a Maori
And given a month in Mt Crawford.
The fourth day he was sent to Porirua
For telling a screw the sun would stop rising.
The fifth day lasted seven years
While he worked in the Asylum laundry
Never out of the steam.
The sixth day he told the head doctor,
'I am the Light in the Void;
I am who I am.'
The seventh day he was lobotomised;
The brain of God was cut in half.*

*On the eighth day the sun did not rise.
It did not rise the day after.
God was neither alive nor dead.
The darkness of the Void,
Mountainous, mile-deep, civilised darkness
Sat on the earth from then till now.*

Source: Weir, John E. (éd), *James K Baxter : Collected Poems*, Oxford University Press, 1979, p.347.

Lexique des gangs

Black Power

Fondé par Rei Harris à Wellington en 1970 sous le nom des *Black Bulls*, le gang *Black Power* se distingue par la couleur bleue et lève un poing serré pour se saluer en lançant « *Yoza* » ou « *Yo fuckin' yo* ». Ce poing constitue l'emblème des Blacks et se retrouve donc cousu sur le patch. Une autre version expose que le gang serait né à Whakaitane en réaction aux agressions de *Mongrel Mob* et qu'il se serait ensuite répandu dans l'île du nord. *Black Power* est en tout cas intimement associé à la capitale, et plus particulièrement au quartier de Newtown.

Le gang est perçu moins négativement par l'opinion publique que ses rivaux, ne serait-ce que par son nom qui évoque l'idée d'une libération politique maori. *Black Power*, comme tous les gangs maori, admet les européens. Harris a également proscrit tout les symboles nazis que les gangs portaient à l'époque et a su bénéficier des conseils de Bill Maung, un bouddhiste birman attaché à canaliser la violence du groupe pour le transformer en une communauté autonome. Le gang a également tiré profit des contrats de travail et des subventions mises en place par le gouvernement Muldoon et le conseil municipal de Wellington.

Le gang comporte plusieurs factions : *Te Mana Trust*, *Movement*, *Mangu Kaha* (*Black Power* en maori), *Black Power United*, *Black Power New Zealand*. Les cinq sont présentes à Wellington mais se font désormais très discrètes.

Bloods

Les *Bloods* se reconnaissent logiquement par la couleur rouge. Il s'agit d'un gang de rue de Los Angeles, souvent qualifié de « macrogang » car il regroupe plusieurs cliques et proliféra jusqu'à la côte est des Etats-Unis. Si de nombreux criminologues

américains s'interrogent sur les motifs de cette diffusion tentaculaire et hésitent parfois entre la piste de l'ouverture de nouveaux marchés pour le narcotrafic et celle d'une profusion culturelle, il ne fait aucun doute que l'arrivée des *Bloods* de Nouvelle-Zélande s'explique par la deuxième option. Leur présence des *Bloods* depuis les années 1990 prouve en effet l'influence de l'Amérique urbaine sur les jeunes polynésiens. D'après la police et les criminologues, le port du bandana rouge fait souvent des *Bloods* d'aujourd'hui les *Mongrel Mobsters* de demain.

Crips

A l'instar de leurs rivaux, les *Crips* témoignent d'une certaine domination culturelle sur les jeunes polynésiens. Ils s'habillent en bleu, couleur qui les associe à Black Power. L'argot des *Crips* et leurs pratiques symboliques en Nouvelle-Zélande est identique à la culture des jeunes gangsters de Los Angeles. Contrairement aux « gangs à patches », ces cliques taguent les murs pour revendiquer leur territoire. Les *Crips* et les *Bloods* font partie de ce que l'on appelle les « rap gangs » ou les « gangstas ».

The Darksyders/Darksiders

Apparu dans les années 1990, les *Darksyders* étaient un groupe d'adolescents des rues que *Black Power* a pris sous son aile. Ces derniers recrutaient leurs futurs membres dans ce réservoir. Les *Darksyders* n'existent qu'à Wellington mais ne font plus parler d'eux aujourd'hui, ce qui ne veut pas dire que le groupe a disparu. *Black Power* et la police conviennent ensemble que le gang a cessé de recruter activement depuis quelques années.

Full Blooded Islanders (FBIs)

Les FBIs sont composés de jeunes polynésiens et pourraient être caractérisés de « gang conflictuel ». Se mesurer à d'autres bandes est leur centre d'intérêt principal. Le gang se reconnaît à la couleur verte qu'il arbore et est originaire de Porirua. Son goût prononcé pour la bagarre l'amène cependant à investir d'autres territoires.

Headhunters

Les *Headhunters* sont un club de motard d'Auckland fortement impliqués dans la distribution de méthamphétamines. La police les considère comme très organisés et liés aux triades asiatiques, si bien que leur influence déterminerait le prix de la drogue à Wellington.

Highway 61

Comme son nom l'indique, le club apprécie Bob Dylan et les virées en grosses cylindrées. Très en vogue par le passé, le groupe est voué à disparaître. Il ne compterait en effet plus que trois membres à l'heure actuelle bien qu'il tienne toujours son quartier général dans la banlieue de Miramar, proche de l'aéroport de Wellington.

King Cobras

Fondés dans les années 1970 à Auckland, les *King Cobras* sont essentiellement composés de samoans. Ils entretenaient à l'époque des liens étroits avec les *Polynesian Panthers*, organisation pan-polynésienne inspirée du groupuscule panafricain des *Black Panthers*.

The Mongrel Mob

Lorsque le juge Patterson qualifie un groupe de délinquants juvéniles d'un « tas de bâtards », les *Mongrels* sont nés. Le gang s'attachera dès lors à choquer l'opinion publique. Les « *Sieg Heil* » que scandent le gang s'inscrivent directement dans cette lignée. Leurs premiers patches affichant un bulldog anglais couvert du casque que portait l'armée nazie pendant la seconde guerre mondiale ne sont qu'une insulte proférée à l'encontre de la société néo-zélandaise. La couleur rouge du gang exprime la colère de ses membres.

Tristement connus pour la pratique de viols et d'actes de grande violence, les *Mongrel Mobsters* constituent à la fois le gang le plus craint mais aussi le plus important du pays. La ville de Porirua compte à elle seule 148 membres « patchés ». Le gang divise chacun de ses chapitres en 13 sous-chapitres de 13 membres et tente de tenir ses conventions le 13, la treizième lettre de l'alphabet étant le M. À l'instar de leurs rivaux *Black Power*, *The Mob* comporte plusieurs factions représentées dans la région de Wellington : *Rogue*, *Notorious* et *Mobster*.

The New Zealand Nomads

Les *Nomads* se séparèrent de *Black Power* entre 1975 et 1977. Très libertaires, le penchant disciplinaire et les allures politiques de ces derniers ne convenaient plus à certains membres qui décidèrent de former la faction « *Black Power Nomads* » avant de quitter le groupe de Rei Harris en de bons termes. Les *Nomads* se retirèrent alors dans la chaîne des Rimutaka (au nord de Wellington) sous la coupe de Dennis "Mossie" Hines qui dirigea le gang pendant trente ans.

Peacemakers (The)

The Peacemakers ne sont pas tant un gang qu'un collectif de défense polynésien formé à Porirua à la fin des années 1970 face aux railleries et aux attaques de *Mongrel*

Mob. Le groupe est tombé dans l'oubli avant de refaire surface en 2009 lorsqu'un *Mobster* assassina un jeune Samoan membre des Crips qu'il soupçonnait d'avoir volé son patch.

Rongotai Vatos Locos

Les *Vatos Locos* ne font guère parler d'eux. Il s'agit d'un groupe d'adolescents originaires du quartier proche de l'aéroport nommé Rongotai. Ils furent fortement inspirés par le film *Blood in, Blood out* (Taylor Hackford, 1993) mettant en scène un gang mexicain portant le même nom. La curiosité de ce gang est qu'il est essentiellement composé de jeunes Polynésiens qui emploient de l'argot *chicano* pour s'aligner à la culture des « cliques » californiennes et se distinguer des autres gangs locaux.

Satan's Slaves

Les *Satan's Slaves* sont un club de *bikers* de Wellington. Leur quartier général se situe à Newtown mais l'association a fondé plusieurs chapitres sur la côte au nord de la ville. De nombreux affrontements eurent lieu avec *Black Power* au début des années 1970 mais les deux camps finirent par se lasser du conflit.

Stormtroopers

Actifs seulement dans les années 1970 à Otara, quartier au sud d'Auckland, les *Stormtroopers* perturbèrent sincèrement les Néo-Zélandais qui ne comprenaient pas comment de jeunes maori dont les parents avaient peut-être combattu Hitler pouvaient s'identifier au nazisme. Le gang explique le port de croix gammées par son désir d'affirmer leur différence. S'amuser et déranger semblaient être les maître-mots des *Stormtroopers*.

Strathmore 44

Le quartier de Strathmore se situe près de l'aéroport de Wellington et la ligne de bus numéro 44 le dessert. Des adolescents animent ce gang de rue proche de la culture urbaine américaine. Encore très populaire il y a quelques années, ce gang n'opère plus aujourd'hui.

Bibliographie et webliographie thématique

Anthropologie

Sources secondaires

Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel, Pensée, économies, sociétés* (1984), Champs essais, Flammarion, Paris, 2010.

Godelier, Maurice, *La production des grands hommes – Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de la Nouvelle-Guinée* (1982), Champs essais, Flammarion, Paris, 1996.

Godelier, Maurice, *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Godelier, Maurice, *Société, Culture, Trois clefs pour comprendre les identités en conflit* ; CNRS Edition, Paris, 2009.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale* (1958), Librairie Plon, Paris, 1974.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale deux* (1973), Librairie Plon, 1996.

Lévi-Strauss, Claude, *L'identité*, Éditions Pasquier et Fasquelle, Presses universitaires de France, Paris, 1977.

Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie* (1950), Quadrige/PUF, Paris, 2010.

Sahlins, Marshall D., *Culture in Practice, Selected Essays*, Zone Books, New York, 2000.

Sahlins, Marshall D., *The Use and Abuse of Biology – An Anthropology Critique to Sociobiology*, The University of Michigan, 1976.

Sahlins, Marshall D., *Tribesmen*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1968.

Biculturalisme

Sources primaires

Hunn, J.K., *Report on Department of Maori Affairs with Statistical Supplement*, R.E. Owen, Government Printer, Wellington, 1961.

Sources secondaires

Ausubel, David, *The Fern and the Tiki, an American View of New Zealand: National Character, Social Attitudes and Race Relations*, Angus and Robertson, Sydney, 1960.

Baxter, James K, *A Walking Stick for an Old Man*, CMW Printer, Wellington, 1972.

Hazlehurst, Kayleen M., *Political Expression and Ethnicity, Statecraft and Mobilisation in the Maori World*, Praeger Publishers, Westport, 1993.

Hazlehurst, Kayleen, M., *Racial Conflict in New Zealand – The Haka party incident and its aftermath*, Peace Research Centre, Canberra, 1979-1980.

Hill, Richard S., *Maori and the State: Crown-Maori Relations in New Zealand/Aotearoa, 1950-2000*, Victoria University Press, Victoria University of Wellington, 2009.

Maori Synod for the Presbyterian Church, *A Maori View of the “Hunn Report”*, Whakatane, 1961.

Mulholland, Malcolm and contributors, *State of the Māori Nation, Twenty-first Century Issues*, Reed, Auckland, 2006.

Project Waitangi, *A Summary Produced by Project Waitangi of Moana Jackson’s Report – The Maori and the Criminal Justice System, He Whaipaanga Hou, a New Perspective*, Wellington, 1988.

Scott, Stuart, C., *The Travesty of waitangi, Towards Anarchy*, The Caxton Press, Christchurch, 1995.

Articles

Tauri, Juan, « Explaining Recent Innovations in New Zealand’s Criminal Justice System: Empowering Maori or Biculturalising the State », *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, vol 32, number 2, édité par John Pratt, Canberra, août 1999.

Sources Internet

« Maori to European Ratio », Te Ara, The Encyclopedia of New Zealand, < <http://www.teara.govt.nz/en/taupori-maori-maori-population-change/3/2> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

« Story: Biculturalism – Political leader Matiu Rata », *Te Ara – The Encyclopedia of New Zealand*, < <http://www.teara.govt.nz/en/biculturalism/1/4> >. Site consulté pour la dernière fois le 22 septembre 2012.

Crime (Maori et Polynésiens)

Sources primaries

« Maori Justice, Crime, Gangs 1982-1983 », *National Archives of New Zealand*, Wellington.

Sources secondaires

Bull, Simone Jessie, *The Land of Murder, Cannibalism, and all kinds of Atrocious Crimes? An Overview of 'Maori Crime' from Pre-Colonial Times to the Present Day*, Victoria University of Wellington, 2001.

July, Duncan, L.S.W., *Crimes by Polynesian in Auckland: An Analysis of Charges Laid Against Persons Arrested in 1966*, Master of Art Thesis, University of Auckland, 1970.

Mihaere, Riki, *Māori Cultural Identity and Māori Offending*, A thesis submitted to Victoria University of Wellington in fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in Criminology, Victoria University of Wellington, 2007.

O'Malley, Patrick, *The Amplification of Maori Crime: Cultural and Economic Barriers to Equal Justice in NZ*, *Race*, Vol 15., No.1, , Victoria University of Wellington, 1973.

Williams, Charlotte, *The too Hard Basket: Maori and Criminal justice since 1980*, Victoria University of Wellington, 2001.

Article

Tauri, Juan, & Morris, Allison, « Re-forming Justice: The Potential of Maori Processes », *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, vol 30, Canberra, 1997, (pp.149-167).

Sources Internet

Lea, Rod, Chambers, Geoffrey, « Monoamine oxidase, addiction, and the “warrior” gene hypothesis », *Journal of the New Zealand Medical Association*, 2007, < <http://www.nzma.org.nz/journal/120-1250/2441/> >. Site consulté pour la dernière fois le 10 mai 2012.

Hook, G. Raumati, « “Warrior genes” and the disease of being Māori », MAI Review, 2009: < <http://www.review.mai.ac.nz> >. Site consulté pour la dernière fois le 10 mai 2012.

Crime et délinquance

Sources secondaires

Cloward, Richard, A., and Ohlin, Lloyd E., *Delinquency and Opportunity, A Theory of Delinquent Gangs*, The Free press, New York 1960.

Cohen, Albert K, *Delinquent Boys: the Culture of the Gang*, Illinois: The Free Press, Glencoe, 1955.

Gottfredson, Michael R. & Hirschi Travis, *A General Theory of Crime*, Stanford University Press, California, 1990.

Hobsbawm, E.J., *Bandits*, The Trinity Press, Worcester & London. 1969.

Katz, Jack, *The seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil*, Basic Books, Inc., New York, 1988.

Bursick, Robert Jr & Grasmick, Harold, *Neighbourhoods and Crim – The Dimesions of Effective Community Control*, Lexington Books, Boston, Oxford, 2001.

Article

Murray, Charles « Charles Murray and the Underclass: a Developping Debate », *Choice in Welfare No.33*, Londres, 1996.

Source Internet

« Larrikins », < http://andc.anu.edu.au/pubs/ozwords/June_98/5._larrikin.htm >. Site consulté pour la dernière fois le 10 juillet 2012.

Crime, délinquance et panique (Nouvelle-Zélande)

Source primaire

Owen, R.E., *Crime in New Zealand*, Department of Justice, New Zealand, Government Printer, Wellington, 1968.

Sources secondaires

Keenan, Danny (éd.), *Terror in Our Midst? Searching for Terror in Aotearoa New Zealand*, Huia, Wellington, 2008.

Minchin, William & Steele, Roberts, *Wellington, the Dark Side, Murder, Mayhem and Nefarious Activity in the Capital of Crime*, Aotearoa, New Zealand, Wellington, 2005.

Newbold, Greg, *Crime and Deviance*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

Newbold, Greg, *Crime in New Zealand*, Palmerston North, Dunmore Press Limited, 2000.

Wright, Sarah Louise, *Angel Faces, Kill Kids, and Appetites for Excess: Reproaching Moral Panic*, A thesis submitted to Victoria University of Wellington in fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Criminology, Victoria University of Wellington, 2010.

Conférences

Becroft, Andrew, « Youth offending : introductory notes », *Ministry of Social Development*, 19 juin 2009.

Workman, Kim, « Acknowledging the Past – Reimagining the Future », Pipitea Marae, 10 novembre 2010, Wellington.

La femme dans le gang

Sources secondaires

Campbell, Anne, *The Girls and the Gang*, Basic Blackwell, New York, 1984.

Dennehy, Glennis and Newbold, Greg, *The Girls in the Gang, Foreword by Merepeka Raukawa-Tait*, Reed, Auckland, 2001.

Desmond Pip, *Trust, a True Story of Women & Gangs*, Random House, Auckland, 2009

Miller, Jody, *One of the Guys: Girls, Gangs, and Gender*, New York: Oxford University Press, 2001.

Miller, Jody, *Getting Played – African American Girls, Urban Inequality and Gendered Violence*, New York University Press, 2008.

Valdez, Averlado, *Mexican American Girls and Gang Violence: Beyond Risk*, Palgrave MacMillan, New York, 2007.

Gangs (internationaux)

Sources secondaires

Bloch, Herbert and Niederhoffer, Arthur, *The Gang*, Philosophical Library, New York 1985.

Hagedorn, John M., *A World of Gangs, Armed Young Men and Gangsta Culture*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008.

Hagedorn, John M. (éd.), *Gangs in the Global City, Alternatives to Traditional Criminology*, University of Illinois Press, Chicago, 2007.

Hagedorn, John M., *People and Folks: Gangs, Crime and the Underclass in a Rustbelt City*, Lake View Press, Chicago, 1988.

Huff, Ronald C., *Gangs in America* (1990), SAGE Publications, Inc., Thousand Oaks, California, 1996.

Jankowski Sánchez, Martin, *Island in the Streets: Gangs and American Urban Society*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1991.

Kemp, Ross, *Gangs, My Close Call with the Hardest Men on the Streets, From Rio to Moscow*, Penguin Books, London, 2007.

Klein, Malcolm W., *Street Gangs and Street Workers*, University of Southern California, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1971.

Klein, Malcolm W., *The American Street Gang – Its Nature, Prevalence, and Control*, Oxford University Press, New York, 1995.

Knox, George, W., *An Introduction to Gangs*, Vande Vere Publishing LTP, Berrien Springs, Michigan, 1991.

Petersen, Rebecca D., *Understanding Gangs in Contemporary America, an Interdisciplinary Approach*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2004.

Sanders, William B., *Gangbangs and Drive-bys, Grounded Culture and Juvenile Gang Violence*, Aldine de Gruytern, Hawthorne, New York, 1994.

Shelden Randall G., Tracy, Sharon K. and Brown, William B., *Youth Gangs in American Society*, printed in the United States of America: Wadsworth Publishing Company, an International Thomson Publishing Company, 1997.

Spergel, Irvin A., *Youth Gang problem, A Community Approach*, Oxford University Press, New York 1995.

Trasher, Frederick, *The Gang: A Study of 1303 Gangs in Chicago*, University of Chicago Press, Chicago, 1928.

Thompson, Hunter S., *Hell's Angels* (Random House, 1966), Penguin Books, London, 1967.

Yablonsky, Lewis, *The Violent Gang*, McMillan, New York, 1966.

Sources Internet

Harvey, Oliver, « A kid stuck an AK47 in my face », *The Sun*, 4 octobre 2007, < <http://www.thesun.co.uk/sol/homepage/showbiz/tv/294143/A-kid-stuck-an-AK47-in-my-face.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

« Mongols win case again », < http://www.mongolsmc.com/press_post/mongols-win-case-again >. Site consulté pour la dernière fois le 2 août 2012.

Gangs (Nouvelle-Zélande)

Sources primaires

Bellamy, Paul, *Young People and Gangs in New Zealand*, Parliamentary Library, Parliamentary Library Research Paper, 3 avril 2009,.

Burton, Bill; Hutt, Jennifer & Naulls, David, *Report of the Committee on Gangs*, New Zealand Government, April 1981.

« Community Employment Initiatives Fund (C.E.I.F.), Employment Division – Community Employment Initiative Fund – Harris & Partners – Members of Wellington Chapter ‘Black Power Group », juillet 1987, National Archives New Zealand, Wellington.

Committee of Enquiry into Violence, « Employment Division: Committee on the Gangs Situation - Committee of Enquiry into Violence », Wellington, 1987.

Eggleston, Erin J. Senior Psychologist, « New Zealand Youth Gangs: Key Findings and Recommendations from an Urban Ethnograph », *Department of Corrections*, 2000.

Green, J.G., « Gang Misbehaviour in Wellington », Research Officer to the Interdepartmental Committee on Youth Offenders, 1959.

Hannan, John G.H., *Te Kaha Trust and Walton House, A Report on a Special Project*, Victoria University of Wellington, 1976.

Kelsey, Jane, & Young, Warren, *The Gangs: Moral Panic as Social Control*, Institute of Criminology, Victoria University of Wellington, 1982.

Local Government New Zealand, « Local Government – Getting to grips with Gangs, An Overview of gang-related problems encountered by local authority responses to those problems », February 1997.

Local Government New Zealand, « Guidelines for Councils: Identifying, assessing and addressing gang issues », Ministry of Justice, Wellington, 2010.

« Satans Slaves Incorporated », 1975-1978, National Archives New Zealand, Wellington.

Sources secondaires

Hagyard, Marion Louise, *Who'll Get the "Dogs" Out? The Pomare gangs House Eviction*, Faculty of Law, Victoria University of Wellington, 2010.

Howman, J.D., *Polynesian gangs in Auckland and Wellington, Part A*, Criminology, LLM, 1971.

Manning, A.E., *The Bodgie, A study in Psychological Abnormality*, Angus and Robertson, Printed by Wright & Cartman Ltd, Wellington, 1958.

Mullany, Mathew Jack, *Mai te Pakanga, he Whānau Hōu, he Pakanga anō rānei, A new Māori Whānau? – Post War Youth and the Emergence of Gangs*, A dissertation submitted for the partial fulfilment of the requirements for a postgraduate Diploma in Arts in History at the University of Otago, Dunedin, October 2010.

Payne, Bill, Quinn, Peter (photographies) *Staunch, Inside New Zealand's gangs*, Reed, Auckland (printed in Singapore) 1991, 1997.

Tuhoe, « Bruno », Isaac & Haami, Bradford, *True Red, The Life of an Ex-Mongrel Mob Gang Leader*, True Red Copyright, Pukekohe, New Zealand, 2007.

Articles

Anonyme, « Action on youth gangs – a co-ordinated response », *Rise, Ministry of Social Development*, mars 2008.

Anonyme, « Gangs: a Family Affair? », *Spasifik*, New Zealand, février 2010.

Anonyme, « Surviving Gang Culture, One Man's Struggle for Positive Change », *Rise*, Issue 2, Mars 2008, Ministry of Social Development, Wellington, pp.7-9.

Egarr, Tristan, « Gang Land », *Salient # 21*, Victoria University of Wellington, Wellington, 14 juillet 2008.

Winter, Pahmi, « *Pulling the teams out the dark room* » in Hazlehurst, Kayleen & Hazlehurst, Cameron, *Gangs and Youth Subcultures, International Explorations*, Transaction Publishers, New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.), 1998, pp.245-265..

Sources Internet

« Black Power's website », < <http://sites.google.com/a/blackpower.co.nz> >. Site consulté pour la dernière fois le 30 juillet 2012.

« History of the Consultancy Advocacy and Research Trust », *Consultancy Advocacy & Research Trust*, < <http://cart.org.nz/about/history> >. Site consulté pour la dernière fois le 5 septembre 2012.

Love, Wayne (Éd), O'Shea, David (reporter) *New Zealand – A Gangsta's Paradise*, 2007, < <http://www.sbs.com.au/dateline/story/transcript/id/130840/n/New-Zealand-A-Gangsta-s-Paradise> >. Site consulté pour la dernière fois le 8 août 2012.

Manning, *The Bodgie: a study in abnormal psychology*, A.H. & A.W. Reed, Wellington, 1958, < <http://www.nzhistory.net.nz/media/photo/bodgies> >. Site consulté pour la dernière fois le 11 août 2012 Site consulté pour la dernière fois le 11 août 2012.

« Maori Party: Government Actions Against Gangs Full Of Inconsistencies », < <http://www.voxy.co.nz/politics/maori-party-government-actions-against-gangs-full-inconsistencies/5/2957> >. Site consulté pour la dernière fois le 22 mai 2012.

« Members of the Mongrel Mob », < http://www.youtube.com/watch?v=w34TNvtf_sY >. Site consulté pour la dernière fois le 2 août 2012.

« NZ gangs' classics #13 – Mongrel Mob - Notorious », 2008, < <http://www.youtube.com/watch?v=GvUiCDRg8pQ> >. Site consulté pour la dernière fois le 26 août 2012.

O'Reilly, Denis, « Breathe though the Nose », octobre 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis35.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 2 septembre 2012.

O'Reilly, Denis, « Dangerous Utopias », avril 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis32.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 16 juillet 2012.

O'Reilly Denis, « Jurassic Roar », août 2008, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis26.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 5 septembre 2012.

O'Reilly, Denis, « Looking After our Patch », septembre 2009, < <http://werewolf.co.nz/http://werewolf.co.nz/2009/09/looking-after-our-patch/> >. Site con-sulté pour la dernière fois le 3 septembre 2012.

O'Reilly, Denis, « It's the Putting White That Counts! », novembre 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis36.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

O'Reilly, Denis, « Reggae's Doing Fine », février 2009, < <http://www.nzedge.com/features/ar-denis31.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 21 août 2011.

O'Reilly, Denis, « The practice of love », décembre 2009,
< <http://www.nzedge.com/features/ar-denis37.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 3 septembre 2012.

O'Reilly, Denis, « The Stub of Your Cheque Book », juillet 2009,
< <http://www.nzedge.com/features/ar-denis34.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

« *Ross Kemp and gangs* », *Sky TV*, 2007, < http://www.dailymotion.com/video/x71qzb_ross-kemp-on-gangs-new-zealand-1-of_news >. Site consulté pour la dernière fois le 22 mai 2012.

Stokes, Cam, « Gang clothing », < <http://www.gangscene.co.nz/gangscene-motorcycle-gang-clothing.html> >. Site consulté pour la dernière fois le 13 juin 2012.

« The journey of Wesley Community Action - David Hanna (special presentation) », 2010, <<http://www.youtube.com/watch?v=v91-Anxs08g>>. Site consulté pour la dernière fois le 8 septembre 2012.

« The Salvation Army Hauora Programme – Alcohol and Drug Programme – The Notorious Chapter of the Mongrel Mob » (powerpoint), < www.salvationarmy.org.nz >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

Gangs maori dans la presse et les médias

Sources primaires

Archives nationales : Gangs 1979-1981

Local

Lomas, David, « Job lack blamed for city fights », *The Dominion*, 9 octobre 1980.

Moran, Paul, « Gang's neighbours raise grievances' », *The Dominion*, 16 septembre 1980.

Articles anonymes

- « Black Power finds it pays to advertise gang intentions », *The Evening Post*, 22 octobre 1981.
- « Black Power hangi », *The Evening Post*, 8 juin 1979.
- « Black Power members guilty », *The Dominion*, 10 avril 1979.
- « ‘Cold war’ as gangs assemble at court », *The Evening Post*, 9 octobre 1980.
- « Council checks gang sites », *The Dominion*, 27 novembre 1979.
- « Decline in Gang Confrontations », *The Evening Post*, 10 août 1979.
- « Deplorable solution », *The Dominion*, 7 novembre 1980.
- « Do police dog Mongrels? », *The Evening Post*, 20 décembre 1980.
- « It’s guns for us next time says Mongrel Mob veteran », *The Dominion*, 8 mai 1979.
- « Gang leaders in the capital », *The Press*, 16 août 1979.
- « Mob picks site for home », *The Dominion*, 17 janvier 1980.
- « Mongrel Mob wants Porirua homestead for headquarters », *The Evening Post*, 2 octobre 1979.
- « Mongrel Mob wants to prove point », *The Dominion*, 2 Octobre 1979.
- « Nobody talking after vicious gang attack », *The Evening Post*, 10 novembre 1980.
- « Police Swoop after Brawl, Shooting, Gang haunts raided in weapon hunt », *The Dominion*,
7 mai 1979.
- « Porirua’s problems for Maori youths blamed on planners », *The Evening Post*, 3 septembre 1979.
- « Public fled as violence flared outside court », *The Dominion*, 11 décembre 1980.
- « Torn-off patch may be behind violence », *The Evening Post*, 10 octobre 1980.

National

- Ashton, Juliet, « Maoris suggest gang answers », *The Dominion*, 15 octobre 1980.

Bell, Colin, « Violent Maoris, Islanders draw judicial broadside », *The Dominion*, 31 mai 1980.

Benton, Eric, « Public Demanding Action on Gang Violence Problem », *The Otago Daily Times*, 13 août 1979.

Dearnaley, Mathew, « Army seen as cure for gang ‘cancer’ », *The Waikato Times*, 3 novembre 1980.

Illingworth, Neil, « Society treats us like dogs, so we live like dogs », 10 mars 1979.

Mc Millan, Neale, « Defusing the Gangs », *The Otago Daily Times*, 8 octobre 1979.

O’Reilly, Denis, « Gangs see Couch in new light », *The Dominion*, 20 août 1979.

Roger, Warwick, « Revulsion of society lifeblood of gangs », *The Auckland Star*, 8 août 1979.

Articles anonymes

« Arms truce ignored by local gangs », *The Evening Post*, 12 septembre 1979.

« Beyond Maori phenomenon », *The Dominion*, 18 avril 1979.

« Couch Report Anger », *The Waikato Times*, 1^{er} octobre 1979.

« Countering the gangs », *The Auckland Star*, 28 octobre 1980.

« Dead man gave Couch facts », *The Dominion*, 18 octobre 1979.

« Defusing the gang menace », *The Evening Post*, 17 août 1979.

« Family breakdown blamed for gang violence problem », *Wairarapa Times-Age*, 11 octobre 1980.

« Fight against gangs », *The Dominion*, 19 avril 1979.

« Gang close-up », *The New Zealand Listener*, 14 juin 1980.

« Gang ID cards ‘appalling’ », *The Evening Post*, 27 septembre 1979.

« Gang Leaders Cautious On Amnesty Offer », *The New Zealand Herald*, 15 août 1979.

« Gang military service ruled out », *The Dominion*, 8 août 1979.

« Gang Riot No Surprise To Maori Council », *The New Zealand Herald*, 13 août 1979.

« Gang Violence Crackdown Wanted By Maori Leader », *The New Zealand Herald*, 28 octobre 1980.

- « Gangs ‘a social problem’ », *The Waikato Times*, 25 août 1979.
- « Gangs Base Raids Bare Old Heists », *The Evening Post*, 12 novembre 1980.
- « Gangs key role for Polynesians », *The Auckland Star*, 11 juillet 1979.
- « Gangs Violence Not Aimed at Public », *The Southland Times*, 21 mai 1980.
- « Grim warning from lecturer », *The Christchurch Star*, 4 décembre 1979.
- « History gives gang parallel », *The Dominion*, 29 août 1979.
- « Influence of Cubans on Maori gangs worrying Minister », *The Evening Post*, 17 octobre.
- « Maori critical of gangs move », *The Auckland Star*, 22 août 1979.
- « Maori Elders Warned of Explosion in Gang Violence », *The New Zealand Herald*, 3 novembre 1980.
- « Maori leader warns gang law breakers », 12 mai 1979.
- « Maori trustee has his own source of ready cash », *The Evening Post*, 2 février, 1979.
- « Maoris look for answers », *The Waikato Times*, 22 août 1979.
- « Maoris Recommend Gang Alternatives », *The New Zealand Herald*, 15 octobre 1980.
- « Minister suggests identity cards for gang members », *The Press*, 27 septembre 1979.
- « Plea to develop ‘Maoriness’ in gangs », *The Evening Post*, 27 janvier 1979.
- « Police have ‘had gutsful’ of gangs », *The Evening Post*, 16 août.
- « Put pressure on gangs – elders », *The Evening Post*, 16 juin 1979.
- « Racial Tension Rising Says Maori Leader », *The New Zealand Herald*, 26 juin 1979.
- « Race War Warning », *The Evening Post*, 22 janvier 1979.
- « Renewed Gang Warfare Awaited », *The Evening Post*, 11 octobre 1980.
- « Seeking the reason for gangs? », *The Evening Post*, 19 septembre 1979.
- « Social ills big, gang minor: warden leader », *The Evening Post*, 1^{er} novembre 1980.
- « Tackling problem of young Maori offenders », *The Evening Post*, octobre 1981.
- « Task forces may ‘clobber’ gang strife », *The Waikato Times*, 24 août 1979.
- « The South says ouch, Mr Couch... », *The Christchurch Star*, 16 août 1979.

« Teenage Violence », *The Otago Daily Times*, 22 août 1979.

« Time running out for gangs, Couch predicts », *I/A*, 8 novembre 1980.

« Truth Says Now Let's Arm the Police », *The New Zealand Truth*, 9 octobre 1981.

« Two Gangs Agree on Truce; Others Walk Out », *The Evening Post*, 17 août 1979.

« 'Walkout' gang weapons move surprises – but no peace pact », *The Evening Post*, 17 août 1979.

« Wardens in 'Front Line' over Gangs », Staff Reporter, *The New Zealand Herald*, 10 novembre 1980.

« We've Lost Our Way », *The Otago Daily Times*, 11 août 1979.

Archives nationales : Gangs 1995-1996

Local

Kayes, Jim, « The gangs and their street-kid connection », *The Evening Post*, 27 mars 1996 Gangs.

Lomas, David, « Job lack blamed for city fights », *The Dominion*, 9 octobre 1980.

Moran, Paul, « Gang's neighbours raise grievances » », *The Dominion*, 16 septembre 1980.

Article anonyme

« Mob blames Beehive for gang growth », *The Evening Post*, 8 April 1996. , Gangs, 1995-1996, National Archives New Zealand, Wellington.

National

Bain Helen, « Gang offending 'litany of lawlessness' », *Timaru Herald*, 3 avril 1996.

Bain, Helen, « Youths sent to live with gang leader », *The Sunday Star Times*, 4 août 1996.

Moore, Mike, « Destroy gangs before it is too late says Moore », *The New Zealand Herald*, 11 May 1996.

Articles anonymes

« Gang Problem ‘Often Started at School’ », *The Gisborne Herald*, 2 May 1996.

« Officials keen to find laws to control gangs », *Southland Times*, 12 April 1996.

« Solutions to gangs, here now, hui told », *The New Zealand Herald*, 10 mars 1995.

« Plan to break gang cycle for Maori », *The Evening Post*, 26 juillet 1996.

Gangs 2000-2012

Local

Broun Britton, « A \$5m facelift for gang-infested skid row », *The Dominion Post*, 18 novembre 2009.

Broun, Britton, « Gang ransacks family home, Mum and kids forced to flee », *The Dominion Post*, 25 février 2009.

Broun, Britton, « Gang street under scrutiny -Housing NZ to focus on tenants », *The Dominion Post*, 12 février 2009.

Broun, Britton & Wood, Stacey, « Official flees after gang given address », *The Dominion Post*, 18 mars 2009.

Calmann, Matt, « Gang to get killer's Mob patch back », *The Dominion Post*, 19 mai 2009.

Catherall, Sarah, « Gang wives turn to each other », *The Dominion Post*, 13 décembre 2010.

Colinshaw, Shane, « Coromandel St – Newtown gang ready to meet police », *The Dominion Post*, 11 mai 2012.

Colinshaw, Shane, « Residents angry at gang problem inaction », *The Dominion Post*, 5 mai 2012.

Gower, Patrick, « Patched members at Parliament », *The New Zealand Herald*, 8 avril 2009.

Easton, Paul, « Gangs focus of Hutt raids », *The Dominion Post*, 7 mai 2010.

Fisher, David, « Cancer silences tyrant who ruled through violence », *The New Zealand Herald*, 28 juin 2009.

Hunt, Tom, « Mob rejects ban on graves insignia », *The Dominion Post* 2 mai 2012.

National

Chug, Kirian, « Gangs see NZ as soft underbelly », *The Dominion Post*, 16 octobre 2009.

Collins, Judith, « Resident Evil », *Truth Weekender*, février 2011.

Collins, Simon, « Gang leaders paid by trust to help addicts », *The New Zealand Herald*, 2 octobre 2010.

Collins, Simon, « Unusual bedfellows fight against P », *The New Zealand Herald*, 2 octobre 2010.

Corry, Lucy, « My life with the gang », *The Waikato Times*, 24 novembre 2009.

Gower, Patrick, « A liberal sheep in wolf's clothing », *The New Zealand Herald*, 18 avril 2009.

Gower, Patrick, « Bash, bling and blood », *The New Zealand Herald*, 18 août 2007.

Hodel, Kelly, « My life with the gangs – By LUCY CORRY », *The Waikato Times*, 24 novembre 2009.

Hopkins, Steve, « Black Power headquarters face demolition, gang pad seized after drugs bust », *Sunday News*, 22 mars 2009.

Hubbard, Anthony, « Colour me bad, What the gang patch means », *The Sunday Star Times*, 6 septembre 2009.

Ihaka, James, « P-lab bust shows growing link to illegal arms », *The New Zealand Herald*, 31 mars 2011.

Laws, Michael, « Do you want to be in my gang? », *The Sunday Star Times*, 6 septembre 2009.

Marks, Kathy, « Dark side of a warrior culture », *The New Zealand Herald*, 11 septembre 2011.

McLeod, Rosemary, « Thugs not a patch on wolves in suits », *The Sunday Star Times*, 6 septembre 2009.

Newton, Katherine, « Eye to eye with youth justice », *The Dominion Post*, 5 septembre 2009.

Pennington, Phil, « Best of both worlds », *The Dominion Post*, 19 février 2003.

Tahana, Yvonne, « No legal basis for gang's Treaty claim – Cullen », *The New Zealand Herald*, 17 septembre 2008.

Trevett, Claire, « Sharples defends his meeting with gangs », *The New Zealand Herald*, 19 octobre 2009.

Weekes, John, « Kiwis' fondness for drugs increasing », *The New Zealand Herald*, 14 septembre 2011.

International

Callinan, Rory, « Tribal Trouble », *Time Magazine*, 5 juillet 2007.

Sources Internet

« Bandana ban appeal to keep kids off gangs », 1^{er} juin 2008.
<<http://www.stuff.co.nz/national/488594/Bandana-ban-appeal-to-keep-kids-off-gangs>>.
Site consulté pour la dernière fois le 25 juin 2012.

« Black Power lodges Waitangi claim », NZPA, 17 septembre 2008,
<<http://tvnz.co.nz/content/2080577>>. Site consulté pour la dernière fois le 17 mai 2012.

« Black Power to abide by patch ban », *The New Zealand Herald*, 2 septembre 2009,
<http://www.nzherald.co.nz/nz/news/article.cfm?c_id=1&objectid=10594725>. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

« Court hears of alleged Mongrel Mob gang rape », NZPA, 11 mars 2008,
<<http://www.stuff.co.nz/national/crime/310827/Court-hears-of-alleged-Mongrel-Mob-gang-rape>>. Site consulté pour la dernière fois le 8 août 2012.

« First arrest over Wanganui patch ban bylaw », *NZPA*, 1^{er} septembre 2009, < <http://www.stuff.co.nz/national/politics/2820922/First-arrest-over-Wanganui-patch-ban-bylaw> > Site consulté pour la dernière fois le 24 août 2012.

« Gang women make Waitangi claim », *New Zealand Press Association*, 19 septembre 2008, < <http://www.stuff.co.nz/national/635494/Gang-women-make-Waitangi-claim> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

« Gang affiliates charged with assaults », 9 novembre 2011, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/5937125/Gang-affiliates-charged-with-assaults> >. Site consulté pour la dernière fois le 23 juillet 2012.

« Gang man admits murder », 19 août 2008, < <http://www.stuff.co.nz/national/crime/588358/Gang-man-admits-murder> >. Site consulté pour la dernière fois le 16 juillet 2012.

« Gang members arrested for Wellington assault, robbery », *The Dominion Post*, 1^{er} janvier 2009, < <http://www.stuff.co.nz/national/141595/Gang-members-arrested-for-Wellington-assault-robbery> >. Site consulté pour la dernière fois le 23 juillet 2012.

« Gang treaty claim: Get real, Black Power told », *NZPA*, 17 septembre 2008, < <http://www.stuff.co.nz/national/631523/Gang-treaty-claim-Get-real-Black-Power-told> >. Site consulté pour la dernière fois le 17 mai 2012.

« Gangs bill passes amidst passionate debate », *NZPA*, 28 octobre 2009, < <http://www.stuff.co.nz/the-press/news/3007782/Gangs-bill-passes-amidst-passionate-debate> >. Site consulté pour la dernière fois le 23 août 2012.

« Gangs compared to terrorists », *NZPA*, 29 septembre 2008, < www.stuff.co.nz/national/650118/Gangs-compared-to-terrorists >. Site consulté pour la dernière fois le 2012.

« Gangs' revenge threat after killing », 1^{er} janvier 2009, < <http://www.stuff.co.nz/176241/Gangs-revenge-threat-after-killing> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

« Judge warns gangs to stop cycle of violence », *New Zealand Press Association*, 2 mars 2009, < <http://www.stuff.co.nz/national/crime/1752216/Judge-warns-gangs-to-stop-cycle-of-violence> >. Site consulté pour la dernière fois le 28 août 2012.

« Knife 'only to threaten' », *The Dominion Post*, 10 mars 2009, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/wellington/2230180/Knife-only-to-threaten> >. Site consulté pour la dernière fois le 15 juillet 2012.

« LA-style gangs a threat, say police », *The Dominion Post*, 2 octobre 2007, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/archive/national-news/13522/LA-style-gangs-a-threat-say-police> >. Site consulté pour la dernière fois le 2 août 2012.

« Literacy, financial implosions and the gangs' treaty claim », 23 septembre 2008, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/comment/letters-to-the-editor/letters-to-the-editor-archive/1880993/Literacy-financial-implosions-and-the-gangs-treaty-claim> >. Site consulté pour la dernière fois le 14 mai 2012.

Lose, Joseph, « Treat them like terrorists », 19 novembre 2010, (PDF) < truthweekender.co.nz >. Site consulté pour la dernière fois le 22 août 2012.

« Mob backs holiday programme », 23 juillet 2008, *Hutt News*, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/local-papers/hutt-news/545225/Mob-backs-holiday-programme> >. Site consulté pour la dernière fois le 2 septembre 2012.

« Mob boss first convicted under anti-gang patch bylaw », *The Dominion Post*, 8 septembre 2009, < <http://www.stuff.co.nz/national/crime/2843859/Mob-boss-first-convicted-under-anti-gang-patch-bylaw> >. Site consulté pour la dernière fois le 23 août 2012.

« Mongrel Mob man jailed for beating partner to death », 3 octobre 2008, < <http://www.stuff.co.nz/national/crime/657418/Mongrel-Mob-man-jailed-for-beating-partner-to-death> >. Site consulté pour la dernière fois le 29 juin 2012.

« MPs back bill curbing gangs », *The Dominion Post*, 29 septembre 2008, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/archive/national-news/650696/MPs-back-bill-curbing-gangs> >. Site consulté pour la dernière fois le 23 août 2012.

« Murderer may get interim prison release », 1^{er} décembre 2010, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/4410530/Murderer-may-get-interim-prison-release> >. Site consulté pour la dernière fois le 30 juin 2012.

« Official inquiry to target gangs », *The Dominion Post*, 29 octobre 2008, < <http://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/politics/694639/Official-inquiry-to-target-gangs> >. Site consulté pour la dernière fois le 24 août 2012.

« Our underbelly », *The Press*, 28 mars 2008, < <http://www.stuff.co.nz/the-press/christchurch-life/336193/Our-underbelly> >. Site consulté pour la dernière fois le 21 août 2012.

« Police allege Mongrel Mob link to Whanau Ora », *3 News*, 6 mai 2012, < Police allege Mongrel Mob link to Whanau Ora >, < <http://www.3news.co.nz/Police-allege-Mongrel-Mob-link-to-Whanau-Ora/tabid/1607/articleID/253803/Default.aspx> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

« Row brews over gangs' right to claim », *Fairfax New Zealand News*, 19 septembre 2008, <<http://www.stuff.co.nz/archived-stuff-sections/archived-national-sections/korero/634171/Row-brews-over-gangs-right-to-claim>>. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

« The film the Mongrel Mob didn't want you to see », *Sunday Star Times* 4 mai 2008, <<http://www.youtube.com/watch?v=w1Bn15Adq5Q&feature=autoplay&list=LP4jGEfA26R3c&playnext=2>>. Site consulté pour la dernière fois le 9 mai 2012.

« The gangsta gangs », *The Press*, 31 mars 2008, <<http://www.stuff.co.nz/the-press/christchurch-life/mainlander/336891/The-gangsta-gangs>>. Site consulté pour la dernière fois le 3 août 2012.

« The Power in the Patch », *The Dominion Post*, 27 juin 2008,

<<http://www.stuff.co.nz/national/507882/The-power-in-the-patch>>. Site consulté pour la dernière fois le 6 juillet 2012.

« Tricky patches up with the Mongrel Mob », *TV 3 NZ*, 28 mars 2011, <<http://www.3news.co.nz/Tricky-patches-up-with-the-Mongrel-Mob/tabid418/articleID/204487/Default.aspx>>. Site consulté pour la dernière fois le 20 juillet 2012.

« Why raids are not OK », *The Press*, 4 mai 2010, <<http://www.stuff.co.nz/the-press/opinion/perspective/3653283/Why-raids-are-not-OK>>. Site consulté pour la dernière fois le 19 août 2012.

Idéologie

Sources secondaires

Althusser, Louis & Balibar, Etienne, *Lire le Capital I*, FM/ petite collection Maspero, 1978.

Althusser, Louis, *Pour Marx, Avant-propos de Etienne Balibar* (1962), La découverte / Poche, Paris, 1996.

Eagleton, Terry, *Ideology, An Introduction*, Verso, London, New York, 1991.

Jameson, Frederick, *The Ideologies of Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

Williamson, Judith, *Decoding Advertisement, Ideology and Meaning in Advertising*, New York, 1978.

Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology* (1980), Verso, London, New York, 2008.

Langage et écriture de l'histoire

Sources secondaires

Agamben, Giorgio, *Le sacrement du langage, Archéologie du serment*, Librairie Philosophique, imprimé en France, 2009.

Barthes, Roland, *L'aventure sémiologique* (1973), Éditions du Seuil, Paris, 1985.

Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale, 1*, Éditions Gallimard, Paris, 1966.

Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale, 2*, Éditions Gallimard, Paris, 1974.

Hartog, François, *Anciens, modernes, sauvages*, Galade Éditions, Paris, 2005.

Jakobson, Robson, *Essai de linguistique générale, I – Les fondations du langage* (1963), Les éditions de Minuit, Paris, , 2003.

Kopozov, Nikolay, *De l'imagination historique*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 2009.

Maori (représentation dans la littérature et au cinéma)

Sources secondaires

Blythe, Martin John, Ph.D., *From Maoriland to Aotearoa: Images of the Maori in the NZ Film and Television*, University of California, 1998.

Duff, Alan, *Once Were Warriors*, Tandem Press, Auckland, 1990.

Duff, Alan, *What Becomes of the Broken-Hearted*, Vintage, New Zealand, 1997.

Martens, Emiel, *Once Were Warriors : The Aftermath – The Controversy of OWW in Aotearoa New Zealand*, Aksant, Amsterdam, 2007.

Stewart, Bruce, *Broken Arse*, Victoria University Press, Wellington, 1991.

Taylor, Apirana, *Te Ata Kura, the Red-tipped Dawn, a Collection of Poetry by Apirana Taylor*, Canterbury University Press, Christchurch, 2004.

Weir, John E. (éd), *James K Baxter : Collected Poems*, Oxford University Press, 1979.

Conférence

« “Once Were Warriors, from Novel to Film,” Alan Duff in conversation with Ian Conrich », 6 juillet 2012, *New Zealand Studies Association*, Université de Gdansk, Pologne.

Histoire et culture néo-zélandaise

Sources secondaires

Belich, James, *Making People, A History of the New Zealanders, From Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century*, Allen Lane, The Penguin Press, Auckland, 1996.

Belich, James, *Paradise Reforged, A History of the New Zealanders – From the 1880s to the Year 2000*, Allen Lane, The Penguin press, Auckland, 2001.

Gustafson, Barry, *His Way, a Biography*, Auckland University Press, Auckland, 2000.

King, Michael, *The Penguin History of New Zealand*, printed in Australia, McPherson's printing books, 2003.

Liu, James H.; McGreanor, Tim ; McIntosh, Tracey & Teaiwa, Teresia, *New Zealand Identities – Departures and Destinations*, Victoria University Press, Wellington, 2005.

Moon, Paul, *New Zealand in the Twentieth Century, The Nation, The People*, Harper Collins Publishers, Auckland, 2011.

Newton, John, *The Double Rainbow: James K. Baxter, Ngati Hau and the Jerusalem Commune*, Victoria University Press, Wellington, 2009.

Novitz, David & Willmott, Bill, *Culture and Identity in New Zealand*, GP Books, Bookprint Consultants, Wellington, 1989.

Sharp, Andrew & McHugh, Paul, *Power and Loss: Uses of the Past – A New Zealand Commentary*, Bridget Williams Books, Wellington, 2001.

Simmons, Laurence, Worth, Heather & Molloy, Maureen, *From Z to A: Žižek at the Antipodes*, Dunmore Publishing, Wellington, 2005.

Tolron, Francine, *La Nouvelle-Zélande : du duel au duo ? Essai d'histoire culturelle*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2000.

Maoritude et mouvements pan-polynésiens

Sources secondaires

Anae Melani; Iufi, Lautofa and Burgowe, Leiliani, *Polynesian Panther, The Crucible Years 1971-74*, Reed, Auckland, 2006.

Bargh, Maria: *Resistance, an Indigenous Response to Neoliberalism*, Huia, Wellington, 2007.

Karetu, T.S., *Maori Proverbs, Revision of a Work by A.E. Brougham and A.W. Reed*, Reed Methuen, Auckland, 1987.

Keeling, Felix M., *The Changing Maori*, Thomas Avery & Sons Limited, New Plymouth, NZ, 1928.

King, Michael, *Maori, a Photographic and Social History*, Revised Edition, Reeds, Auckland, 1983, 1996.

Patterson, John, *Exploring Maori Values*, The Dunmore Press, Palmerston North, 1992.

Reed, A.W. & Kāretu, T.S., *Māori-English, English-Māori Dictionary*, Reed Ltd, Wellington, Auckland, Christchurch, 1948.

Ritchie, James E., *The Making of a Maori, A Case Study of a Changing Community*, A. H. & A. W. Reed, Wellington, Auckland, 1963.

Te Miranga Hohaia, O'Brien Grégory & Strongman, Lara, *Parihaka: The Art of Passive Resistance*, City Gallery, Victoria University of Wellington, Wellington, 2001.

Toon, Van Meijl and Miedema, Jelle, *Shifting Images of Identity in the Pacific*, KITLV Press, Leiden 2004.

Vercoe, Andrew Eruera, *Educating Jake, Pathways to Empowerment*, Harper Collins Publishers (New Zealand), Auckland, 1998.

Walker, Ranginui, *Ka Kawhai Tonu Matou, Struggle Without End*, Penguin Books, Auckland, 2004.

Webster, S. *Patrons of Maori Culture: Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance*, Dunedin, University of Otago Press, 1988.

Articles

Maniglier, Patrice, « Pour une ontologie Maori », *Archives de Philosophie*, Numéro Spécial « Merleau-Ponty », dir. Etienne Bimbenet et Emmanuel de Saint-Aubert, Tome 69, Cahier 1, Paris, Printemps 2006.

Sources Internet

« Standing Tall Program », Louis Riel Institute,
< <http://dev-louisrielinstitute.com/index.php/standing-tall-program> >.

« Once were gardeners - Moana Jackson on the scientific method and the “warrior gene” », Cutting Edge Conference, 2009, < <http://uriohau.blogspot.com/2010/05/once-were-gardeners-moana-jackson-on.html> >.

Te Aka Māori-English, English-Māori Dictionary, < <http://www.maoridictionary.co.nz> >.

Philosophie et essais

Sources secondaires

Badiou, Alain, *L'être et l'évènement*, Editions du Seuil, Paris, 1988.

Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, Editions Denoël, 1970.

Brassier, Raymond, *Nihil Unbound – Enlightenment and Extinction*, Antony Rowe Limited, Great Britain, 2007.

Chesterton, Gilbert K., *The Man Who Was Thursday* (1908), A Penn State Electronic Classics Series Publication, 2005.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétitions*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

- Dupuy, Jean-Pierre, *Petite métaphysique des tsunamis*, édition du Seuil, Paris, 2005.
- Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé, Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2004.
- Girard, René, *Les origines de la culture, Entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, Hachette Littératures, Paris, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la Philosophie du Droit* (1820), GF Flammarion, Paris, 1999.
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, Éditions Gallimard, Paris, 1986.
- Johnston, Adrian, Badiou, Žižek, and Political Transformations, *The Cadence of Change*, Northwestern University studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 2009.
- Laruelle, François, *En tant qu'un*, Éditions Aubier, Paris, 1991.
- Laruelle, François, *L'ultime honneur des intellectuels, entretiens menés par Philippe Petit*, Les Éditions Textuel, Paris, 2003.
- Laruelle, François, *Théorie générale des victimes*, Essai mille et une nuits, Paris, 2012.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), edited by Gary Fuller, Robert Stecker & John P. Wright, Routledge Philosophers, In Focus Series, New York, 2000.
- Malabou, Catherine, *La Chambre du milieu, De Hegel aux neurosciences*, Hermann Editeurs, Paris, 2009.
- Mullarkey, John, *Post-Continental Philosophy, An Outline*, Continuum, London, New York, 2006.
- Spinoza, Baruch, *Œuvres III, Ethique*, (1677), GF Flammarion, Garnier Frères, Paris, 1965.
- Žižek, Slavoj, *A travers le Réel, Entretiens avec Fabien Tarby*, Nouvelles Éditions Lignes, 2010.
- Žižek, Slavoj, *Après la tragédie la farce ! Ou comment l'histoire se répète*, Bibliothèque des savoirs, Flammarion, 2009.
- Žižek, Slavoj, *Bienvenue dans le désert du réel (Welcome to the Desert of the Real*, Verso, London, New York, 2002), Champs essais, Paris, 2005.
- Žižek, Slavoj, *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, Flammarion, Paris 2008.
- Žižek Slavoj, *La Parallaxe, Ouvertures*, Fayard, Paris, 2008.

Žižek, Slavoj, *La Subjectivité à Venir, Essais Critiques*, Champs Flammarion, Paris, 2006.

Žižek, Slavoj, *Organes sans corps, Deleuze et ses conséquences*, Editions Amsterdam, Paris, 2008.

Žižek, Slavoj & Daly, Glyn, *Conversations with Zizek*, Polity Press, Cambridge, 2004, 2005.

Politique et économie

Sources secondaires

Bedggood, D., *Rich and Poor in NZ*, Auckland, Allen and Uwin, 1980.

Dillon, Helena, *Rogernomics and Rupture: Huntly's Response to the Corporatisation of State Coal Mines in 1987*, A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the Degree Master of Arts in History at the University of Canterbury, Christchurch, 2010.

Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Verso, London, New York, 2005.

Laclau, Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory, Capitalism, Fascism, Populism*, NLB, London, 1977.

Marx, Karl, *Le Capital, Critique de l'économie politique, Livre premier : le développement de la production capitaliste* (1867), Le Temps des Cerises, Pantin, 2009.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social, ou principes du droit politique* (1762), Marabout Université, Paris, 1974.

Rudd, Chris & Roper, Brian (éd.), *The Political Economy of New Zealand*, Oxford University Press, Auckland, 1997.

Žižek, Slavoj, *For they know not what they do, Enjoyment as a political factor*, (1991) Verso, London, New York, 2008.

Žižek, Slavoj, *L'intraitable - Psychanalyse, politique et culture de masse*, Anthropos-Economica, Paris, 1993.

Žižek Slavoj, *Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.

Sources Internet

Žižek, Slavoj, « Fétichisme et subjectivation interpassive », 2008,
< <http://www.marxau21.fr> >. Site consulté pour la dernière fois le 3 août 2012.

Prisons et maisons de redressement

Sources primaires

Braybrook, Beverley, & O'Neill, Rose, *A Census of Prison Inmates*, Wellington, Department of Justice, 1988.

Department of Corrections, « Prisoner Skills and Employment Strategy 2009-2012 », New Zealand Government Print, 2009.

Meek, John, *Paremoremo: NZ's Maximum Security Prisons*, Wellington, Department of Justice, 1986.

Taylor, James A.W., *An Evaluation of Group Psychotherapy in a Borstal: The Ahorata Project, Volume I: The Outcome of Group Psychotherapy*, Submitted for the Degrees of Doctor in Philosophy at the Victoria University of Wellington, Wellington, 1965.

Sources secondaires

Foucault, Michel, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Gallimard, Collection Tel, 1975.

Lorraine, Christie, *A Comparative Study of Maori and Pakeha Borstal Trainees*, A thesis submitted to Victoria University of Wellington in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Psychology, Wellington, 1966.

Newbold, Greg, *The Problem of Prisons, Correction Reforms in New Zealand since 1840*, Dunmore Publishing Ltd, Wellington, 2007.

Articles

Wacquant, Loïc, « The New 'Peculiar Institution': On Prison as Surrogate Ghetto », *Theoretical Criminology* 4, Sage, Londres, New Delhi, 2000.

Sources Internet

« Camp “experience” with a difference for youth offenders », *Department of Corrections*, mai 2008, < <http://www.corrections.govt.nz> >. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

Department of Corrections, « Rimutaka Prison Fact Sheet », < http://www.corrections.govt.nz/about-us/facts_and_statistics/prisons.html >. Site consulté pour la dernière fois le 5 décembre 2011.

Department of Corrections, « Wellington Prison Fact Sheet », < http://www.corrections.govt.nz/about-us/facts_and_statistics/prisons.html >. Site consulté pour la dernière fois le 5 décembre 2011.

« Story: Prisoner support and advocacy Protest against prison conditions », 1987, < <http://www.teara.govt.nz/en/prisoner-support-and-advocacy/1/4> >. Site consulté pour la dernière fois le 2 septembre 2012.

Conférence

Workman, Kim, « Acknowledging the Past – Reimagining the Future », Pipitea Marae, 10 novembre 2010, Wellington.

Psychanalyse

Sources secondaires

Freud, Sigmund, *Le Malaise dans la culture*, Editions Flammarions, Paris, 2010.

Lacan, Jacques, *Écrits I*, Éditions du Seuil, 1966.

Lacan, Jacques, *Le séminaire - livre I : Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975.

Lacan, Jacques, *Le séminaire - Livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Editions du Seuil, Paris, 1978.

Lacan, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, *Le séminaire, Livre XI*, Editions du Seuil, 1973.

Žižek, Slavoj (éd.), *Cogito and the Unconscious*, Sic 2, Duke University Press, Durham & London, 1998.

Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, Granta Books, London, 2006.

Žižek, Slavoj (éd.), *Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan, sans jamais oser le demander à Hitchcock*, Capricci, Paris, 2010.

Žižek, Slavoj, *Le plus sublime des hystériques, Hegel avec Lacan*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.

Sociologie

Sources secondaires

Bourdieu, Pierre, *Questions de Sociologie*, Paris : Les éditions de Minuit, 1984/2002.

Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Quadrige / Puf, Paris : Presses Universitaires de France, 1937.

Goffman, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. La représentation de soi* (1956), Les éditions de Minuit, Paris, 1973.

Articles

Merton, Robert K., « Social Structure and Anomie », *American Sociological Review* 3, 1938.

Racisme, nationalisme et stigmatisation

Sources secondaires

Anderson, Benedict, *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983), Verso, London, New York, 2006.

Foucault, Michel, *Les anormaux – Cours au Collège de France (1974-1975)*, Seuil/Gallimard, 1999.

Girard, René, *Le bouc émissaire*, Editions Grasset & Fasquelle, 1982.

Morton Stephen, Gayatri Spivak – *Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Polity Press, Cambridge 2007.

Wetherell, M. & Potter, J. *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation*, Hertfordshire. Harvester Wheatsheaf, 1992.

Articles

Anonyme, « The coming racial conflict », *NZ Truth*, 15 avril 1979, *Gangs 1979-1981*, National Archives, Wellington.

Fergusson, D.M.; Horwood, L.J. & Kinskey, M.T., « Ethnicity and Bias in Police Contract Statistics », *Australian and New Zealand Journal of Criminology*, Vol.26, décembre 1993.

Sources Internet

« Anti-Racism and Treaty of Waitangi Activism », < <http://www.teara.govt.nz/en/anti-racism-and-treaty-of-waitangi-activism/4/5> >. Site consulté pour la dernière fois le 26 juillet 2012.

Subculture et violence

Sources secondaires

Girard, René, *La violence et le sacré*, Editions Bernard Grasset, 1972.

Hazlehurst, Kayleen & Hazlehurst, Cameron, *Gangs and Youth Subcultures, International Explorations*, Transaction Publishers, New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.), 1998.

Newbold, Greg, "Criminal Subcultures in New Zealand" in Novitz, David & Willmott, Bill, *Culture and Identity in New Zealand*, GP Books, Bookprint Consultants, Wellington, 1989.

Ritchie, Jane, & Ritchie, James, *Violence in New Zealand*, Wellington, Allen and Unwin, New Zealand Limited, 1990.

Žižek, Slavoj, *Violence, Six Sideways Reflections*, Profile Books, London, 2008, 2009.

Articles

Cohen, Phil, « Sub-cultural Conflict and Working Class Community », *Working Papers in Cultural Studies No.2*, Birmingham: University of Birmingham, 1972.

White, Rob & Mason, Ron, « Youth Gangs and Youth Violence – Charting the Key Dimensions », University of Tasmania, Australia, *The Australian and New Zealand Journal of Criminology*, edited by Paul Mazerolle, *the University of Queensland*, vol.39, number 1, April 2006.

Urban Maori (The)

Sources primaires

« Department of Maori Affairs », *Welfare, Wardens, Maori Welfare Act 1966, Wellington District, 1976-1981*, Head Office, *National Archives New Zealand*, Wellington.

« Department of Maori Affairs, Head Office », *Welfare, Wardens, Maori Welfare Act 1966, Wellington District, 1981-1984*, *National Archives New Zealand*, Wellington.

« Ngati Poneke Association: 1971 – 1980 », *National Archives New Zealand*, Wellington.

« Papers Relating to the Ngati Poneke Maori Club, Wellington », *National Archives New Zealand*, Wellington.

« « Transcripts from tapes of a kaumatua hui kokiri », 7 septembre 1985, Seaview, *National Archives New Zealand*, Wellington.

Sources secondaires

Duff, Alan. *Maori, the Crisis and the Challenge*, Harpers Collins, Publishers New Zealand, Auckland, 1993.

Grace, Patricia; Ramsden, Irihapeti; Dennis, Jonatha, (éd.), *The Silent Migration, Ngāti Pōneke Young Māori Club 1973-1948*, Huia Publishers, Wellington, 2001.

Metge, Joan, *A New Maori Migration, Rural and Northern Relations in Northern New Zealand*, Univeristy of London, The Athlone Press, Melbourne, 1964.

Articles

Waller, Gregory A., « Embodying the Urban Maori Warrior », in Nast, H. J. et al. (éd.), *Places Through the Body*, Routledge, London, 1998, pp. 337-355.

Sources Internet

Tapu Te Ranga Marae, Island Bay, Wellington, < <http://taputeranga.maori.nz> >. Site consulté pour la dernière fois le 2 juillet 2012.

« The future for New Zealanders : Maori – Maori urbanisation », *Statistics, New Zealand, Te tari tatau*, <<http://www2.stats.govt.nz/domino/external/web/nzstories.nsf/0/a95f3e9878c148a7cc256b25006f548e?OpenDocument>>. Site consulté pour la dernière fois le 27 septembre 2012.

« Quickstats about Wellington Region », 2006, < stats.govt.nz >. Site consulté pour la dernière fois le 10 mai 2012.

Filmographie et discographie

Filmographie

Boy, Taika Waititi, Whenua Films and the New Zealand Production Film Fund Trust, 2010.

Came a Hot Friday, Ian Mune, Mirage Films, 1985.

Heavenly Creatures, Peter Jackson, Miramax Films, 1994.

Once Were Warriors, Lee Tamahori, Dendy Films, 1994.

Rebel Without a Cause, Nicholas Ray, Warner Bros, 1955.

What becomes of the Broken Hearted, Ian Mune, Universal, 1999.

Dicographie

Ice Cube, *Raw Footage*, Edel, 2008.

Young Sid, *What Doesn't Kill Me*, Move the Crowd Records, 2010.

Index nominum

A

Agamben, Giorgio, 201
Althusser, Louis, 139, 309, 384
Anderson, Benedict, 152, 252
Ausubel, David, 109, 110

B

Badiou, Alain, 118, 223, 354
Barthes, Roland, 154, 163, 261
Baudrillard, Jean, 101, 210, 252, 254, 257
Baxter, James K., 18, 37, 54, 59, 74, 269, 292, 340,
341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 356, 403,
420, 421
Belich, James, 50, 51, 86, 158, 342, 346, 349
Brassier, Raymond, 132, 133
Belle, Sandy, 238
Berry, Paul, 260, 395, 402, 403
Bull, Simone J., 137
Burgess, Anthony, 94
Burke, Roger, 304, 305, 307, 309
Burton, Bill, 35, 45, 129, 182, 187, 325
Butterworth, Graham, 145, 146, 158, 160, 164, 165
Byrnes, Giselle, 139

C

Carter, Jimmy, 175
Chapman, Sam, 363
Chesterton, Gilbert K., 350
Cohen, Albert K., 272
Cohen, Stanley, 69, 249
Collins, Judith, 125, 315, 316, 318, 319
Cooper, Whina, 141, 145
Couch, Ben, 36, 60, 103, 106, 113, 114, 124, 145
Cullen, Michael, 137, 138

D

Deleuze, Giles, 148, 151, 165
Dennehy, Glennis, 43, 51, 58, 65, 66, 87, 95, 106, 123,
157, 237, 240, 294, 314
Dolar, Mladen, 219
Duff, Alan, 42, 57, 82, 83, 91, 93, 128, 129, 130, 131,
137, 154, 208, 209, 220, 229, 256, 258, 360, 361,
356, 376, 405
Duff, Quentin, 182
Dunn, Roy, 211, 238, 327, 328, 330, 334, 339, 353,
356, 359, 363, 398, 400
Dupuy, Jean-Pierre, 140, 360

E

Eagleton, Terry, 158

F

Fa'amatuainu, Wayne P., 133, 293
Fabbish, Andrew, 330, 351, 402, 403
Fatupaito, Sonny, 225, 335, 401
Fowler, Michael, 156, 306, 307

G

Gilbert, Jarrod, 43, 142, 219, 272, 323
Girard, René, 149, 150, 151, 222, 245, 246, 247, 385
Goddard, John, 77, 172, 179, 180, 183, 184, 186, 188,
204, 209, 216, 277, 364, 386, 394, 401, 402
Godelier, Maurice, 41, 132, 146, 148, 153, 159, 166,
190, 191, 196, 224, 226, 234, 235, 241
Goff, Phil, 243, 246
Goffman, Erving, 255, 256, 367
Grace, Patricia, 302, 303, 304
Green, J.G., 54, 96, 109
Guattari, Félix, 148
Gustafson, Barry, 36, 311

H

Hannan, John G.H., 73, 123, 189
Harawira, Hone, 132
Harris, Rei, 59, 74, 75, 76, 95, 145, 201, 205, 207,
235, 241, 268, 274, 303, 347, 348, 384, 422, 425
Hartog, François, 155, 285, 289
Hazlehurst, Cameron, 49, 51, 89, 106, 109, 182, 208
Hazlehurst, Kayleen, 49, 51, 106, 112, 154, 215, 305
Hegel, Friedrich, 127, 140, 144, 253, 296, 307, 359
Heidegger, Martin, 158
Hill, Richard S., 93, 100, 101, 147, 148, 168
Hines, Dennis « Mossie », 186, 197, 198, 201, 205,
396
Hobsbawm, Eric, 350, 351
Hobson, Captaine, 99
Heke, Hone, 145, 146
Herries, William, 99
Hika, Hongi, 142, 143, 149, 289
Hume, David, 132, 140,
Hunia, Anton, 181, 198
Hunn, Jack, 105, 117, 119
Hutt, Jennifer, 35, 45, 325

I

Isaac, Bruno, « Tuhoe », 114, 200, 216, 236, 294, 295, 326, 327

J

Jackson, Moana, 44, 47, 82, 83, 110, 111, 119, 138, 167, 333
Jakobson, Roman, 168
Jameson, Frederick, 282
Jankowski, Martin, Sánchez, 180, 181, 182, 195, 196, 204, 351, 375
Johnston, Adrian, 222, 223, 354

K

Kant, Emmanuel, 133, 134, 209, 212, 213, 214, 375, 380
Kelsey, Jane, 94, 96, 113, 177
Kemp, Ross, 85, 86, 88, 194, 208, 212, 213, 215, 231
Key, John, 45, 318
King Michael, 99, 170, 197
King, Annette, 318
Klein, Malcolm, W., 31, 32, 42, 179, 312, 313, 325, 375, 376, 377
Knox, George W., 208, 281, 351

L

Lacan, Jacques, 46, 99, 100, 101, 111, 140, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 170, 199, 219, 222, 226, 227, 229, 231, 247, 248, 250, 255, 280, 347, 375
Laclau, Ernesto, 96, 97, 164
Laruelle, François, 43, 48, 111
Latimer, Graham, 27, 125, 145, 155
Laws, Michael, 63, 87, 91, 171, 246, 317, 319, 406
Lévi-Strauss, Claude, 148, 251, 256, 281
Locke, John, 32, 195

M

Makalio, Dennis, 178, 179, 194, 215, 231, 307, 357, 362
Manning, A.E., 67, 107
Mannoni, Octave, 156
Martens, Emiel, 161, 185, 227, 230, 270
Marx, Karl, 32, 33, 74, 99, 139, 144, 158, 197, 207, 307, 309, 397
Marzengarb, Oswald, 44
Mason, Ron, 107
Maung, Bill, 59, 74, 75, 82, 201, 207, 235, 269, 347, 348, 384, 397, 422
McKinnon, Waki, 50, 74, 388, 394, 395
Merton, Robert K., 120, 272, 274, 275
Metge, Joan, 24, 54, 119, 120, 125, 149
Mihaka, Dun, 122
Moon, Paul, 125

Muldoon, Robert, 35, 36, 37, 43, 44, 56, 61, 75, 269, 304, 309, 310, 311, 312, 316, 321, 322, 371, 388, 393, 422

Mullany, Mathew J., 72, 122, 154

Mullarkey, John, 247, 248

Murray, Charles, 44, 372

N

Naulls, David, 34, 45, 324
Newbold, Greg, 43, 49, 51, 58, 65, 66, 87, 95, 106, 108, 109, 121, 123, 156, 147, 148, 163, 237, 239, 279, 280, 281, 294, 314, 326, 330, 336, 375
Newport, Denis, 122
Newton, John, 39, 274, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 404

O

O'Connor, Greg, 88, 266
O'Reilly, Denis, 23, 34, 35, 96, 115, 121, 122, 131, 140, 145, 147, 151, 152, 154, 155, 161, 162, 167, 169, 183, 198, 209, 203, 204, 207, 222, 223, 236, 240, 242, 245, 249, 250, 253, 266, 277, 284, 287, 288, 289, 292, 295, 296, 297, 304, 306, 308, 310, 311, 312, 314, 319, 322, 323, 326, 328, 335, 338, 339, 340, 341, 347, 348, 349, 360, 366, 368, 371, 381, 384, 388, 393, 394, 396

P

Pascal, Blaise, 197

R

Rata, Matiu, 105, 106, 177
Ray, Nicholas, 67
Rickard, Eva, 145
Ritchie, James E., 119, 121, 147
Rothwell, Les, 175
Rousseau, Jean-Jacques, 101
Ryder, Eugene, 98, 132, 136, 139, 160, 171, 225, 257, 339, 359, 365, 366, 367, 368

S

Sahlins, Marshall, 50, 99, 100, 133, 158, 195, 196
Sanders, William B., 182
Scott, James Stuart, 162, 163, 243, 244
Shakespeare, William, 32
Sharpley, Pita, 117, 290, 358
Spinoza, Baruch, 166
Spivak, Gayatri, 137
Stewart, Bruce, 156, 163, 322
Sunley, Ros, 304, 305, 307, 309

T

Tam, Harry, 24, 30, 31, 43, 48, 65, 66, 69, 71, 74, 82, 96, 108, 119, 121, 124, 125, 134, 141, 142, 151, 164, 167, 176, 182, 190, 196, 197, 200, 201, 203, 205, 209, 214, 215, 221, 223, 227, 233, 234, 238, 249, 254, 261, 265, 266, 268, 269, 279, 285, 286, 299, 300, 305, 320, 321, 322, 323, 326, 330, 334, 335, 338, 339, 347, 348, 349, 354, 356, 358, 370, 378, 381, 383, 388, 396, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 407
Tamahori, Lee, 42, 57, 82, 128, 229, 230, 258, 270, 291, 294, 404
Tauri, Juan, 48, 157, 176, 177, 178, 267, 275, 330, 333, 404
Taylor, Apirana, 92, 95
Te Houkamou, Charlie, 274
Te Kooti, 145, 146, 158
Te Moananui, Wayne, 284
Te Para, Colin, 344
Te Punga Somerville, Alice, 308
Te Rauparaha, 145
Te Whaiti, Edge, 334, 335, 339, 363, 369, 388, 399, , 400, 401
Te Whiti, 145
Tihore, Renata Ling, 181, 1989
Tolron, Francine, 42, 310, 404
Tourraine, Alain, 296
Trasher, Frederick, 34, 48
Turei, Metiria, 140
Turia, Tariana, 290, 358, 370

V

Vercoe, Andrew Eruera, 108, 109, 129

W

Waititi, Taika, 42, 131, 199
Walker, Ranginui, 47, 105, 111, 112, 119, 128, 154
Waller, Gregory A., 128, 220
Whakaneke, Bronwyn, 182, 238
Wharewaka, Abe, 142, 143, 149, 163, 218, 266, 267, 286, 289, 303, 384
White, Rob, 107
Wipu, Piri, 132
Winter, Pahmi, 215, 243, 248, 323, 330, 335, 340, 369, 370

Y

Young, Warren, 94

Z

Žižek, Slavoj, 45, 46, 97, 98, 103, 127, 134, 139, 140, 145, 159, 165, 166, 167, 191, 197, 199, 208, 212, 213, 214, 219, 221, 223, 226, 227, 229, 247, 250, 252, 256, 281, 283, 294, 295, 300, 301, 302, 307, 308, 309, 310, 330, 331, 334, 349, 353, 354, 367, 368, 369, 378, 379, 387
Zupančič, Alenka, 166, 168, 208

Index rerum

A

Affaires Maori (Ministère des) 106, 313
alcool, 91, 92, 93, 94, 134, 178, 229, 236, 247, 253, 267, 268, 349, 358, 402
Armée du Salut, 274, 355, 363
Aroha Trust, 136, 137, 240, 241, 242
assimilation, 28, 44, 54, 105, 107, 124, 135, 147, 166, 269, 292, 341, 386
Auckland, 19, 28, 36, 51, 54, 58, 59, 62, 65, 66, 71, 93, 96, 109, 112, 114, 115, 116, 120, 121, 123, 125, 131, 133, 144, 236, 271, 339, 363, 399, 400, 403, 404
gangs, 30, 37, 69, 73, 75, 77, 86, 87, 88, 90, 105, 111, 211, 266, 278, 293, 362, 386
prison, 226, 228, 345

B

bandit social, 113, 349, 350, 351, 371
bellicisme, 48, 104, 111, 153, 164, 288, 302, 319, 344, 389
Black Power, 23, 30, 31, 39, 41, 42, 43, 47, 54, 65, 66, 67, 69, 71, 74, 84, 85, 86, 88, 89, 92, 97, 107, 109, 110, 111, 112, 118, 124, 128, 129, 130, 138, 139, 140, 141, 152, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 168, 170, 177, 181, 182, 184, 187, 189, 190, 197, 198, 203, 204, 209, 211, 212, 215, 216, 221, 222, 224, 235, 236, 240, 243, 254, 255, 257, 258, 261, 263, 265, 271, 277, 281, 282, 285, 290, 294, 297, 298, 302, 307, 312, 314, 316, 320, 321, 324, 326, 332, 333, 336, 338, 339, 345, 350, 354,

355, 363, 371, 375, 377, 378, 384, 394, 395, 396, 405, 406, 410, 423, 426
Blackpowerisme (Blackpowerism), 226, 251, 286, 385
bodgies (and widgies), 66, 67, 68, 69, 73, 107, 116, 159
Bloods, 77, 89, 276, 278, 400, 423, 424
 bouc émissaire, 222, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 385
Boy, 42, 199, 200, 366

C

camaraderie, 126, 173, 185, 197, 252, 309, 386
 chapitre (gang), 58, 69, 72, 88, 136, 178, 183, 184, 185, 186, 203, 211, 212, 224 234, 236, 269, 276, 278, 283, 285, 335, 339, 355, 356, 357, 363, 370, 388, 393, 395, 398, 399
crime, 32, 34, 49, 50, 66, 82, 87, 91, 96, 108, 109, 122, 124, 129, 137, 172, 178, 181, 182, 189, 193, 200, 209, 236, 238, 244, 245, 247, 248, 256, 280, 292, 312, 316, 318, 319, 323, 324, 325, 337, 338, 341, 349, 350, 351, 356, 362, 367, 369, 370, 375, 376, 385, 399, 405
Crips, 77, 89, 164, 217, 278, 397, 423, 426
 culture
 biculturalisme, 117, 138, 340, 431
 culture américaine 44, 48, 49, 50, 69, 86, 88, 89, 217, 277, 315
 culture des gangs, 45, 50, 52, 69, 74, 75, 87, 88, 91, 95, 133, 165, 167, 205, 215, 217, 224, 235, 239, 270, 288, 280, 295, 296, 297, 307
 culture maori, 39, 47, 38, 82, 84, 93, 103, 104, 106, 120, 125, 147, 152, 156, 160, 162, 163, 164, 169, 207, 261, 268, 269, 270, 271, 289, 292, 293, 294, 295, 296, 311, 321, 324, 333, 344,
 culture *pakeha*, 37, 41, 42, 45, 128, 270, 302, 340
 subculture, 38, 88, 89, 120, 134, 253, 272, 299, 305, 307, 309, 327
 thérapie culturelle, 293, 315, 333, 343, 383
 347, 349, 353, 363, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 388, 389, 400, 401, 403, 423, 426, 427

D

délinquance, 65, 75, 82, 87, 109, 110, 116, 120, 137, 154, 179, 247, 315, 333, 347, 369
 démocratie, 204, 314
 désaveu fétichiste, 156, 206, 224, 239, 329
 discipline (gang), 115, 153, 170, 219, 223, 234, 248, 268, 282, 375, 399

E

enfants des rues (*street kids*), 27, 149, 239, 341
 essentialisme, 50, 161, 170, 166, 379
 éthique, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 215, 229, 236, 248, 258, 268, 282, 285, 323, 326, 355, 371, 375, 380, 398

exode rural, 13, 17, 24, 93, 100, 101, 103, 116, 117, 119, 133, 134, 148, 150, 155, 167, 250, 269, 379, 389

F

femmes (et gangs), 43, 52, 58, 121, 136, 137, 143, 208, 228, 232, 233, 234, 239, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 273, 358, 385
 fétichisme, 134, 197, 375, 378
Full Blooded Islanders, FBIs, 77, 296, 359, 424

G

gang
 hiérarchie, 121, 149, 151, 171, 245, 375
 membres fondateurs, 72, 74, 79, 151, 172, 229, 231, 279, 282, 285, 286, 369, 380, 382, 389
 porte-parole, 23, 98, 132, 136, 137, 171, 225, 261, 262, 339, 359, 366, 367, 368, 369, 386, 393, 396
 président, 142, 163, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 218, 222, 223, 238, 242, 261, 267, 274, 286, 327, 330, 335, 358, 363, 384, 389, 398, 400
 sergent d'armes, 183, 202, 203
 secrétaire, 183, 184, 202, 203
 vice-président, 202, 203
gangstas, 77, 266, 272, 273, 275, 279, 299, 319, 359, 362, 371, 423
 guerrier, 48, 82, 83, 104, 128, 144, 145, 155, 160, 162, 163, 164, 169, 287, 288, 301, 379, 384

H

haka, 37, 59, 112, 113, 163, 270, 287, 288, 365, 380
Head Hunters, 59, 207
Hells Angels, 37, 58, 69, 70, 77, 88, 95, 149, 210, 278, 385
 héroïne, 76, 183
 histoire
 des gangs, 30, 38, 40, 42, 43, 51, 65, 69, 98, 121, 134, 136, 139, 150, 166, 176, 181, 205, 207, 224, 228, 234, 231, 237, 242, 258, 272, 274, 278, 282, 283, 284, 285, 286, 334, 335, 347, 356, 363, 380, 382, 384, 385, 387, 389, 400
 maori, 51, 82, 83, 117, 143, 146, 158, 230, 289, 316, 379, 382
 néo-zélandaise, 36, 136, 137, 138, 141, 146, 310, 315
 historicisme, 136
 historicité, 84, 158, 162, 164, 356, 384
hongi, 114, 358, 399
 Hunn Report, 28, 54, 105, 107, 117, 119, 120

I

identitaire, 51, 105, 106, 148, 149, 152, 257, 313, 365, 389, 393

identité maori, 47, 82, 83, 148, 150, 152, 156, 302, 362
 idéologie, 13, 17, 155, 215, 293, 309, 313, 382
 imaginaire, 99, 152, 221, 229, 245, 281, 379
 inégalités, 44, 117, 118, 119, 124, 131, 172, 248
 initiation, 40, 52, 71, 88, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 229, 233, 255, 299, 333, 383

K

King Cobras, 133, 293, 304, 358, 425

L

larrikin, 66, 113, 208
Latin Kings, 381
 Los Angeles, 48, 79, 89, 90, 101, 164, 181, 217, 275, 276, 277, 279, 299, 312, 313, 320, 386, 422, 423
 Lower Hutt, 27, 30, 39, 60, 69, 87, 110, 116, 118, 132, 149, 167, 186, 254, 273, 350, 356, 387

M

mana, 37, 55, 152, 153, 154, 155, 169, 170, 197, 200, 236, 281
 Maori urbain, 47, 92, 98, 103, 111, 128, 131, 132
maoritanga, 47, 103, 291, 381
 maoritude, 13, 17, 47, 49, 74, 103, 152, 155, 164, 248, 269, 287, 291, 292, 296, 302, 380, 382, 383, 389
marae, 13, 15, 24, 60, 76, 93, 95, 114, 125, 128, 149, 156, 176, 203, 264, 265, 269, 270, 274, 292, 293, 294, 311, 316, 321, 322, 345, 347, 358, 367, 370, 380, 382
Marzengarb Report, 44, 54
 méthamphétamines, 76, 77, 222, 267, 275, 292, 323, 339, 365, 371, 394, 424
 minorité, 353
Mongrel Mob (The), 14, 18, 23, 30, 37, 38, 39, 40, 48, 50, 59, 60, 61, 62, 65, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 85, 88, 92, 96, 112, 114, 121, 124, 128, 133, 136, 149, 150, 151, 156, 157, 156, 164, 175, 176, 178, 181, 182, 183, 185, 186, 191, 192, 194, 197, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 236, 238, 246, 248, 252, 254, 257, 259, 261, 266, 269, 270, 273, 274, 276, 278, 282, 284, 288, 289, 293, 294, 303, 307, 310, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 330, 335, 366, 339, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 370, 371, 375, 380, 382, 385, 388, 389, 396, 398, 399, 401, 402, 403, 405, 407, 408, 410, 423, 426, 427
Mongrelisme (Mongrelism), 215, 226, 251, 270, 284, 286, 327, 335, 353, 382, 385, 409
Notorious, 23, 24, 39, 151, 186, 205, 206, 211, 215, 225, 227, 238, 276, 284, 328, 330, 353, 354, 355, 357, 362, 363, 364, 370, 396, 398, 399, 403, 426

musique, 228, 275, 276, 288, 299, 306

N

National
 gouvernement, 35, 44, 45, 76, 319, 324
 Parti, 28, 36, 123, 243
 néotribalisme, 51, 52, 161, 168
 Newtown, 28, 29, 30, 73, 118, 119, 122, 156, 351, 352, 395, 422, 426
Nga Tamatoa, 104, 105, 113, 308, 397
Ngati Poneke, 53, 125, 147
Nomads (The New Zealand), 30, 39, 59, 71, 159, 186, 191, 197, 224, 236, 239, 245, 323, 371, 395, 426

O

omerta, 41, 151, 182, 238, 245, 361
 délation, 183, 368
no narking, 182
Once Were Warriors, 42, 57, 82, 83, 93, 129, 132, 153, 161, 164, 185, 187, 220, 227, 229, 230, 233, 236, 258, 270, 273, 282, 291, 405

P

Pakeha, 24, 27, 28, 37, 44, 47, 72, 95, 99, 102, 103, 104, 107, 111, 114, 116, 117, 118, 119, 124, 128, 137, 143, 146, 149, 154, 162, 167, 168, 308, 341, 343, 381, 393
 parallaxe, 103, 378, 380, 384
 parti maori, 45, 113, 138, 291, 358, 401
 patch, 39, 40, 41, 52, 71, 72, 73, 74, 77, 99, 111, 112, 114, 122, 130, 131, 137, 141, 162, 171, 175, 176, 177, 183, 184, 188, 189, 190, 191, 192, 202, 203, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 232, 233, 234, 235, 242, 245, 247, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 258, 261, 268, 269, 273, 274, 276, 279, 280, 282, 295, 299, 304, 310, 313, 314, 323, 329, 348, 349, 352, 358, 365, 364, 367, 368, 371, 378, 380, 381, 385, 386, 387, 388, 389, 394, 395, 398, 422, 426
 pathologisation, 44
 performatif, 197, 200
 Petone, 27, 39, 44, 58, 69, 71, 72, 76, 90, 94, 120, 184, 216, 236, 310, 321, 352, 387, 396
Police, 99, 102, 126, 175, 273, 315, 317, 320, 370, 402
 politique, 28, 33, 36, 37, 45, 46, 59, 74, 75, 86, 101, 104, 113, 117, 118, 123, 127, 154, 170, 188, 200, 207, 210, 243, 244, 256, 298, 299, 302, 304, 308, 309, 310, 312, 318, 321, 322, 324, 341, 352, 353, 354, 358, 366, 370, 397, 405, 422
Polynesian Panthers, 104, 308, 397, 424
 Porirua, 27, 28, 30, 39, 62, 72, 76, 77, 90, 92, 110, 116, 124, 125, 133, 150, 175, 178, 181, 182, 183, 185, 186, 198, 209, 213, 214, 218, 228, 259, 274, 293, 306, 335, 342, 352, 357, 362, 387, 403, 422, 425, 426

postpolitique, 307, 308, 309, 310, 312, 317
 précolonial, 51, 101, 156, 169, 291, 379, 384, 389
 postcolonial, 136, 287, 295, 308
 prison, 61, 75, 93, 122, 181, 189, 192, 199, 222, 248,
 265, 286, 324, 327, 328, 329, 330, 333, 334, 336,
 338, 354, 356, 363, 368, 399, 404
prospect, 130, 131, 188, 189, 190, 192, 222, 396

Q

quartier général (gang) , 38, 70, 114, 179, 180, 182,
 186, 189, 195, 198, 202, 224, 228, 248, 270, 274,
 424, 426

R

rangatahi, 225, 286, 339, 358, 360, 365, 371, 394
rangatira, 15, 19, 144, 197, 199, 200, 201, 202, 205,
 216, 225, 242, 261, 268, 291, 293, 339, 348, 358,
 375, 378, 395
 rap, 77, 275, 293, 296, 297, 299, 300, 362, 423
Rebel Without a cause, 67
 Rebelle, 88, 95, 146, 159, 195, 273, 351
 recrutement, 321, 325, 326, 327
 Réel (lacanien) , 99, 100, 102, 145, 219
 reggae, 160, 276
 Renaissance maori, 104, 106, 110, 118, 168, 269, 292,
 315, 319, 356, 371, 384
reo, 14, 18, 56, 114, 167, 380
Report of the Committee on Gangs, 35, 44, 45, 58, 325
 rites, 40, 46, 52, 91, 90, 149, 187, 191, 192, 227, 233,
 248, 251, 255, 261, 274, 376, 380, 383, 386
 rock n'roll, 160, 276, 300
Rogernomics, 76, 123, 124, 322

S

secret, 167, 175, 207, 249, 255, 256, 257, 275, 284,
 295, 349, 406
Shortland Street, 45
 signifiant Maître, 247, 250
 signifiant vide, 249, 250, 252, 274, 281, 388
Strathmore 44, 77, 277, 427
Stormtroopers (The), 55, 73, 111, 427
 subventions (allouées aux gangs), 36, 43, 56, 61, 76,
 124, 311, 312, 321, 322, 323, 325, 380, 423
 « sujet supposé ne pas savoir », 127, 130, 134, 154,
 347
 « Sujet supposé savoir », 127, 133, 199, 205, 353
 symbolique, 52, 72, 73, 81, 95, 97, 99, 100, 101, 102,
 103, 107, 119, 133, 139, 145, 166, 167, 168, 170,
 211, 226, 229, 231, 251, 256, 279, 280, 282, 283,
 293, 319, 327, 353, 354, 377, 379, 384

T

tapu, 14, 18, 156, 306, 322
Te Puni Kokiri (ministère du Développement maori),
 339, 349, 398, 399
 terrorisme, 96
The Auckland Star, 112
The Dominion Post, 87, 89, 102, 214, 217, 218, 277,
 307, 350, 351, 352, 356, 366, 438
The New Zealand Herald, 50, 94, 108, 112, 125, 138,
 144, 163, 171, 198, 246, 267, 272, 278, 291, 324,
 366, 389
 théâtralité, 31
tikanga, 48, 164, 265, 269, 292, 293, 295, 334, 335,
 383, 388
 tolérance, 299, 302, 305, 306, 312, 317
 Travailliste
 gouvernement, 61, 105, 123, 138, 317, 318, 321,
 322
 parti (*Labour Party*), 45, 76, 291
turangawaewae, 169, 172, 177, 294, 319

U

utopie, 55, 229, 341, 383
utu, 15, 19, 104, 162, 326

V

victime, 43, 97, 99, 102, 113, 126, 131, 134, 182, 236,
 247, 307, 383, 385
 viol, 43, 59, 62, 71, 201, 211, 235, 237, 238, 240, 242,
 324, 381, 398
 violence, 30, 33, 35, 39, 44, 45, 48, 65, 74, 82, 92, 96,
 97, 98, 99, 101, 102, 104, 108, 109, 111, 114, 113,
 121, 123, 124, 132, 134, 146, 156, 158, 159, 162,
 172, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 186, 187,
 195, 198, 202, 208, 212, 222, 224, 229, 237, 246,
 247, 248, 254, 273, 286, 291, 292, 300, 305, 312,
 313, 318, 319, 325, 334, 355, 358, 361, 362, 368,
 369, 370, 375, 383, 394, 403, 423, 426

W

Waitangi
 doléance de *Black Power*, 98, 135, 136, 137, 303,
 366, 380, 382
 Traité de, 53, 98, 99, 104, 135, 137, 138, 142
 Tribunal, 62, 98, 135, 136, 137, 138, 139, 141,
 153, 160, 170, 287, 303, 328, 333, 366, 380, 382
waka, 10, 290
whanau, 97, 122, 137, 169, 187, 191, 192, 239, 265,
 268, 304, 305, 319, 341, 360, 370, 371, 376, 380
What Becomes of the Broken Hearted, 42, 57, 299

« Some people said that tribes stopped existing in the 1970s » :
les gangs maori de Wellington

Résumé

L'exode rural des Maori suivant la seconde guerre mondiale a bouleversé le paysage socioculturel néo-zélandais. Cette thèse explore une de ses conséquences directes : l'émergence de gangs maori comme tentative de reterritorialisation de l'espace environnant dans une logique de différenciation par rapport à l'ordre établi. La rupture avec la ville européenne et les traditions ancestrales maori s'imposait. Le gang dit « maori » ne pouvait, et ne peut plus, dès lors être pensé dans le prolongement du tribalisme et du bellicisme maori précolonial, analyse figeant le Maori dans des considérations essentialistes. Cette thèse présente le gang maori comme un produit historique contingent et vise, sans cautionner l'approche essentialiste, à déterminer les effets de cette posture analytique sur les pratiques quotidiennes du membre de gang, ainsi que ses rapports au public.

Les gangs, qui souhaitaient inventer un espace qui leur était propre, finirent par admettre leur héritage maori, si bien que les membres allaient non seulement réécrire l'histoire de leur organisation en lui trouvant d'*autres* origines, mais aussi celle du passé maori précolonial en y introduisant des éléments propres au gang de rue contemporain.

Mots-clés : biculturalisme, différenciation, essentialisme, exode rural, gangs, historicité, identité, Maori, production de sens, réécriture de l'histoire, violence.

Abstract

The Maori urban drift after the Second World War has deeply altered New Zealand's sociocultural landscape. This thesis explores one of its direct aftermath: the emergence of Maori gangs as an attempt to reterritorialise the surrounding space in a logic of differentiation from the established order. Therefore, breaking off with the European city and Maori ancestral traditions was required. In this respect, so called "Maori" gangs could and can no longer be thought as the extension of Maori tribalism and precolonial bellicism. This type of analysis freezes the Maori into essentialist considerations. This thesis introduces the Maori gang in its historical contingent dimension and aims – without supporting the essentialist approach – at pinpointing its very effects on gang members' daily practices and also on their relationship with wider society.

The same gangs that wanted to create their own space ended up acknowledging their Maori heritage. As a result, the members were not only to rewrite the history of their organisation, as they found out *other* origins, but also precontact Maori history as they introduced elements that are typical of contemporary street gangs.

Keywords: biculturalism, differentiation, essentialism, gangs, historicity, identity, Maori, production of meaning, rewriting history, urban drift, violence.