

7 actuelles

- 7 **Jean-Marie Harribey**: Mozart écologiste
ou le principe d'économie est un droit

15 dossier : postcolonialisme et immigration

- 17 **Mamadou Diouf**: Les études postcoloniales à l'épreuve des traditions intellectuelles et des banlieues françaises
- 31 **Alix Héricord, Nicolas Qualander**: Pour un usage politique du postcolonialisme
- 45 **Todd Shepard**: Une république française « postcoloniale ». La fin de la guerre d'Algérie et la place des enfants des colonies dans la V^e République
- 54 **Saïd Bouamama**: Immigration, colonisation et domination. L'apport d'Abdelmalek Sayad
- 64 **Laure Pitti**: Différenciations ethniques et luttes ouvrières à Renault-Billancourt
- 76 **Abdellali Hajjat**: L'expérience politique du Mouvement des travailleurs arabes
- 86 **Houria Bouteldja**: Féminisme et antiracisme
- 96 **Myriam Paris, Elsa Dorlin**: Genre, esclavage et racisme: la fabrication de la virilité
- 106 **Philippe Pierre-Charles**: Actualité de Fanon en Martinique: une actualité de sommation!
- 111 **Jean Nanga**: FrançAfrique les ruses de la raison postcoloniale
- 125 **Sylvie Thénault**: L'historien et le postcolonialisme

133 LU D'AILLEURS

- 143 **Emmanuel Barot**: Pour sortir du « postmarxisme »
- 143 **Alexandre Mamarbachi**: Quand *La Fracture coloniale* fait disparaître les rapports de classes
- 150 **Jean Ducange**: *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*
- 155 **Thierry Labica**: Alain Ruscio, *La Question coloniale dans L'Humanité (1904-2004)*, Paris, La Dispute, 2005
- 159 **Michel Henry** (1922-2002), *Un Marx méconnu*: la subjectivité individuelle au cœur de la critique de l'économie politique

171 flâneries politiques

- 173 **Cécile Portier**, Lignes de conduite à l'usage des incapables (deux extraits)

181 rectificatif

textuel



9 782845 971905

ISBN : 2-84597-190-7
ISSN : 1633-597X
Numéro seize
mai 2006
19 €

CONTRETEMPS

Postcolonialisme et immigration

— Mozart écologiste

— Un inédit de Michel Henry

Emmanuel Barot
Saïd Bouamama
Houria Bouteldja
Mamadou Diouf
Elsa Dorlin
Jean Ducange
Abdellali Hajjat
Jean-Marie Harribey
Michel Henry
Alix Héricord
Thierry Labica
Alexandre Mamarbachi
Jean Nanga
Myriam Paris
Philippe Pierre-Charles
Laure Pitti
Cécile Portier
Nicolas Qualander
Todd Shepard
Sylvie Thénault

textuel

Postcolonialisme et immigration

┌ Mozart écologiste

┌ Un inédit de Michel Henry



CONTRETEMPS

numéro un, mai 2001

Le retour de la critique sociale Marx et les nouvelles sociologies

numéro deux, septembre 2001

Seattle, Porto Alegre, Gênes Mondialisation capitaliste et dominations impériales

numéro trois, février 2002

Logiques de guerre Dossier : Émancipation sociale et démocratie

numéro quatre, mai 2002

Critique de l'écologie politique Dossier : Pierre Bourdieu, le sociologue et l'engagement

numéro cinq, septembre 2002

Propriétés et pouvoirs Dossier : Le 11-Septembre, un an après

numéro six, février 2003

Changer le monde sans prendre le pouvoir ? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes

numéro sept, mai 2003

Genre, classes, ethnies : identités, différences, égalités

numéro huit, septembre 2003

Nouveaux monstres et vieux démons : Déconstruire l'extrême droite

numéro neuf, février 2004

L'autre Europe : pour une refondation sociale et démocratique

numéro dix, mai 2004

L'Amérique latine rebelle. Contre l'ordre impérial

numéro onze, septembre 2004

Penser radicalement à gauche

numéro douze, février 2005

À quels saints se vouer ? Espaces publics et religions

numéro treize, mai 2005

Cité(s) en crise. Ségrégations et résistances dans les quartiers populaires

numéro quatorze, septembre 2005

Sciences, recherche, démocratie

numéro quinze, février 2006

Clercs et chiens de garde. L'engagement des intellectuels

numéro seize, avril 2006

Postcolonialisme et immigration

© Les éditions Textuel, 2006

48, rue Vivienne

75002 Paris

www.editionstextuel.com

ISBN : 2-84597-190-7

ISSN : 1633-597X

Dépôt légal : avril 2006

CONTRETEMPS

numéro seize, avril 2006

Postcolonialisme et immigration

└ Mozart écologiste

└ Un inédit de Michel Henry

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre.

textuel

Directeur de publication :

Daniel Bensaïd

Comité de rédaction :

Gilbert Achcar, Antoine Artous, Sophie Bérout, Emmanuel Barot, Sebastien Budgen, Véronique Champeil-Desplat, Vincent Charbonnier, Sébastien Chauvin, Carine Clément, Philippe Corcuff, Jean Ducange, Jacques Fortin, Isabelle Garo, Renée-Claire Glichtzman, Fabien Granjon, Janette Habel, Michel Husson, Bruno Jetin, Samuel Johsua, Razmig Keucheyan, Sadri Khiari, Stathis Kouvélakis, Thierry Labica, Sandra Laugier, Stéphane Lavignotte, Claire Le Strat, Michaël Löwy, Alain Maillard, Brulio Moro, Olivier Pascault, Sylvain Pattieu, Willy Pelletier, Philippe Pignarre, Nicolas Qualander, Violaine Roussel, Sabine Rozier, Ivan Sainsaulieu, Catherine Samary, Paul Sereni, Partick Simon, Francis Sitel, André Tosel, Josette Trat, Enzo Traverso, Sophie Wahnich

Le projet initial de *ContreTemps*, présenté dans l'éditorial du premier numéro, était de s'inscrire dans la dynamique de renouvellement des mouvements sociaux en tissant des liens entre engagement militant et recherches universitaires; entre la génération formée dans l'effervescence des années 1970 et la nouvelle, formée dans le contexte de la contre-réforme libérale; entre les controverses nationales et les recherches internationales. Le pluralisme théorique du comité de rédaction, s'est avéré stimulant pour capter des interrogations qui travaillent les expériences politiques et sociales en cours. *ContreTemps* a rempli jusqu'à ce jour ce rôle de façon satisfaisante. Plusieurs nouveaux collaborateurs et collaboratrices ont demandé à rejoindre le comité de rédaction de la revue. Comme en témoigne le remaniement de la composition du ce dernier, nous les y accueillons avec grand plaisir, convaincus que leur apport élargira le champ de notre réflexion et contribuera à renforcer nos capacités. Comme les ressources humaines et intellectuelles ne sont jamais en excès, ce renfort nous permettra d'envisager une amélioration de notre fonctionnement et de celui du Projet K, réseau européen de revues critiques auquel *ContreTemps* est associé.

7 actuelles

- 7 **Jean-Marie Harribey**: Mozart écologiste ou le principe d'économie est un droit

15 dossier : postcolonialisme et immigration

- 17 **Mamadou Diouf**: Les études postcoloniales à l'épreuve des traditions intellectuelles et des banlieues françaises
- 31 **Alix Héricord, Nicolas Qualander**: Pour un usage politique du postcolonialisme
- 45 **Todd Shepard**: Une république française « postcoloniale ». La fin de la guerre d'Algérie et la place des enfants des colonies dans la V^e République
- 54 **Saïd Bouamama**: Immigration, colonisation et domination. L'apport d'Abdelmalek Sayad
- 64 **Laure Pitti**: Différenciations ethniques et luttes ouvrières à Renault-Billancourt
- 76 **Abdellali Hajjat**: L'expérience politique du Mouvement des travailleurs arabes
- 86 **Houria Bouteldja**: Féminisme et antiracisme
- 96 **Myriam Paris, Elsa Dorlin**: Genre, esclavage et racisme: la fabrication de la virilité
- 106 **Philippe Pierre-Charles**: Actualité de Fanon en Martinique: une actualité de sommation!
- 111 **Jean Nanga**: FrançAfrique les ruses de la raison postcoloniale
- 125 **Sylvie Thénault**: L'historien et le postcolonialisme

133 LU D'AILLEURS

- 143 **Emmanuel Barot**: Pour sortir du « postmarxisme »
- 143 **Alexandre Mamarbachi**: Quand *La Fracture coloniale* fait disparaître les rapports de classes
- 150 **Jean Ducange**: *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*
- 155 **Thierry Labica**: Alain Ruscio, *La Question coloniale dans L'Humanité (1904-2004)*, Paris, La Dispute, 2005
- 159 **Michel Henry** (1922-2002), *Un Marx méconnu: la subjectivité individuelle au cœur de la critique de l'économie politique*

171 flâneries politiques

- 173 **Cécile Portier**, Lignes de conduite à l'usage des incapables (deux extraits)

181 rectificatif

Jean-Marie Harribey

Professeur de science économiques et sociales, Université Bordeaux IV.
Membre du conseil scientifique d'Attac et de la Fondation Copernic.

Mozart écologiste OU Le principe d'économie est un droit

Le 27 janvier 2005 était le 250^e anniversaire de la naissance de Mozart. Peut-on ajouter un commentaire à la célébration de l'un des plus grands compositeurs qui reste une énigme tant par son génie créateur que par sa précocité? À son sujet, le sociologue Norbert Elias a montré comment « les grandes créations naissent toujours de la dynamique conflictuelle entre les normes des anciennes couches dominantes sur le déclin et celles des nouvelles couches montantes. (...) Mozart mène avec un courage étonnant, en tant que marginal bourgeois au service des cours, une lutte de libération contre ses maîtres et commanditaires aristocratiques¹ ».

En s'inspirant de la démarche d'Elias qui replace l'œuvre de Mozart dans son contexte social, peut-on saisir l'occasion de cet anniversaire pour poser la question des rapports entre écologie et société? Pour cela je voudrais soutenir l'idée que Mozart est peut-être un écologiste en ce sens qu'il a porté au plus haut l'art de faire du sublime avec une *économie* de notes. Je ne prendrai qu'un exemple, celui de ces deux mesures répétées deux fois tirées de *Vesperae solennes de Confessore* (KV 339, « Beatus vir », mesures 178 à 181) chantées par le *Tutti Tenori*. Cette montée en arpège sur l'accord de *sol*² avec arrivée sur la 7^e est d'une simplicité enfantine mais procure une forte émotion. Et Mozart y a ajouté un *piano* pour la faire goûter. Il devait la goûter lui-même beaucoup puisque cette structure revient à d'autres endroits dans ce morceau.



Quelles conséquences en tirer pour une réflexion sur les rapports entre écologie et société? J'en vois deux.

La première est de réhabiliter le principe d'*économie* qu'il est de bon ton parmi un certain courant écologiste de vouer aux gémonies au nom de la lutte contre l'économisme. Pour le dire autrement, toute « économie », tout raisonnement

« économique » seraient pour certains à bannir parce que l'économie serait une « invention » de l'Occident³ ou bien que tout raisonnement « économique » serait inévitablement lié au productivisme, ou bien encore que tout appel à une rationalité se perdrait dans la rationalité capitaliste, voire, dans quelques cas extrêmes, tout appel à la Raison serait le signe d'une soumission à des exigences non « naturelles » et d'une adhésion à cette modernité détestée.

Quand on a jeté par-dessus bord le principe d'économie et la Raison, il ne reste plus qu'une voie : celle de la croyance et du retour à un état mythique naturel pour « sortir de l'économie » en même temps que du développement obligatoirement défini pour les besoins de cette cause comme synonyme de croissance de la production⁴.

Or le principe d'économie est à la base même de ce que en langage familier on appelle la loi du moindre effort et que l'on peut étendre à l'utilisation des ressources de la planète. Je suis « économe » lorsque je ne gaspille pas mes forces physiques et intellectuelles et lorsque je ne gaspille pas les ressources auxquelles j'ai accès⁵. Ce principe n'est autre que celui qui permet à Aristote de donner le premier sens du mot « économie » par opposition à la chrématistique⁶ qui consacre l'art de mettre l'économie au service du profit. Et ce principe est celui qui est la figure cachée de la célèbre mais généralement incomprise « loi de la valeur-travail ».

Il est donc important de distinguer le caractère anthropologique de l'activité consistant à produire les conditions matérielles d'existence (toute société s'y adonne, toute société a donc une économie dans laquelle le principe éponyme est en tendance appliqué) et le caractère historique des rapports sociaux dans lesquels cette activité s'effectue. Je suis très sceptique vis-à-vis d'une interprétation de Polanyi⁷ dont on tirerait l'idée selon laquelle la modernité aurait inventé l'économie, alors qu'elle n'a sans doute inventé que sa domination sur l'ensemble de la société.

Si l'économisme consiste à faire de l'économie le moteur principal, voire unique, de l'évolution des sociétés, cette vision n'est pas satisfaisante, mais je ne connais aucun grand penseur qui l'ait affirmé aussi brutalement. Pour prendre deux exemples que l'on oppose souvent (à tort lorsqu'on en fait un système), Marx et Weber, aucun des deux ne se reconnaîtrait dans les raccourcis que l'on présente habituellement de leurs théories de l'histoire (en oubliant la dialectique chez Marx et les pages de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Weber où celui-ci demande à l'avance de ne pas faire de sa thèse l'opposée de celle de Marx⁸). De plus, même si l'on peut critiquer un certain marxisme pour avoir tordu le bâton dans le sens du primat des forces productives, il convient toutefois de ne pas assimiler le primat au niveau des causes donné par le marxisme et le primat au niveau des finalités

donné par le libéralisme. Tout ne se vaut pas, ou, dit autrement, toutes les théories ne peuvent être renvoyées dos à dos.

Donc la réhabilitation du principe d'économie revêt une double dimension. La première est celle qui soumet toute activité à la Raison : économiser plutôt que gaspiller, cette économie prenant la forme d'un gain de productivité véritable si on est capable d'intégrer dans ce calcul tous les éléments en jeu (ce qui n'est pas chose facile à cause des multiples externalités sociales ou environnementales), et la productivité du travail étant l'inverse mathématique de la valeur-travail.

La deuxième dimension de la réhabilitation du principe d'économie est de lui donner sa place (rien que sa place mais toute sa place) dans les grilles d'analyse que nous mobilisons pour comprendre et critiquer la société capitaliste qui a porté au plus haut point la finalité économique, non pas en soi, mais la finalité du profit, caractère réducteur s'il en est. Or si, au nom de la lutte contre l'économisme, on rejetait toute analyse mettant en lumière la spécificité de l'accumulation du capital, l'extorsion de la plus-value qui en est à la base, le rapport social salarial qu'elle implique obligatoirement, et la nécessaire adéquation minimale entre cette réalité et les formes institutionnelles tant politiques qu'idéologiques, non seulement on risquerait de se priver de compréhension mais aussi de moyens d'action. Car alors, lutter pour l'annulation de la dette, les taxes globales, les services non marchands, la protection sociale, contre les inégalités de toutes sortes et les discriminations, relèverait d'un tel économisme et nous serions désarmés. S'il fallait des indices montrant que la thèse d'une « autonomie » d'une sphère (l'économique) par rapport à une autre (le social) ne tient pas, on les trouverait dans le capitalisme le plus néolibéral quand il veut absolument transformer les règles de gestion de la force de travail sans quoi il ne peut aujourd'hui agrandir ses marges de profit, et aussi dans le pôle opposé que nous tendons à ce capitalisme néolibéral, à savoir réintroduire la démocratie partout, même et peut-être d'abord dans l'économie.

Le deuxième enseignement que je vois dans l'« économie » mozartienne est de rendre accessible à tous ce qui relève du génie. C'est tellement simple que tout le monde peut chanter l'arpège ci-dessus, surtout lorsque l'harmonie orchestrale vient le soutenir, et la preuve est alors faite que la pratique de l'art peut devenir démocratique. Aussi le principe d'économie doit devenir un droit pour tous. Mais pour construire des droits pour tous, il faut d'abord se débarrasser de l'idée selon laquelle il existerait des droits « naturels » *a priori*.

L'histoire de la philosophie du « droit naturel » est un long cheminement depuis l'Antiquité avec Héraclite jusqu'à l'époque moderne avec Hegel notamment, en passant par Aristote, Thomas d'Aquin et les philosophes des Lumières.

Hobbes surtout montre que l'idée d'un droit naturel permettant la libération totale du désir est contradictoire en elle-même car elle conduit à la mort. Et c'est avec les philosophes des Lumières que commence vraiment la critique des conceptions théologique et cosmologique du droit naturel au profit d'une conception anthropologique. Hegel achève la critique en distinguant la notion de nature correspondant à une vie « naturelle » où ne règne que la violence et dont il faut sortir, et la notion de nature renvoyant à une essence universelle de l'homme aspirant à la liberté. Les Lumières et Hegel renouent avec l'intuition d'Aristote pour qui il n'y avait pas d'exigence naturelle en dehors des normes convenues entre les hommes.

La question du « droit naturel » renvoie donc au rapport entre nature et culture puisque l'homme est un être social, et aussi au degré d'universalité des règles morales. On comprend que, face au droit proclamé de « source divine », donc « surnaturel », par les tenants de l'Ancien Régime, les philosophes des Lumières et les révolutionnaires de 1789 se soient battus pour imposer ce qu'ils considéraient comme étant propre à la condition humaine, à la « nature humaine », donc relevant d'un droit dit « naturel ».

Mais on peut juger, trois siècles après, que cette conception et cette appellation méritent d'être revisitées. Parce qu'elles entrent en contradiction avec une autre idée selon laquelle les droits humains sont des constructions sociales (idée d'Aristote d'ailleurs) et dont le caractère d'universalité n'est pas donné *a priori* mais résulte d'un choix conscient et toujours de conquêtes arrachées de haute lutte. Ainsi peut naître une philosophie de la réalité éloignée d'une conception éternelle, immuable vers laquelle tentent de nous ramener certaines théorisations écologistes comme celle-ci : « Est "nature" tout ce qui semble relever d'une évidence qui échappe à l'arbitraire personnel ou collectif. Aucun collectif ne peut se structurer et habiter un monde en commun sans partager les références dont chacun convient qu'elles échappent à l'arbitraire de chacun et de chacune : sans cela, la discussion sur tous les points est sans fin, et aucune coopération ni cohabitation n'est possible. Une partie de ce cadre est "naturel", au sens où il existe bien une réalité indépendante des jugements humains, et une autre partie, jusqu'à un point indéfinissable, est construite puis "naturalisée", au sens où l'artifice originel disparaît sous l'évidence d'une présence et d'un appui fiable et durable⁹. » Le premier problème dans cette citation vient à mon sens du fait que l'auteur décide de donner le statut d'indépendance vis-à-vis des jugements humains aux jugements humains justement. Et il renvoie à un autre problème qui tient à l'ambiguïté du concept de « réalité » qui tantôt est utilisé pour désigner la matière totalement indépendante de l'action et de la volonté humaine (par exemple, relève de cette catégorie la rotation des planètes), tantôt est utilisé pour désigner les

représentations humaines de cette réalité. Or, si les représentations peuvent avoir un effet sur la matière, il y a tout de même un point infranchissable entre les deux¹⁰.

Si l'on pose l'existence d'un « droit naturel » défini comme « l'ensemble des normes universelles », on court le risque de concevoir celles-ci comme extérieures ou antérieures à la conscience et l'action collectives, ou produites *ex nihilo*. Et c'est sur cette base qu'a pu être avancée et imposée la croyance selon laquelle le droit de propriété était un droit naturel alors qu'il est précisément une invention idéologique destinée à masquer l'*appropriation* sans laquelle il n'y a pas de propriété privée, le droit dit « naturel » venant alors la légitimer. Profitons de l'exemple de la propriété pour remarquer que reconnaître l'historicité des droits ne signifie par leur reconnaître un bien-fondé ou un caractère juste.

La divergence ci-dessus est théorique et politique et elle a plusieurs déclinaisons possibles. Premier exemple : peut-on considérer que « des références normatives échappent à la culture » ? Si l'on répondait oui, on retomberait dans la contradiction signalée plus haut : le « naturel » ne serait qu'un nouveau déguisement du surnaturel.

Deuxième exemple : peut-on considérer qu'il existe des « intuitions morales universelles, c'est-à-dire indépendantes de la volonté humaine » ? Que signifie des intuitions (forcément humaines) indépendantes de la volonté humaine ? C'est une contradiction dans les termes.

Troisième exemple : si l'on disait que les animaux et la nature ont des droits autres que les devoirs que s'imposent les hommes envers eux, on viderait de son sens le concept de droit qui est typiquement humain. La déshumanisation du concept de droit passe par sa naturalisation. Comment ne pas s'étonner de cette tautologie selon laquelle il existerait « des références normatives ancrées dans la nature humaine » tout en définissant les références normatives précisément comme naturelles ?

Quatrième exemple : peut-on soutenir que la nature a une « valeur intrinsèque » à l'instar des économistes néoclassiques fraîchement convertis à la défense de l'environnement ou de certains écologistes qui croient bien faire en disant que la discipline économique ignore la « valeur » de la nature ? C'est ignorer la polysémie du mot « valeur ». Lorsque *des* économistes, écologistes ou non, affirment nécessaire de donner une valeur économique à la nature ou de mesurer la création de valeur économique par celle-ci, ils confondent valeur d'usage et valeur d'échange, réduisent la première à la seconde, sans voir que, en ce qui concerne la nature, nous sommes dans un registre qui échappe au domaine économique mais fait appel à un tout autre sens du mot « valeur ». S'il fallait un exemple pour « réfuter » leur idée : quelle est la « valeur » de la lumière solaire, ou du climat, etc.¹¹ ? Donc l'idée que la nature

aurait une valeur (économique, car c'est toujours dans ce sens-là que la théorie dominante de l'environnement l'entend) intrinsèque (donc « indépendante de la volonté humaine ») est à rapprocher de l'idée qu'il existe un « droit naturel », intrinsèque lui aussi en quelque sorte.

La reconnaissance de notre environnement comme une dualité faite de donné (on devrait dire plutôt, pour échapper aux connotations de ce dernier terme, non humain) et de construit devrait permettre d'éviter de définir d'un côté la nature en soi indépendamment de notre insertion en son sein, et à l'autre extrême la nature comme totalement construite. Dans le premier cas, le risque est la paralysie, dans le second, le risque est de transformer l'homme en démiurge dévastateur, oubliant que l'homme n'a pas d'autre habitat à sa disposition que la planète Terre. Entre le fondamentalisme de l'écologie profonde et l'appel d'Heidelberg, il y a donc un espace théorique et politique.

Le refus du relativisme ne s'enracine pas dans un droit « naturel » mais dans une élaboration volontaire. Les droits sont tous datés historiquement et ce n'est pas les relativiser que de reconnaître leur historicité, c'est au contraire les renforcer puisqu'ils ont été conquis et non donnés de toute éternité. La défense des « droits de l'homme » ou des « droits des femmes » ne repose pas sur des lois naturelles mais ces droits sont inséparables de la lutte pour les obtenir.

En résumé, une conception anthropologique du droit, des droits, est cohérente avec une conception sociale de l'écologie, une conception dans laquelle c'est l'être humain qui *conçoit* et *porte* la « responsabilité » (au sens de Hans Jonas¹²) de la nature, l'environnement, etc. Une conception naturelle du droit est au contraire beaucoup plus proche, même à son corps défendant, d'une conception fondamentaliste de l'écologie, dont aux États-Unis la *deep ecology* est un exemple.

Le principe d'économie est un principe humain. Pourrait-on donc dire qu'il n'est que le pendant d'un principe de vie puisque les plantes prennent le plus court chemin pour aller vers la lumière du soleil ? Je ne le pense pas car on ne peut attribuer aux plantes qui se développent sous l'effet de la chaleur une volonté consciente. Tandis que l'être humain ne pense pas toujours bien mais il pense¹³. Le moins de notes possibles, pourvu qu'elles « s'aiment » disait Wolfgang Amadeus. Quel génie quand même, écologiste deux cent cinquante ans avant les altermondialistes !...

1 N. Elias, *Mozart, sociologie d'un génie*, Paris, Seuil, 1991, p. 18-19.

2 Le *fa dièse* est à la clé même si ici il ne se voit pas car les mesures sont photocopiées au milieu de la portée.

3 S. Latouche, *L'Invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2005.

4 Voir notamment G. Rist, *Le Développement, histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences-po, 1996, 2^e éd. 2001.

5 Voir J.-M. Harribey, *L'Économie économe, le développement soutenable par la réduction du temps de travail*, Paris, L'Harmattan, 1997.

6 Aristote, *Les Politiques*, I, 8, 9 et 10, 1256-a à 1258-a, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 110-122.

7 K. Polanyi, *La Grande Transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 [1944].

8 « Il est hors de question de soutenir une thèse aussi déraisonnable et doctrinaire qui prétendrait que "l'esprit du capitalisme" (...) ne saurait être que le résultat de certaines influences de la Réforme, jusqu'à affirmer même que le capitalisme en tant que *système économique* est une création de celle-ci. (...) Est-il nécessaire de protester que notre dessein n'est nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement "matérialiste", une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale ? », M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905, Paris, Plon-Agora, 1964, p. 103, 226.

9 F. Flipo, « Le développement durable est-il l'avenir de la démocratie ? », *La Revue du MAUSS*, n° 26, second semestre 2005, p. 305.

10. Voir M. Godelier, *L'Idéal et le matériel, pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984.

11 Voir : J. Martinez-Alier, « Valeur économique, valeur écologique », *Écologie politique*, n° 1, janvier 1992, p. 13-39.

M. Angel, *La Nature a-t-elle un prix ? Critique de l'évaluation monétaire des biens marchands*, Paris, Les Presses de l'École des Mines, 1998. J.-M. Harribey, « Marxisme écologique ou écologie politique marxienne » in J. Bidet, E. Kouvélakis (sous la dir. de), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, Actuel Marx Confrontation, 2001, p. 183-200 ; « La misère de l'écologie », *Cosmopolitiques*, n° 10, septembre 2005, p. 151-158 ; « La richesse au-delà de la valeur », *La Revue du MAUSS*, n° 26, second semestre 2005, p. 349-365 ; <http://harribey.u-bordeaux4.fr>.

12 H. Jonas, *Le Principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, 1979, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

13 « Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche », K. Marx, *Le Capital, Livre I*, 1867, Paris, Gallimard, La Pléiade, tome 1, p. 728.

Dossier : Postcolonialisme et immigration

Coordonné par
Sadri Khiari et Nicolas Qualander



Mamadou Diouf

Department of history, Center for Afroamerican and African Studies,
University of Michigan, Ann Arbor.

Les études postcoloniales à l'épreuve des traditions intellectuelles et des banlieues françaises

Cette réflexion s'inscrit dans un moment particulier – la résurgence du débat sur les traces laissées et les contours et détours de l'empire colonial français, autant en France que dans les ex-colonies, territoires et départements d'outre-mer – et une trajectoire singulière. Ils s'affichent dans des expressions publiques telles que les débats et controverses sur l'immigration, la montée des revendications dites communautaires dont le point d'incandescence est atteint avec la publication du Manifeste des « indigènes de la République », le vote le 23 février 2005 qui intime aux éducateurs de la République de souligner les « aspects positifs de la colonisation française », les émeutes qui ont secoué, en octobre/novembre 2005 les banlieues parisiennes et le recours à l'arsenal répressif de la loi de 1955 sur l'état d'urgence² pour les contenir. Le contexte d'élaboration paraît autoriser une approche qui mêle les références autobiographiques et universitaires. Les premières servent à situer la réflexion dans une trajectoire individuelle et des interrogations qui s'enracinent dans des lieux précis, qui sont chargés de mémoires : une ancienne colonie devenue une nation souveraine, africaine et francophone, le Sénégal ; une ancienne métropole, la France, devenue le recours absolu et la dispensatrice de discours et de pratiques qui signent les rêves et ambitions d'une « nation prise entre l'islam et l'Occident³ », et enfin l'installation chez l'ennemi culturel et linguistique, les États-Unis, un empire qui s'évertue à nier son statut en insistant sur son « exceptionnalisme », une histoire prétendument sans tache coloniale et des mémoires de génocide (des Amérindiens), de mises en esclavage (des Africains) et de domination coloniale (des Blancs) étouffées dans un silence assourdissant par l'autorité du destin manifeste (*manifest destiny*) de communautés qui s'identifient dans leur projet d'avenir tout en se taillant un passé qui supporte leurs interventions dans l'espace public comme « frag-

ment⁴ » d'une communauté nationale plutôt que comme citoyen. Les secondes, qui se rapportent à des préoccupations universitaires, sont alimentées par une abondante littérature constituée des monographies des anciennes colonies, des ouvrages collectifs, et des manuels universitaires. Elles permettent de suivre à la trace la généalogie des études postcoloniales, les débats et controverses qui traversent ce nouveau champ de recherches. La notion centrale qui se dévoile dans chacune des rubriques mentionnées ci-dessus est celle de la diversité. Elle inscrit l'émergence des études postcoloniales dans le sillage de l'inflexion culturelle (*cultural turn*) qui se lance à l'assaut de l'histoire sociale et de sa détermination économique en dernière instance. Deux questions paraissent centrales dans les nouvelles démarches qui sont autant littéraires, historiques, anthropologiques que sociologiques : la question raciale et ses différentes articulations historiques et contemporaines⁵ et les situations coloniales, impériales et postcoloniales.

Une généalogie des études postcoloniales

Il n'est pas aisé d'écrire une histoire même très limitée et sommaire de ce qu'il est convenu d'appeler les perspectives (le pluriel s'impose) postcoloniales pour plusieurs raisons dont la diversité des approches, le nombre assez élevé des chapelles dont les querelles et les polémiques sont affichées dans les revues scientifiques et les collections dirigées par leurs maîtres à penser et bien sûr, les qualificatifs qui rendent compte des différentes pratiques : études (post)coloniales, postcolonialisme, théorie postcoloniale, condition postcoloniale (*postcolonial condition, postcoloniality*)... Il est tout aussi malaisé d'établir une frontière rigide entre les études portant sur la période coloniale et celles relatives à la séquence suivante qui justifie le recours au préfixe (post). Il semble, en effet, admis que le colonialisme a profondément influencé la direction culturelle, politique, économique et sociale empruntée par les sociétés anciennement sous domination coloniale.

Dans son article introductif au dossier « Redresser-Réparer les Torts/Réécrire l'Histoire » (*Righting Wrongs, Rewriting History*), Rajeswari Sunder Rajan plante le décor et campe la scène sur laquelle se joue le théâtre des études coloniales. Se référant à Aimé Césaire, qui révèle avec force la violence constitutive du système colonial, dont l'action et les discours sont tout autant destructeurs des civilisations indigènes et européennes, Rajeswari Sunder Rajan identifie les circonstances qui ont favorisé le recours aux approches postcoloniales à la fin xx^e siècle, dans la prolifération « des réclamations de divers peuples et gouvernements relativement aux crimes dont ils ont été victimes et pour lesquels ils exigent reconnaissance, repentances et réparations ». Le cahier à charge porte sur les crimes de guerre, les conquêtes territoriales, le

travail forcé, le portage, la partition des peuples et des territoires, la domination coloniale... En guise de réparations, les indigènes réclament la restitution des terres et biens confisqués et un traitement citoyen. Pour afficher la souffrance et les peines des victimes (les minorités raciales, religieuses ou ethniques, les femmes et les anciens colonisés), il est demandé la mise en place de projets de restructuration économique, de commissions de vérité et réconciliation, de politiques de discrimination positive (*affirmative action*) dans des pays tels que les États-Unis, l'Australie, le Canada, le Brésil et l'Inde (avec les *dalit* et les communautés tribales), ou de promotion des groupes majoritaires qui sont dominés économiquement (la Malaisie au début des années 1960 ou l'Afrique du Sud aujourd'hui). Ils réclament une place dans le futur de la communauté, en demandant d'être intégrés dans le passé de la nation, à leurs conditions et avec leurs ressources historiques propres. C'est cette réécriture de l'histoire, qui n'est pas uniquement un exercice universitaire ou culturel mais forcément politique, qui fait l'objet de récriminations, de conflits et de violence. La France en a fait l'expérience en novembre 2005. La Grande-Bretagne a été secouée par les mêmes interrogations avec la multiplication des incidents, conflits et émeutes qui, dès le début des années 1980, prennent un caractère public et revêtent de plus en plus une dimension politique et raciale. Cette situation, si elle ne favorise pas l'ouverture d'un nouveau territoire de recherches, donne une nouvelle ampleur aux *British Cultural Studies* qui placent la race et les facteurs liés à l'histoire de l'empire britannique au centre de leurs interrogations. Le *Birmingham Center for Contemporary Cultural Studies*, autour de Stuart Hall notamment, a participé à la configuration du versant *Black Britishness* ou *Englishness*. Hall et ses collaborateurs montrent, d'une part, que la race est une catégorie essentielle à la compréhension du Royaume-Uni contemporain et insistent, d'autre part, sur le rôle de l'empire dans la production des bases de la cohésion sociale et culturelle de la métropole britannique.

Les controverses et débats de la fin du xx^e siècle ont fini de mettre à rude épreuve l'optimisme naïf des thèses de la « fin de l'histoire » au profit des contestations relatives à l'histoire du présent, à la nature, aux raisons et enjeux du passé raconté et adopté par une communauté. De cette tension entre le présent vécu et le passé retenu comme histoire nationale, se constitue la condition postcoloniale. Jean-Paul Sartre rend admirablement compte du discours qui l'accompagne dans sa préface aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon. Un discours hors de portée de l'opresseur auquel il ne daigne pas s'adresser même s'il est fortement question de lui. Sa présence dans le discours signe son absence comme acteur de l'histoire, du moins n'est-il plus l'unique acteur de cette histoire, agissant sur le colonisé qui ne se révèle qu'à son

contact et en marge de ses récits de voyages, d'explorations et de ses rapports militaires et administratifs⁶. Si l'on suit Sartre, les prises de parole des « Jaunes » et des « Noirs » émettant un discours humaniste pour dénoncer l'inhumanité de l'Europe⁷ forcent, d'une part, les colonisateurs à explorer leur identité et, d'autre part, les colonisés à ne pouvoir ni rejeter ni s'approprier systématiquement les valeurs occidentales, précisément à cause du décalage obscène entre les valeurs d'humanisme professées et les monstruosité du système colonial⁸.

C'est dans ce contexte des années 1980 du siècle passé que s'épanouissent les études postcoloniales, dans un environnement intellectuel dominé, aux États-Unis, par les travaux de Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Jacques Lacan, Michel de Certeau et Mikhaïl Bakhtine.

Temporalités, géographies et épistémologies

Différentes appellations plus ou moins contrôlées rendent compte des approches qui sont ici présentées, de la plus générale, « les études postcoloniales », à la plus sophistiquée, « la raison postcoloniale » (*postcolonial reason*), en passant par des variations telles que « la théorie postcoloniale », « la postcolonialité » (*postcoloniality*), « la condition postcoloniale » (*postcolonial condition*) et « la critique postcoloniale ». La définition généraliste met en évidence l'existence de deux trajectoires. La première reflète l'histoire des théories et pratiques des luttes anticoloniales et de constructions d'États-nations dans les périodes qui encadrent la Seconde Guerre mondiale avec la conférence afro-asiatique de Bandung en 1956 comme point culminant ; la seconde qualifie des pratiques universitaires directement impliquées dans l'histoire et l'idéologie des pratiques coloniales et les constructions identitaires des métropoles coloniales. Les tensions créées par la convergence de ces deux trajectoires avec les migrations et installations de communautés des anciennes colonies dans les métropoles européennes sont à l'origine des nouvelles interrogations, provoquant une crise profonde dans la production des savoirs.

Il est donc possible de faire une première pause pour proposer, à la suite de Stuart Hall, que les études postcoloniales portent autant sur le processus général de décolonisation que sur les formes variables et changeantes de la gouvernance coloniale. Comme la colonisation elle-même, celle-ci a profondément marqué, certes de différentes manières, autant les sociétés colonisées que les métropoles colonisatrices⁹. Hall offre ainsi les deux temporalités des productions postcoloniales : une histoire courte qui décrit et analyse les mouvements de libération nationale et les péripéties de la construction d'États et de nations nouveaux. Le processus est inauguré par l'Inde et le Pakistan, en

1947, et l'émergence de l'Asie du Sud. Il s'est poursuivi avec les décolonisations africaines des territoires (fin des années 1950 et 1960) et, avec plus de difficultés et d'effusions de sang, des colonies portugaises (1975) et le démantèlement du système d'apartheid (1994). L'histoire courte s'intéresse à la lutte historique contre le colonialisme européen et à l'émergence de nouveaux acteurs politiques et culturels sur la scène du monde, au cours de la seconde moitié du xx^e siècle. Cette présence change profondément la production du savoir et les rapports de pouvoir. L'histoire longue, délimitant une période qui commence avec la colonisation et se poursuit encore aujourd'hui, a surtout les faveurs des universitaires des anciennes colonies de peuplement britanniques (Canada, Australie, Nouvelle-Zélande, États-Unis). Ils distinguent la colonisation interne – pour marquer la présence de populations indigènes – et le colonialisme classique. Cette approche privilégie la longue durée de l'expansion européenne, de l'exploration à la conquête, la colonisation territoriale et la formation impériale qui est, selon Stuart Hall, « le versant externe (*outerface*), l'extérieur de l'Europe et par la suite de la modernité du capitalisme occidental, après 1492¹⁰ ». Elle analyse les relations historiques, technologiques, socio-économiques et culturelles entre l'Europe, l'Asie, l'Afrique et les Amériques depuis le premier voyage de Christophe Colomb.

Les études postcoloniales ont leur « bible », *Orientalism*¹¹, leur père fondateur, E. Saïd qui en est l'auteur et leurs prophètes, Gayatri Chakrabarty Spivak¹² et Homi Bhabha¹³, qui constituent avec ce dernier, « la sainte Trinité de l'analyse du discours colonial¹⁴ ». Elles apparaissent dans le sillage du « tournant culturel » (*cultural turn*) des années 1980 et des polémiques relatives à la difficile transition de l'histoire sociale à l'histoire culturelle¹⁵ ou de la société¹⁶.

Orientalism interroge la nature, les significations et les morphologies des productions littéraires et culturelles dans leurs relations avec les formes de domination et de structuration du pouvoir que l'Europe a forgées au cours de son expansion coloniale. Il traque les compositions culturelles qui informent et sont informées par ces opérations, le rôle qu'elles jouent dans la constitution de l'économie des connaissances, qui rendent compte de ces lieux et de leurs populations. Il fournit aussi les instruments qui permettent la représentation de l'autre à l'intérieur de ce V. Y. Mudimbe dénomme « la structure colonisatrice » (*colonizing structure*) qui embrasse les aspects physique, humain et spirituel de l'expérience coloniale¹⁷. L'intervention de *Orientalism* porte sur cinq questions : les relations de pouvoir entre les cultures et les peuples, les formes de domination, en particulier le pouvoir de représenter, de créer, de contrôler et de manipuler ces représentations, l'établissement de la connexion entre la production du savoir et du pouvoir, en particulier à l'ère des empires, l'exploration du rôle joué par la culture dans la formation de l'impé-

rialisme occidental en Afrique, en Asie (Inde et Pakistan en particulier) et au Moyen-Orient et dans le processus de résistance à l'expansion coloniale et de décolonisation de différentes régions du monde.

Orientalism, par une analyse rigoureuse de la constitution du monde non européen comme objet d'étude, de fascination et de contrôle, est aussi une interrogation et une remise en cause de la tradition intellectuelle occidentale, en accordant une attention particulière à la production d'une économie du savoir qui représente l'autre en recourant à des tropes qui renvoient à son essence, son statut d'infériorité et aux formes et formules de la subjugation coloniale. Saïd montre de manière convaincante, le rapport direct entre certaines représentations des sociétés asiatiques et la littérature canonique occidentale pour tirer trois importantes conclusions : l'examen de la manière dont l'Occident et l'Orient se constituent mutuellement pour expliquer comment les différentes formulations politiques deviennent imaginables ou concevables et analyser les situations coloniales en tenant en compte le fait que les catégories, présuppositions et sources ont été fortement façonnées par la domination coloniale. La colonisation ne se manifeste pas seulement dans les ailleurs lointains et exotiques, elle est inscrite au cœur de la culture européenne. En liant très solidement les savoirs coloniaux et l'expertise universitaire, Saïd dévoile l'armature centrale du travail réalisée par *Orientalism* et *Culture and Imperialism*, le savoir européen est un savoir colonial.

La présentation des différentes perspectives, des histoires coloniales (*colonial histories*) à la raison postcoloniale (*postcolonial reason*), est le propos de cette section. Les histoires coloniales ont une ambition plus réduites et procèdent plutôt à un élargissement du champ classique de l'histoire coloniale et postcoloniale en intégrant les objets matériels (littérature, photographie, musées, publicité, sports et loisirs...) pour étudier les représentations coloniales et débattre des formulations relatives au « genre » de l'identité nationale et coloniale, à ses dérivations masculines ou féminines, et à leur réinsertion dans les circuits métropolitains. À leur suite, les études postcoloniales scrutent simultanément l'histoire passée et les héritages de la colonisation européenne pour desserrer l'hégémonie économique, intellectuelle et symbolique, dont elle continue de jouir, et pour la réduire à néant.

En revanche, la (post)colonialité (*[post]-coloniality*), tout comme la condition postcoloniale (*postcolonial condition*), a une prétention plus théorique. Ces deux démarches s'intéressent autant à l'inscription du sujet postcolonial en un lieu qu'aux aménagements des espaces et mouvements des corps pour déterminer les relations complexes entre le local, ses formes, formules et trajectoires, et les figures universelles des classes et formations sociales et éco-

nomiques. La postcolonialité « de manière générale... signifie, selon N. Dirks, les lieux et histoires (plutôt que les théories générales) qui résistent (soit de façon active ou par le recours à la simple exclusion du mémorable) à l'universalisation des positions et des perspectives, même si elle reconnaît l'extraordinaire puissance des forces de la globalisation... La postcolonialité affiche le fait que la culture et la modernité ont toujours été les masques séducteurs et conquérants de la colonisation elle-même qui s'appuie invariablement sur la violence et la domination¹⁸ ». Elle n'est pas, selon Dirks, un abandon du réel et des conditions socio-économiques, au contraire, elle porte un intérêt plus soutenu aux enjeux identitaires (*identity politics*), aux questions multiculturelles et aux approches postmodernes et poststructuralistes. Les objets qu'elle examine ou qu'elle se constitue comme objets d'études sont les cultures hybrides et leur circulation dans les interstices et fractures des frontières culturelles, mettant ainsi en cause la rigidité de la séparation entre métropoles et colonies, introduisant la colonisation et les cultures coloniales non plus dans les périphéries exotiques coloniales mais au cœur de la culture européenne. Saïd, qui a permis de dévoiler ces transactions entre colonies et métropoles, avait peu insisté sinon ignoré, dans *Orientalism*, les capacités du colonisé à agir sur la culture coloniale par l'altération et la révision. Les théories postcoloniales insistent plus lourdement sur la transgression des frontières établies par l'État-nation, des structures économiques et sociales dominantes, tout en se lançant à l'assaut de la conception eurocentrique du temps et de la logique interne de la philosophie des Lumières, qui associe solidement lecture, représentation et espace public. Dans la démarche de H. Bhabha, elles représentent une rupture critique d'avec les traditions de la sociologie du développement et les théories de la dépendance. Comme mode d'analyse, elle rejette toute la pédagogie nationaliste ou nativiste qui constitue les relations entre le premier monde et le tiers-monde dans des termes d'oppositions structurelles binaires, en reconnaissant que les frontières sociales entre les deux mondes sont beaucoup plus complexes et poreuses¹⁹. La mise à l'épreuve la plus réussie des perspectives postcoloniales est l'œuvre du collectif des *Subaltern Studies* (Groupe des études des subalternes). Ce groupe, dans la diversité intellectuelle des individualités qui l'ont animé, s'est activé à soumettre à l'épreuve la perspective dégagée par *Orientalism*, tout en la réaménageant et la critiquant par une série d'altérations, d'ajouts et de variations qui affichent Gramsci, Foucault et les praticiens de la *French Theory*. Sa grande préoccupation, les formes, les contours, l'esthétique, la poétique de la « gouvernementalité coloniale » et une critique de la rationalité de la philosophie des Lumières qui dégagent des voies alternatives d'accès et de manifestation d'une modernité soustraite au grand récit européen du progrès.

À l'origine, l'intervention historiographique du collectif se limitait à trois fronts : une critique des deux formules qui dominaient la production historique sur l'Inde ; la critique de l'histoire nationaliste (le nationalisme bourgeois) qui subordonne les réactions populaires au grand récit de la création de la nation indienne. En contrepoint, les animateurs du groupe se lancent dans l'étude de l'échec historique de la nation à se réaliser. Considérant que ni l'histoire, ni la politique, ni l'économie ou la sociologie ne constituent exclusivement de la « subalternité », ils examinent les comportements, les idéologies et systèmes de croyances pour installer la culture au cœur de la condition subalterne. Pour parvenir à leurs fins, ils procèdent à une relecture minutieuse des archives, tout en ajoutant au répertoire habituel de l'historien, des textes littéraires, philologiques, iconographiques, anthropologiques et oraux. Le résultat est une histoire par le bas qui affiche le rôle des masses dans l'histoire des luttes anti-coloniales, en associant – au moins dans la première phase – à la tradition marxiste, une analyse créative des formes et des limites de la domination, restaurant en particulier le rôle actif (*agency*) de la paysannerie ; une critique de l'historiographie de l'école historique impériale et du Commonwealth (en particulier du Sud-Est asiatique), de Cambridge qui privilégie une interprétation des luttes politiques mettant l'accent sur le factionnalisme de l'élite indienne, au détriment de la mobilisation des subalternes. Et, enfin, la lecture marxiste qui, en se focalisant sur la lutte des classes et les déterminations économiques, rate complètement la centralité de la culture dans les expressions et les contours de la condition subalterne.

Suite aux critiques de G. C. Spivak portant sur la faiblesse de la présence poststructuraliste, les préjugés de genre et surtout la place – trop importante à son goût – des formules du sujet souverain, combinée à la croyance en la possibilité de recouvrer et de rendre compte de la souveraineté et de l'autonomie politique des subalternes (*subaltern political agency*), le collectif opère un tournant qui a eu des conséquences autant sur sa cohésion que sur la réception de ses produits, en particulier la revue *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, publiée par Oxford University Press (Delhi). Prenant en compte les propositions de Spivak, les études se tournent de plus en plus vers les analyses du discours et des exercices textuels et iconographiques. Elles accordent une attention plus soutenue aux oppositions et différences entre l'Inde et l'Occident. Les tensions et des conflits à l'intérieur du groupe tournent autour de deux questions, le rôle de la politique et le recours aux méthodes matérialistes. Dès lors deux formules avec différentes variantes se dégagent. D'une part, un pôle dont les références soutenues à Gramsci et Foucault organisent une réflexion autour de la micro-histoire, de la spécificité de la trajectoire indienne et des difficultés de recou-

vrer la souveraineté (*agency*)²⁰ du subalterne et d'autre part, les relations entre l'écriture de l'histoire et les formes de la domination, entre le temps du mythe et celui de l'histoire, et entre les idiomes de la pensée indigène et les figures du fragment. Les travaux de Dipesh Chakrabarty illustrent le mieux le tournant pris par le collectif. Sa formule, à la fois provocatrice et évocatrice, de « provincialiser l'Europe » (*provincializing Europe*) en rend compte. Il dégage deux missions à la nouvelle entreprise historiographique : faire sens de l'histoire hors des frontières de la rationalité circonscrite par la philosophie des Lumières et constituer un territoire propre. Non linéaire et fragmentée, elle s'écarte des instruments dérivés du rationalisme et reconnaît leur caractère partial dans la production des significations relatives à la tradition, à la religion et à la spiritualité.

Plusieurs critiques des approches postcoloniales existent. Elles s'adressent autant aux figures variables du postcolonialisme qu'aux travaux du collectif des *Subaltern Studies*. Les thèmes de controverses portent sur les tours et détours (*turns*) culturels, linguistiques de l'écriture de l'histoire, qui soulèvent des questions philosophiques, épistémologiques et politiques relatives aux passés sociaux (*social pasts*) et futurs politiques (*political futures*), la vie matérielle et les significations culturelles, la mise en ordre structurelle de l'expérience du monde et les formes disponibles et possibles de la subjectivité. Relativement au territoire postcolonial, les critiques proviennent d'horizons théoriques et de préoccupations politiques très divers ; elles sont soit internes, soit externes. Les premières sont tout à fait hostiles à la démarche postcoloniale qui est suspectée de connivence avec le libéralisme politique et économique et de résistance au marxisme. Les secondes sont des critiques internes qui tentent d'aménager des passerelles entre les sources et ressources culturelles du postcolonialisme et la matérialité des conditions de vie des individus et communautés.

La critique externe, très violente, accuse les théoriciens postcoloniaux de complicité avec les forces de la domination et de l'oppression capitalistes. N. Dirks propose la présentation la plus rigoureuse et la plus convaincante de celles-ci. Concernant les premières, il observe très justement que les interventions récentes de A. Dirlik, Neil Lazarus, Sumit Sarkar, Harry Harootyan et celles plus insultantes et bruyantes de A. Ajaz, identifient les causes de la faillite des études postcoloniales dans leur rejet du marxisme, la substitution de l'idéalisme poststructuraliste et du jeu littéraire libre à l'analyse matérialiste, la référence aux revendications identitaires et au multiculturalisme américain pour masquer les opérations continues et insidieuses des classes dominantes et du capital, en particulier les nouvelles relations établies par le capitalisme industriel à l'ère de la globalisation.

Considérant que les théories postcoloniales sont le produit de la rencontre entre les projets théoriques et politiques marxistes, poststructuralistes et féministes, il identifie les questions centrales autour desquelles se déploie la critique externe, l'authenticité, l'analyse culturelle et la raison universelle pour élargir la discussion aux controverses sur la qualité et la pertinence du savoir et des connaissances produits par les indigènes sur leurs propres sociétés, en écrivant : « que l'on considère (...) la violente attaque de M. Sahlin contre Gananath Obeyeseké (un anthropologue sri lankais) invoquant le savoir indigène pour critiquer le savoir anthropologique sur les indigènes, Dirlík dénonçant les salaires astronomiques des théoriciens postcoloniaux, Ahmad cachant soigneusement son passé d'universitaire américain tout en exhibant son ressentiment à l'endroit de ceux qui ne peuvent ou ne veulent [se libérer du piège du libéralisme], Harootyan risquant la comparaison des historiens du collectif des *Études subalternes* (*subaltern historians*) aux fascistes japonais de l'avant-guerre (...), on se rend toujours compte que l'identité de l'indigène est en cause²¹ ».

La critique interne, elle, tente de redresser les excès culturalistes des approches en essayant de les délester des bagages excessifs des théories postmodernes pour les reconnecter aux préoccupations politiques en restreignant l'approche culturaliste au profit de l'exploration de la matérialité (*materiality*) de la domination coloniale qui s'inscrit autant dans les processus socio-économiques, l'organisation de l'espace domestique, les environnements locaux et les corps humains. Elle opère un déplacement en combinant discours, circonstances et conditions, rejetant ainsi le privilège accordé au signifié au détriment du signifiant, pour tourner le dos à la rhétorique malmenant les grands récits libérateurs et révolutionnaires pour retourner aux enjeux politiques des conditions matérielles, sociales et existentielles des situations (post)coloniales.

Entre les critiques internes et externes, se situe le travail de critique théorique et historique de Fred Cooper qui déplore une tendance à la généralisation et l'absence d'élaboration historique et/ou empirique, la quête systématique de l'abstraction qui gomme les spécificités relevant des différentes géographies, ethnographies et économies politiques d'une part et les variations des temporalités d'autre part, aussi bien de l'Occident (ou de l'Europe) que des territoires (post)coloniaux. Les conséquences de ces choix épistémologiques sont, selon lui « la répétition et la distorsion. Le trope de l'Autre ou de l'altérité est devenu un cliché dans les études littéraires. Il est devenu problématique, non pas seulement à cause de sa grande banalité mais surtout parce qu'il détourne l'attention des formes non dualistiques des relations culturelles. (...) Même les textes les plus stimulants, comme par exemple le court et très élégant essai de Homi Bhabha sur le mimétisme (*mimicry*) ne peut traiter des

interactions réciproques des figures du colonisateur et du colonisé qu'indépendamment de tout, de leurs relations mutuelles en particulier. En usant du concept d'hybridité, Bhabha réexamine la nature duelle des arguments précédemment utilisés concernant la culture dans les contextes coloniaux, mais l'extrême abstraction de ses élaborations théoriques rend difficile l'attribution d'un contenu à la notion et d'afficher les manières dont les modes d'interactions et d'engagement diffèrent²² ». Cooper conclut fortement en invitant à affecter à l'histoire la place qui lui revient dans l'étude de la situation coloniale, en composant avec la densité des histoires en présence.

Concernant le collectif des *Subaltern Studies*, sans reprendre les critiques qui les alignent avec le postcolonialisme, les charges relevées à leur rencontre met l'accent sur le statut du marxisme dans l'historiographie indienne, les conséquences de l'adoption des théories poststructuralistes et des prédispositions postmodernes, la place trop importante accordée à la culture obscurcissant les analyses en termes de classes et capital, les débats sur la place du colonialisme dans l'historiographie de l'Asie du Sud et enfin le reproche de tourner le dos aux histoires matérialistes du capitalisme et de la production littéraire dans différentes aires géographiques et moments historiques. Cependant, le plus grand reproche fait au travail du collectif est l'esthétisme de leurs approches textuelles privilégiant l'exploration du pouvoir discursif des textes coloniaux et leurs capacités de représentations qui s'effectue au détriment de recherches historiques intertextuelles rigoureuses. Plus largement, le débat soulève directement la nature et les effets du versant culturel – la mission civilisatrice – de la domination coloniale. À la question l'indigène est-il agi ou agit-il, les africanistes semblent avoir élaboré les propositions les plus stimulantes. Deux conversations méritent une mention spéciale : les discussions et controverses autour de la notion de « conscience coloniale » pour rendre compte de la manière dont collectivement ou individuellement les Africains ont interrogé, détourné, dissous ou élargi ou encore dédaigné les discours coloniaux, conduites par Jean et John Comaroff²³ et les propositions littéraires de Stephanie Newell et Simon Gikandi²⁴. Newell a forgé la notion de « paracolonial » pour, d'une part, échapper à la périodisation commandée par la référence européenne (précolonial, colonial et postcolonial)²⁵ et d'autre part, pour assurer une reconnaissance de la nature dialectique et dialogique de la rencontre coloniale, dont les effets fragmentent l'eurocentrisme en même temps qu'ils éloignent l'histoire africaine des pôles authentiques ou aliénés²⁶. En dénonçant l'absence de spécificité et d'inscription géographique dans les théorisations postcoloniales, elle rejette la dichotomie colonial/postcolonial, les paradigmes centre/périphérie et la célébration du cosmopolitisme contre le local, en particulier des théoriciens postcoloniaux de la globalisation elle met l'accent sur les transactions, les réseaux

culturels et les larges groupes de consommateurs qui ont utilisé les produits culturels coloniaux pour résister, subvertir ou manipuler les relations de pouvoirs. Elle affirme avec force que la meilleure manière d'analyser les négociations très complexes qui sont menées au niveau local, relativement à la transmission culturelle est d'adopter un point de vue non colonial. Dans sa perspective, la violence de la rencontre coloniale est certes indéniable mais elle ne se traduit pas par une dictature culturelle métropolitaine qui ne laisserait aucune place aux expressions des communautés sous domination coloniale. Voyageant le long des routes très fréquentées des échanges, à l'intérieur et entre les territoires des empires, les colonisés ont généré leurs formes artistiques propres à partir desquelles ils ont été capables de construire des commentaires subtils et appropriés relativement à leur accès aux richesses, au patronage et au pouvoir et de réfléchir sur les conceptions et codes moraux se rapportant à la réputation personnelle et au succès²⁷. L'ambition du néologisme « paracolonia » est donc de capturer et de rendre compte des relations sociales et formes culturelles qui se sont développées en réaction à la présence britannique (dans le cas étudié par Newell). Le préfixe « para » souligne toute l'ambiguïté des réseaux et formules culturelles de l'Afrique occidentale coloniale en signifiant un en-deçà (*beside*) et un au-delà (*beyond*) de la domination coloniale et des transactions culturelles qui en dérivent.

La notion introduite dans la conversation postcoloniale par Newell est utile parce qu'elle place au centre de la discussion la scène locale et la production d'indices identitaires sous de multiples formes – codes vestimentaires, réseaux culturels associatifs, choix linguistiques – pour marquer de leurs empreintes l'espace colonial. Ces empreintes fortement influencées ne sont nullement métropolitaines et les voix, les rythmes et les sons qui les accompagnent n'adoptent, ni l'intonation, ni les couleurs du maître. Au contraire, ils s'adressent à une audience locale. Composition autochtone et contrepoint de la culture coloniale, ils constituent, dans leur instabilité et changement, des opérations de référence et de recréation²⁸.

La notion paraît tout à fait adéquate pour explorer les cultures des banlieues françaises dont les jeunes, Français aux origines diverses, se sont lancés à l'assaut de la fiction citoyenne de la République française pour réclamer une place et de la considération dans la société hexagonale. Elle pourrait aussi servir à comprendre, du moins lire d'une manière moins rigide, l'Appel des « indigènes de la République », prêtant une attention soutenue non aux disjonctions et ruptures mais au dialogue entretenu constamment par les colons et les indigènes, une approche qui interroge radicalement la notion d'intégration si chère à la rhétorique politique française. De manière paradoxale, la notion d'indigène de la République est probablement la meilleure expression,

dans une perspective postcoloniale, du statut et de la condition de cette population française. Elle est le produit du débat juridique et politique qui secoue l'espace public forçant les acteurs de ce débat à devoir transiger entre l'ici français et l'ailleurs (anciennement impérial), l'illusion et les réalités, la mémoire et l'assimilation, créant ainsi des cultures hybrides et instables qui alimentent une autochtonie qui s'inventent dans les conflits du présent. Les indigènes de la République produisent ainsi une indigénéité qui décline des logiques de dépossession et de (re)possession redéfinissant une identité aujourd'hui plurielle.

- 1 Pour des raisons de place, une grande partie des très nombreuses références bibliographiques données par l'auteur ont dû être supprimées (note de *ContreTemps*).
- 2 Les fortes couleurs coloniales de cet arsenal pour contenir les manifestations et destructions remettent en mémoire les stratégies mises en œuvre au cours de la dernière période coloniale à Thiaroye (Sénégal), à Madagascar ou Sétif, pour ne citer que quelques exemples.
- 3 C'est le titre d'un livre de Sheldon Gellar, *Senegal: An African Nation between Islam and the West*, Boulder, Westview Press, 1982.
- 4 Notion empruntée à Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993 qui est la meilleure systématisation des choix théoriques retenus par le collectif des *Subaltern Studies* qui met l'accent sur les composantes (*fragments*) de la nation dans leur diversité en lieu et place de la fiction nationale bourgeoise qui insiste sur une « communauté unique et imaginée » (B. Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, 1982), grâce au lien de la citoyenneté.
- 5 On peut suivre les variations de ces réflexions en lisant Stuart Hall & al (eds.), *Policing the Crisis. Mugging, The State, and Law and Order*, London, Macmillan, 1978.
- 6 V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- 7 A. Césaire fait la même constatation (sur le pouvoir dé-civilisateur de la colonisation autant sur le colonisé que sur le colonisateur) et tire la même conclusion que Sartre : la décolonisation est une entreprise de sauvetage moral de l'Europe.
- 8 A. Césaire résume ce dilemme dans sa *Lettre à Maurice Thorez* (Paris, Présence Africaine, 1957) en identifiant deux manières de se perdre : une ségrégation qui s'enferme dans l'autochtonie (le particulier) ou qui s'enferme dans la célébration sans retenue de l'universel.
- 9 Stuart Hall, « When Was "The Post-Colonial"? Thinking at the Limit », Iain Chambers & Lidia Curti (eds.), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London Routledge, 1996, p. 246.
- 10 *Ibidem*, p. 249.
- 11 E. Saïd, *Orientalism*, New York, Random House, 1978.
- 12 Gayatri Chakrabarty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward the History of the Vanishing Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, *Outside the Teaching Machine*, op. cit. et « Can the Subaltern Speak? », C. Nelson & L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, 1988 (217-313).
- 13 Il est l'auteur entre autres de *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994 et de l'ouvrage collectif, *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990.

- 14 R. Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge, 1995, p. 163
- 15 G. Eley, *A Crooked Line... op. cit.*
- 16 E. Hobsbawm, « From Social History to the History of Society », *Deadalus*, 100, 1971 (20-45).
- 17 V. Y. Mudimbe, *op.cit.*, p. 2. Les trois éléments de la « structure coloniale » retenus par Mudimbe sont : la domination de l'espace physique, la réforme de la mentalité des indigènes (la mission civilisatrice) et l'incorporation des économies politiques et sociales locales dans la perspective occidentale.
- 18 N. B. Dirks, « Postcolonialism and Its Discontents : History, Anthropology, and Postcolonial Critique », J.W. Scott & D. Keates (eds), *Schools of Thoughts : Twenty Five Years of Interpretative Social Science*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 227.
- 19 H. Bhabha, « Conference Presentation », P. Mariani (ed.), *Critical Fictions. The Politics of Imaginative Writing*, Seattle, Washington University Press, 1991, p. 63.
- 20 G. Eley, *op. cit.*, p. 146.
- 21 Dirks, *op.cit.*, pp. 242-243.
- 22 F. Cooper, *Colonialism in Question*, *op. cit.*, p. 46. Voir aussi sa remise en cause de la critique de la rationalité établie par la philosophie des Lumières (*post-Enlightenment rationality*) de Dipesh Chakrabarty dans *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000 et *Habitations of Modernity. Essays on the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, Chicago University Press, 2002.
- 23 J. & J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Vol. 1. *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, et Vol. 2. *The Dialectics of Modernity in South Africa*, Chicago, Chicago University Press, 1991 et 1997.
- 24 S. Newell, *Literary Culture*, *op. cit.* et « "Paracolonial Networks". Some Speculations on Local Readerships and English Literature in Colonial West Africa », *Interventions*, 3, 3, 2001 (317-321), Simon Gikandi, *Maps of Englishness*, *op. cit.* et « Cultural Translation and the African Self. A (Post)Colonial Case Study », *Interventions*, 3, 3, 2001 (355-375).
- 25 S. Newell, *Literary Culture...*, *op. cit.*, p. 50.
- 26 *Ibidem*, p. 44.
- 27 S. Newell, « Paracolonial... », *op. cit.*, p. 349.
- 28 Jean Paul Sartre fait le même constat dans sa préface aux *Damnés de la terre* de F. Fanon en indiquant que le livre, tout en parlant en abondance des Européens, ne leur est pourtant pas destiné. Il ne s'adresse pas à eux.

Nicolas Qualander

Doctorant en études politiques à l'EHESS (Paris) et à l'université libanaise (Beyrouth).

Alix Héricord

Doctorante en histoire à l'Institut universitaire européen (Florence).

Pour un usage politique du postcolonialisme

Fin 2003, lors d'un colloque organisé à l'université de Columbia et intitulé *Une approche postcoloniale de la France : immigration, citoyenneté, empire*, des intervenants en majorité anglo-saxons, étaient conviés à s'interroger sur les points suivants : « pourquoi les études postcoloniales ont joué un rôle si mineur en France et comment cette marginalité est liée à la presque invisibilité de nombreuses approches de l'histoire du colonialisme et de l'immigration parmi les universitaires français ? Comment le rôle central que la Révolution française joue encore dans la culture politique française sert-il à effacer l'importance de l'empire colonial ? En d'autres termes, comment ce modèle fait-il du rôle de l'impérialisme dans l'histoire de la métropole et de la République une question sans pertinence ? Pourquoi est-ce que les commentateurs français présentent régulièrement le champ des études postcoloniales à la fois comme une importation étrangère (anglo-saxonne), et univoque ? Comment, simultanément, effacent-ils le rôle joué par divers penseurs et débats français dans les multiples approches qui cherchent à comprendre le postcolonial¹ ? » S'agissant de l'histoire impériale française, il est peut-être des questions qu'on ne peut formuler aussi clairement que sur le sol américain. Ces questions nous semblent néanmoins posséder une pertinence et une actualité. Leur actualité relève de la difficulté pérenne en France d'interroger l'articulation entre République et colonisation autrement que comme une étrange autant que marginale et malheureuse contradiction². Quant à leur pertinence, elle tient moins à la distinction assez fréquemment marquée entre les *PostColonial Studies* – cette structuration épistémologico-académique déterminée et anglophone de l'intérêt pour le postcolonial – et le fait postcolonial lui-même, qu'à la complexification de cette distinction. Il est certes possible de réfléchir à la situation postcoloniale, c'est-à-dire tout simplement aux traces de la colonisa-

tion dans les anciennes colonies comme dans leurs anciennes métropoles, sans mobiliser la boîte à outils des *PostColonial Studies* ou d'autres approches issues du monde anglophone³. En même temps, insister sur l'idiotisme de toutes ces approches anglophones ramenées ainsi à la fausse unité d'une école, n'est-ce pas nationaliser abusivement le débat, méconnaître ainsi tous ceux qui en France contribuèrent à analyser la situation postcoloniale, et enfin délégitimer en même temps que ces approches leur objet ?

Toutefois ce registre d'interrogations pourrait aussi commencer à paraître un peu dépassé devant le succès certes récent, mais assez foudroyant en France, dans le champ politique comme dans le champ académique et éditorial d'une préoccupation affichée pour la situation postcoloniale, ainsi d'ailleurs que pour la littérature anglophone afférente.

Postcolonialisme et « colonialisme interne », la longue marche d'un concept

En amont de toutes querelles nationales et d'écoles, revenons brièvement sur cette notion de « postcolonialisme » pour souligner la profonde banalité épistémologique de cet objet, qui consiste simplement à réinscrire la colonisation dans la longue durée et à se méfier de l'excès explicatif accordé à l'événement « décolonisation ». Il ne rentre ni dans nos intentions ni dans nos compétences de rouvrir la querelle historique du temps long et de l'événement, mais de même qu'il a pu paraître intéressant à d'aucuns de se demander si par exemple l'événement Révolution française avait brutalement produit des citoyens, il peut sembler pertinent de se demander si les décolonisations ont tout aussi brutalement su produire sur les deux rives des « dé-colonisés » et des « dé-colonisateurs ».

Bien que le terme même de « postcolonialisme » n'ait été que rarement employé, cette perspective a d'ailleurs été fouillée d'abondance par l'historiographie française concernant les pays anciennement colonisés sans que cela fasse trop débat, c'est à ces derniers que traditionnellement s'applique en France le qualificatif de « postcolonial ». En fait, la grille de lecture postcoloniale en France pose principalement problème quand elle s'applique à la France elle-même, comme l'atteste la faiblesse numérique des travaux sur cette question, ainsi que les discussions récentes sur la valeur heuristique du schème postcolonial, réveillées semble-t-il par la question du « colonialisme interne ». Les phénomènes qualifiés de « colonialisme interne », et touchant aux liens entre la situation coloniale et le présent des pays anciennement colonisateurs, se trouvent clairement formulés aux États-Unis à partir des années 1960, autour en particulier du traitement des Indiens d'Amérique, des Noirs et des minorités ethniques en général. Le champ des théories du « colonialisme interne » s'élargit ensuite à toute une série d'autres zones et problèmes, on

mentionnera en particulier le sort des Indiens d'Amérique latine, celui des Palestiniens israéliens ou encore celui des habitants des îles britanniques ou des Bretons en France. Comme le remarque Robert Hind, l'ouverture de ce territoire de recherches ne reflète pas la plus grande cohérence et ne va pas sans distinction problématique, on retiendra par exemple celle qui démarque le « colonialisme conventionnel » du « colonialisme domestique⁴ ». Ainsi la thèse selon laquelle les relations actuelles entre Blancs et Noirs aux États-Unis répercuteraient fondamentalement celles du colon et du colonisé ne signifie pas que cette relation est identique à celle du colonialisme historique, mais seulement que les Blancs pensent tirer des privilèges de cette relation. Ces développements s'accompagnent également d'un retour critique sur la notion même de comparaison historique et du constat *in fine* d'une lacune méthodologique. Puisque bien sûr « les théories du colonialisme interne dérivent d'analogies⁵ », on peut trouver obscurantiste et artificiel de projeter cette analogie-là, mais quand bien même on la trouverait féconde, comment comparer avec rigueur deux situations historiques distinctes. Il y a « un large fossé » entre « noter un parallèle » et « établir une identité⁶ ».

Concernant l'espace français lui-même, dès 1976 le travail de l'historien américain Eugen Weber traduit en français en 1983 sous le titre *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870-1914*⁷, utilisait explicitement le concept de « colonialisme interne ». Citant Frantz Fanon en exergue du chapitre qu'il consacrait plus spécifiquement à cette question, Eugen Weber affirmait en effet : « On peut voir le fameux hexagone comme un empire colonial qui s'est formé au cours des siècles, un ensemble de territoires conquis, annexés et intégrés dans une unique structure administrative et politique, nombre de ces territoires possédant des personnalités régionales très fortement développées, et certaines d'entre elles des traditions spécifiquement non- ou antifrancaises. » La comparaison coloniale procède ici d'un questionnement sur l'unité nationale française, postulée par la Révolution française comme l'un de ses effets mécaniques alors qu'en réalité sa fabrication allait relever d'un processus de très longue durée, achevé selon Eugen Weber seulement à l'extrême fin du XIX^e siècle sous l'effet de toute une série de facteurs de changements : école, routes et chemins de fer, service militaire... Dans le même temps, la nécessité politique, contemporaine de la Révolution française, d'affirmer l'existence d'une nation française unie et homogène, allait aussi par principe jeter le soupçon sur tout écart et différence avec la norme définie par le « centre » et les élites urbaines. C'est dans ce cadre de réflexion qu'Eugen Weber constate la fréquence dans la documentation du XIX^e siècle de la comparaison entre les êtres périphériques que sont les paysans de certaines régions françaises et les « colonisés » de l'outre-mer, réunis dans la même

figure du « sauvage » à civiliser. À propos des « efforts » civilisateurs de l'État français en direction de ses campagnes, il écrit qu'ils reposent sur la « croyance prédominante que des zones et des groupes de population importants étaient encore non civilisés c'est-à-dire non intégrés, non assimilés à la civilisation française : ces populations étaient pauvres, arriérées, ignorantes, sauvages, barbares, incultes, et vivaient comme des bêtes avec leurs bêtes. Il fallait leur enseigner les manières, la morale, l'alphabet, leur donner une connaissance du français et de la France, une perception des structures juridiques et institutionnelles existant au-delà de leurs communautés immédiates ». On notera pour finir que pour mieux pénétrer ces mécanismes complexes de l'assimilation et de la colonisation, ainsi que pour poser la question du « modernisme » et celle de la réception de ces politiques par les populations visées, Weber sollicite des auteurs francophones : Frantz Fanon, mais aussi Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu.

On ne reviendra pas dans le cours de cet article sur l'apport désormais assez souvent mentionné de ces auteurs à l'étude du phénomène postcolonial, préférant considérer les contributions d'auteurs moins souvent sollicités sous cet angle, Jean-Loup Amselle et Étienne Balibar⁸. Ces deux auteurs ont en effet en commun de montrer comment à travers l'histoire coloniale se configure la théorie républicaine de l'assimilation et son implicite, le « racisme différentialiste », dont nous héritons aujourd'hui.

Selon Jean-Loup Amselle, il y aurait au point de départ de la République française telle qu'elle s'est historiquement incarnée, une forme d'antinomie entre d'un côté le principe abstrait de l'universalisme, et de l'autre celui d'une gestion communautaire de groupes distingués pour « leur différence culturelle ». Cette antinomie aurait trouvé une forme de stabilisation historique tout au long du XIX^e siècle à travers l'expérience coloniale française de la « régénération assimilatrice ». Celle-ci tout en maintenant le principe d'une distinction des peuples entre eux (ceux qui civilisent/ceux qui doivent être assimilés), élimine en effet ce que cette distinction pourrait avoir d'irréversible si elle était pensée comme une différence biologique, en l'attribuant au « retard culturel » et en préservant du même coup l'horizon, bien entendu indéfiniment repoussé, d'une égalité de traitement. Étienne Balibar précise concernant la théorie coloniale de l'assimilation qu'elle constitue le creuset du racisme français dans ce qu'il a de plus original ou national si l'on préfère. À propos de « la forme nationale des traditions racistes », il écrit en effet : « Sans doute il existe une lignée spécifiquement française des doctrines de l'aryanité, de l'anthropométrie et du génétisme biologique, mais la véritable "idéologie française" n'est pas là : elle dans l'idée d'une mission universelle d'éducation du genre humain par la culture du "pays des droits de l'homme",

à laquelle correspond la pratique de l'assimilation des populations dominées, et par conséquent la nécessité de différencier et de hiérarchiser les individus ou les groupes en fonction de leur plus ou moins d'aptitude ou de résistance à l'assimilation. C'est cette forme à la fois subtile et écrasante d'exclusion/inclusion qui s'est déployée dans la colonisation et dans la variante proprement française (ou "démocratique") du "fardeau de l'homme blanc"⁹ ».

Mais ce qui nous intéresse ici plus particulièrement, c'est la façon dont Étienne Balibar comme Jean-Loup Amselle jugent cet héritage colonial de l'assimilation indispensable à la compréhension de phénomènes d'actualité. Étienne Balibar s'applique pour sa part à compléter l'odyssée du racisme tel que traditionnellement présentée : il y aurait un paléoracisme à teneur biologique, auquel aurait succédé la figure complexe du « racisme sans races », cette forme de racisme qui dut composer avec le tabou entourant le terme de « race » depuis la Seconde Guerre mondiale et les décolonisations, et s'orner des atours de la « différence culturelle » et du « seuil de tolérance ». Pourtant le néoracisme culturaliste « n'est pas aussi révolutionnaire qu'on pourrait l'imaginer » puisque avec la théorie de l'assimilation, il s'avère être au fondement de l'impérialisme français moderne. Quant à Jean-Loup Amselle, dans l'affaiblissement progressif de l'État-Providence et les points marqués par ce qu'il nomme « l'État libéral-communautaire » qui clive la « population entre des "communautés" minoritaires et une "ethnie française" majoritaire », il voit une lointaine résurgence des distinctions établies dans l'empire français entre les citoyens français et les « catégories bâtardes de l'empire » qu'unifièrent le statut des indigènes. Dans le cas des « indigènes » de jadis comme dans celui des « communautés minoritaires » de maintenant, c'est bien l'affirmation de leur caractère inassimilable et de leurs différences culturelles qui est au principe de leur distinction/discrimination.

Pour une grande part, les contributions au débat sur le fait postcolonial que nous venons d'évoquer, si elles sollicitent le matériau historique, restent assez étrangères à la discipline historique elle-même. C'est ce qui a changé en France, depuis moins d'une dizaine d'années, grâce à l'ouverture de nouveaux chantiers de recherches historiques¹⁰, ainsi qu'à l'introduction, timide encore¹¹, de certains débats anglophones. Tous ces travaux se détachent en un sens sur l'horizon du « postcolonialisme » puisqu'à ce jour, à notre connaissance, aucune recherche ne s'est proposée de démontrer que les décolonisations avaient été le point-origine d'un monde nouveau vierge de tout passé. On aurait pu par conséquent imaginer qu'ils prospèrent dans la bonne humeur et la saine émulation, il n'en est rien, nous allons maintenant essayer de comprendre pourquoi.

Les usages français récents du « postcolonialisme » : le refus du politique

La nouvelle scène postcoloniale française se fragmente sous les effets de deux types d'enjeux, souvent à tort rabattus l'un sur l'autre : un enjeu épistémologique et un enjeu politique.

Dans l'introduction qu'ils ont donnée à leur ouvrage *L'Esclavage, la colonisation, et après...*, très postcolonialement intitulée « Les traces du passé esclavagiste et colonial », Patrick Weil et Stéphane Dufoix formulent avec beaucoup de clarté la nature de la querelle épistémologique qui s'est nouée entre ceux qu'on pourrait appeler, en suivant ces auteurs, les Subtils et les Manichéens. En guise de préalable, précisons bien que l'hypothèse d'éléments de continuité entre la période coloniale et la période postcoloniale est partagée par Patrick Weil et Stéphane Dufoix : « L'abolition de l'esclavage et la décolonisation marquent certes une rupture et une fin matérialisée par des décrets, des traités et des déclarations d'indépendance. Mais on ne saurait cependant en conclure à la fin des inégalités et des hiérarchies, que ces deux phénomènes historiques ont mises en œuvre. » Lorsque ces deux auteurs pointent les défauts d'ouvrages comme *Le Livre noir du colonialisme*, ou encore ceux des historiens de l'ACHAC¹², ce n'est donc pas leur exploration des relations entre le passé et le présent qui est visée, mais seulement le caractère simpliste et unilatéralement accusatoire de leur vue. On est effectivement en droit de se demander si une approche statique des images, ou un catalogue des horreurs obéissant à la double logique du procès et du prélèvement décontextualisé valent compréhension fine du phénomène. C'est pourquoi Patrick Weil et Stéphane Dufoix, réclamant plus de subtilité, invitent à « ne pas simplifier la réalité des pratiques esclavagistes et/ou coloniales ainsi que de leur poids sur le présent, et à les étudier dans toute leur complexité¹³ ». À ce souci du complexe, nous aurions envie de demander jusqu'où il va, et si, par exemple à force de tonner systématiquement contre les logiques binaires qui opposent le colon au colonisé, à force d'en appeler tout aussi systématiquement à l'étude des interactions fines qui font la chair du quotidien colonial, à celle des « hommes-frontières¹⁴ » ou encore à celle de la femme du colon dominée elle aussi, on n'en vient pas à dissoudre la notion même de domination coloniale¹⁵ ? Mais notre intention n'est pas ici de rentrer trop avant dans cette querelle, et surtout nous pensons que le champ est bien trop mouvant encore pour considérer que nous avons affaire à deux écoles constituées et adverses. Nous reconnaissons toutefois volontiers que résident là certains enjeux épistémologiques consistants, ceux qui concernent la majoration sensationnaliste du spectacle, ainsi que l'utilisation des notions d'image, d'imaginaire et de « culture populaire » déconnectée des mécanismes complexes de la réception, comme ceux qui touchent à la réévaluation de la dichotomie colon/colonisé,

avec l'éventualité que se perde à force de raffinements la domination coloniale elle-même.

Ces débats dans le champ de la recherche, il nous faut les distinguer de ceux nés récemment de l'usage politique de la notion de postcolonialisme, force est pourtant de constater leur télescopage en particulier dans la réception savante du Mouvement des indigènes de la République. Commençons par préciser que comme mouvement politique, les indigènes de la République n'ont jamais eu la prétention de se prononcer sur la validité épistémologique de tel ou tel paradigme, et ce d'autant moins que, comme nous l'avons montré, s'il existe des débats sur la nature, l'intensité ou l'importance des continuités postcoloniales, personne ne les a jusqu'à présent niées. Pourtant rapidement le champ savant s'est préoccupé de la démarche des Indigènes et empressé de la classer d'un point de vue épistémologique. Ce fut dans le camp des Manichéens qu'on l'enrôla d'abord, mais au corps défendant de ces derniers qui prirent l'habitude d'imputer aux Indigènes le simplisme épistémologique que les Subtils leur prêtent souvent. De ce simplisme qui consisterait à prétendre que la France de 2005 vit en situation coloniale, ou encore qu'il existe un « Code de l'indigénat » appliqué à l'immigration postcoloniale et publié chez Dalloz, les indigènes de la République n'ont cessé de se défendre, mais semble-t-il en vain puisque ces reproches persistent¹⁶.

D'un point de vue politique, l'affirmation que nous sommes en situation postcoloniale ne consiste ni à méconnaître les changements de conjoncture intervenus après les décolonisations ni à nier l'articulation des discriminations de race, de sexe et de classe, mais en revanche elle implique le refus que soit niée, marginalisée ou relativisée la spécificité historique des discriminations à caractère racial. Quant à la fausse polémique du Code de l'indigénat, elle tient tout simplement au niveau de compréhension de ce texte de loi (l'esprit/la lettre). L'abolition juridique du régime de l'indigénat ou plus exactement des « dispositions d'exception » par l'ordonnance du 7 mars 1944 est un fait d'histoire indubitable, les indigènes de la République ne l'ont, bien entendu, jamais remis en question. En revanche, ils considèrent que l'esprit du Code de l'indigénat est revivifié de nos jours par un certain nombre de pratiques discriminatoires¹⁷, et entendent de ce constat tirer des revendications politiques. Dans les cas de surdité prolongée, il faut s'intéresser au sourd plutôt que de hausser le ton. La conjoncture actuelle d'appropriation par la scène française des travaux anglophones portant sur le postcolonialisme en fournit l'occasion. Les *PostColonial Studies* comme les *Subaltern Studies* ont été créées autour d'enjeux profondément politiques par des chercheurs engagés ; la gêne ou le refus dans le champ académique français de considérer leur dimension politique, nous suggèrent que l'une des stratégies dominantes d'accli-

matation de ces travaux en France vise à les dépolitiser, ce qu'on est bien sûr autorisé à lire comme une opération éminemment politique. On comprendra un peu mieux, dans ce contexte, les difficultés de réception rencontrées par un mouvement résolument politique et postcolonial comme celui des indigènes de la République.

Trente ans de travaux anglophones luxuriants sur le fait colonial et postcolonial commencent à être synthétisés et présentés en France par certains historiens de façon parfois extrêmement polémique sur le mode d'une opposition entre une étude des discours qu'on hésite pas à qualifier de « jargonnante », et une approche historique nuancée, contextualisée, bref rigoureuse. Pour incarner cette opposition, on met des noms d'école, ainsi du côté de l'étude des discours, on place les *PostColonial Studies* et le deuxième âge des *Subaltern Studies* contaminées par les dangereuses abstractions du postmodernisme et du foucauldisme ; du côté de l'histoire et du sérieux, on range les *Colonial Studies*¹⁸. Outre ce que peuvent avoir de rapides ainsi que de poujado-sokaliennes ces vues, notons qu'elles servent aussi parfois à magnifier l'opposition plus haut décrite entre les Manichéens et les Subtils sur la scène française. C'est ainsi qu'Emmanuelle Sibeud après avoir dénoncé « les lieux communs agités par les nouveaux spécialistes de la propagande coloniale » juge qu'« il est temps que les questions soulevées par les *PostColonial Studies* et surtout par les *Colonial Studies* cessent d'être exotiques pour les historiens français (...) [car] c'est également ce déficit d'attention historique qui explique les succès récents en France d'un anticolonialisme d'arrière-garde qui ressemble fort à une importation des *PostColonial Studies* dans ce qu'elles ont de plus mystificateur¹⁹ ». La dénonciation ici du « colonialisme d'arrière-garde », mais ailleurs du pseudo-radicalisme politique des *PostColonial Studies* ou d'Edward Saïd, indiquent qu'à côté de l'entreprise historique de délégitimation d'autres disciplines ou approches, c'est aussi la dimension politique de ces approches qui est visée, et peut-être même une certaine idée du politique. Sans bien sûr prétendre promouvoir une posture acritique à l'égard de certains travaux issus des *PostColonial Studies* et des *Subaltern Studies*²⁰, nous allons maintenant examiner les reproches récurrents qui leur sont adressés dans la mesure où ils nous semblent révélateurs du rejet d'une certaine approche du politique.

PostColonial et Subaltern Studies : une approche textuelle et dépolitisée ?

Les *Subaltern* et *PostColonial Studies* sont couramment visées par deux types de critique. Elles seraient d'abord irrémédiablement compromises avec la critique textuelle « postmoderne », ensuite elles auraient partie liée avec une histoire idéalisée des peuples colonisés, ainsi qu'une forme de repli identi-

taire. Edward Saïd aurait en effet ouvert la voie à une dépolitisation et à une dés-universalisation de la question coloniale ; son ouvrage majeur, *L'orientalisme*, se réduirait au fond à n'être qu'une approche littéraire et culturelle du phénomène colonial. Ce qui est explicitement remis en cause aujourd'hui dans le champ académique français, c'est bien l'approche culturelle du politique, le travail sur l'imaginaire et la dynamique autonome de l'idéologie dans la constitution de l'histoire impériale, ainsi que la tentative des *Subaltern Studies* de penser la question de l'altérité et de la différence dans les processus de résistance au colonialisme. Textuelles et identitaires, telles seraient les *PostColonial* et *Subaltern Studies*.

Aussi s'agit-il de s'interroger sur la façon dont la pensée postcoloniale nous invite à penser la question du sujet subalterne, colonisé ou fils et fille de colonisé, et sa condition politique, culturelle, subjective. *Subaltern* et *PostColonial Studies* sont éminemment politiques, parce qu'elles cherchent à penser les conditions d'une réelle émancipation, qui s'incarnerait dans un travail de déconstruction de l'imaginaire colonial et de ses effets persistants. Ce travail ne vise pas la réhabilitation d'une histoire endogène rêvée ni l'enfermement dans une identité mythifiée, mais accouche d'une dialectique transversale entre un héritage culturel relu de manière subversive et une politique d'émancipation par rapport aux normes héritées. Enfin, *Subaltern* et *PostColonial Studies* ne cherchent pas à nier l'oppression de classe, mais bien à articuler celle-ci avec un ensemble plus vaste d'oppression, de genre, de race..., dans la perspective d'une « approche multi-dimensionnelle de l'injustice²¹ ».

Si Edward Saïd opte pour une approche culturelle et textuelle du phénomène colonial, au travers notamment de son œuvre phare, *L'Orientalisme*, publiée en 1979, c'est avant tout pour souligner l'étroite imbrication historique qu'il y a « entre les auteurs individuels et les vastes entreprises politiques formées par les trois grands empires – le britannique, le français, l'américain – sur le territoire intellectuel et imaginaire desquels les écrits ont été produits »²². L'étude du corpus littéraire et artistique européen de la seconde moitié du xx^e siècle sert ainsi à approfondir l'analyse de la dynamique coloniale, celle-ci n'est pas seulement fondée sur un rapport de force militaire et économique, mais bien sur une construction idéologique qui précède, puis renforce, le dispositif impérial. Une lecture culturelle du politique ne sert pas à dévier du politique et de ses mécanismes d'exploitation, mais bien à en saisir les médiations : le succès de l'entreprise coloniale fonctionne grâce à la construction progressive d'un consensus culturel large qui traverse la société dans son ensemble, toute classe sociale et tout clivage politique confondus. Les *PostColonial Studies* témoignent ainsi, non pas d'une fascination abstraite pour les aspects culturels de la colonisation, mais bien d'une réflexion sur la

dimension fortement idéologique de cette dernière, et autorisent ainsi à comprendre comment l'idéologie coloniale perdure et ne prend pas fin avec les décolonisations. La période ouverte par le 11 septembre 2001 a montré combien, en France comme ailleurs, il était toujours possible de réactiver et réactualiser un ensemble textuel, culturel et imaginaire autour des figures de l'« Arabe » ou du « musulman », et comment cela pouvait servir, dans un certain nombre de cas, les politiques sécuritaires. Ce qu'Edward Saïd nommait la « bibliothèque coloniale » ne constitue pas un ensemble d'images et de textes poussiéreux : c'est un tout dynamique et performatif à caractère politique et idéologique. La critique textuelle, littéraire, l'approche culturelle du politique telles qu'utilisées par Saïd, ne sont pas des dérives « postmodernes » remettant en cause toute lecture socio-économique de classe, mais bien un outil méthodologique servant à comprendre les agencements et l'interpénétration des sphères du culturel, du politique et de l'idéologique, au sein des empires coloniaux.

Différence et altérité : une autre lecture

Considérons maintenant une autre critique, plus particulièrement adressée aux tenants des *Subaltern Studies*, et relative aux questions de l'identité et de l'altérité : à trop vouloir déconstruire l'imaginaire colonial, on en viendrait à idéaliser la figure du colonisé, et à se réfugier dans une histoire fantasmée et mythique. Nées au début des années 1980, autour d'une équipe de chercheurs indiens héritiers d'un marxisme critique, les *Subaltern Studies* s'attachent à déconstruire tant l'histoire coloniale écrite par les colonisateurs que l'historiographie nationaliste de l'ère des indépendances. C'est à une histoire par le bas, populaire et ancrée dans la subjectivité politique des groupes subalternes – les paysans, les femmes, notamment – que des historiens comme Ranajit Guha et Partha Chatterjee²³ travaillent, dans une perspective qui conjugue la prise en compte des dimensions socio-économiques de la colonisation, et la dimension plus méconnue, des formes culturelles de résistance populaire. La notion de « domination sans hégémonie » appliquée aux « subalternes » par Ranajit Guha vise à montrer que si, dans l'Inde coloniale du XIX^e siècle, la bourgeoisie indienne ascendante et partiellement acculturée, qui plus tard fournira ses principaux bataillons au nationalisme, a contribué à fabriquer avec les colonisateurs britanniques un consensus colonial, les classes indiennes pauvres ont échappé à ce dernier et développé à la marge des modes de résistance autonome. Ce domaine d'action autonome qui n'a jamais consenti à la domination coloniale, mais aussi échappé à l'emprise des élites indiennes, c'est ce que prétendent exhumer et réhabiliter les *Subaltern Studies* en travaillant sur les révoltes populaires et pay-

sannes, ainsi que sur certaines expressions culturelles et religieuses qui n'ont rien de « pré-politiques ».

Dès lors, on le conçoit, les *PostColonial* et les *Subaltern Studies* s'avèrent profondément subversives dans la mesure où leur travail de déconstruction n'est pas limité au colonialisme lui-même, mais bien à l'ensemble des processus de construction de « communautés imaginées²⁴ », parmi lesquels les nationalismes issus de la colonisation. En effet, le nationalisme de l'ère des indépendances hérite d'un schéma politique implanté et inspiré de l'univers de pensée occidental : le renfermement sur une communauté, sur une nation, sur une identité mythifiée. Les *Subaltern Studies* en réhabilitant les résistances populaires, dans leur complexité et leur multiplicité rebelles aux schèmes occidentaux, déconstruisent les idéaux essentialistes issus de la colonisation comme du nationalisme. À l'instar d'un Dipesh Chakrabarty²⁵, elles s'attèlent au double projet de démystifier l'idéologie colonialiste et identitaire pour produire une critique en règle de l'ordre social, ainsi que de trouver, dans les détails et les fragments d'une histoire des résistances et des pratiques culturelles populaires, les conditions de possibilité d'une émancipation qui ne soit pas soumise au diktat de l'impérialisme culturel occidental. C'est là convier à un va-et-vient entre une « lecture analytique », « globale » du politique et une « lecture herméneutique », par « fragments », des pratiques de résistance, cachées et « locales ». Or, ces fragments culturels de résistance populaires contredisent toute vision nationaliste, dans la mesure où, comme le souligne Edward Saïd, « les cultures sont hybrides et hétérogènes, et (...) les civilisations sont si reliées entre elles et si interdépendantes qu'elles défient toute prescription unitaire ou simplement délimitée de leur individualité²⁶ ».

Émancipation, subalternité et diversité

Les *PostColonial* et les *Subaltern Studies* ne nous invitent pas seulement à « provincialiser l'Europe », mais à définir une pensée de l'émancipation qui soit, comme l'écrit Walter Dignolo, aux frontières – *border thinking* –, et qui autorise à se dégager des carcans identitaires comme d'une vision homogénéisante, assimilationniste et hégémonique du progrès social. C'est là, sans doute, faire valoir la possibilité d'une émancipation dynamique, d'un « projet universel » pensé comme « diversité », où « peuples et communautés auraient le droit d'être différents précisément parce que "nous" sommes égaux²⁷ », et où viendrait se créer « une autre langue, une autre pensée, une autre logique, suspendant la longue histoire du monde moderne colonial, de la colonialité du pouvoir, de la subalternisation du savoir et de la différence coloniale²⁸ ».

En France, les critiques formulées à l'encontre des études postcoloniales semblent être le miroir savant de la peur ressentie par l'ensemble du champ

politique, à l'égard de l'émergence dans le mouvement social de revendications, de modes de faire et d'être nouveaux, « différents ». La République, sociale ou non, est ainsi confondue avec une politique de l'assimilation et de l'homogénéisation : toute identité affirmée est alors identitaire, ou tribale, toute différence revendiquée est d'emblée taxée de « communautariste ». C'est la passion de l'homogène qui règne : l'émancipation elle-même est considérée comme un processus unifiant de nature à subsumer toute altérité. Commence pourtant à émerger, au sein du mouvement social comme à l'intérieur du champ savant critique, une pratique et une politique de l'émancipation étrangère tant à une « centralité des périphéries » qu'à un « laïcisme cosmo-centré²⁹ ». Elles se jouent, entre autres, dans la réémergence de mouvements autonomes de l'immigration, dans la constitution d'une pensée musulmane attentive aux dynamiques du mouvement altermondialiste, dans la réappropriation de l'héritage d'une sociologie de l'immigration critique et des théories postcoloniales, mais aussi dans les réflexions du mouvement homosexuel et du postféminisme *queer*. Il ne s'agit pas là seulement d'une reconnaissance des minorités subalternes comme le souligne Nilüfer Göle : « il est nécessaire d'opérer à la fois un décentrement vis-à-vis de l'Occident et une distanciation vis-à-vis de la pratique locale pour forger un nouvel espace de réflexion³⁰ » ; « au moment où nous pensions que le processus de détraditionnalisation touchait au but et que la modernité globale allait l'emporter sur la vie locale, les modes de vie et les identités, on assiste à un renouveau d'intérêt pour la mémoire du passé, qui puise dans les signes culturels réprouvés, s'inspire de l'esthétique autochtone et ravive les traditions oubliées. Il ne s'agit pourtant ni d'un retour aux traditions, ni d'une quelconque volonté de revenir à l'âge d'or, mais d'une difficile tentative de reconstruction du lien entre subjectivité et modernité dont la rupture est un trait propre à la modernité non occidentale³¹ ».

Il s'agit donc de s'efforcer de rompre avec cette modernité et cette historiographie européenne dans leur prétention à incarner le progrès et le savoir, tout comme avec une certaine forme de socialisme « éclairé », héritier de cette histoire intra-européenne et coloniale. Une pensée de l'émancipation critique se situe en effet à l'intersection de mémoires et d'histoires plurielles, puisant chacune dans leur propre legs et leurs propres héritages, participant de manière transversale à la création d'un espace commun de contestation et de résistance.

1 Il s'agit du programme du colloque organisé par Sandrine Bertaux et Miriam Ticktin le 7 novembre 2003.

2 Le refus de marginaliser l'histoire des colonies ainsi que la volonté de la reconnecter à l'histoire de la métropole

sont nettement revendiqués en France par certains travaux universitaires récents, qui bien souvent soulignent leur dette à l'égard du programme de recherche esquissé par Frederick Cooper et Ann Stoler en 1997 : identifier les « réverbérations sociales et politiques entre la colonie et la métropole ». Voir « Between Metropole and Colony : Rethinking a Research Agenda », in Ann Stoler, Frederick Cooper, *Tensions of Empire. Colonial cultures in a Bourgeois World*, University of California Press, 1997.

3 C'est par exemple le cas d'Achille Mbembe qui, dans un ouvrage intitulé *De la postcolonie*, mentionne brièvement les théories de la « postcolonialité », pour ensuite préciser que son objet premier n'est pas d'intervenir dans ce champ théorique-là. Cf. *De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

4 « The Internal Colonial Concept », *Comparative Studies in Society and History*, vol 26, n° 3, 1984, pp. 543-568.

5 *Ibid.*, p. 552.

6 *Ibid.*, p. 560.

7 Cf. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, 1976.

8 Nous nous appuyons ici sur deux ouvrages : Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les Identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988 et Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Aubier, 1996.

9 Cf. Étienne Balibar, « Y-a-il un néoracisme », *op. cit.*, p. 37-38.

10 On mentionnera au milieu d'un assez grand nombre de publications deux ouvrages paradigmatiques de ce point de vue, Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Françoise Vergès, *La République coloniale. Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel, 2003, et Patrick Weil, Stéphane Dufoix (dir), *L'Esclavage, la colonisation et après...*, Paris, PUF, 2005.

11 L'importation de ces débats repose beaucoup moins jusqu'à présent sur un travail de traduction, que sur quelques recensions.

12 L'ACHAC (Association connaissance de l'histoire de l'Afrique contemporaine) fondée par Pascal Blanchard est entre autres animée par Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire.

13 Patrick Weil, Stéphane Dufoix, *op. cit.*, p. 5.

14 Sur l'importance des « individus frontières », des « minorités frontalières », des « passeurs entre les rives » et autres « groupes médians » pour tenter de miner les stéréotypes et les processus de méconnaissance entre colons et colonisés, voir Daniel Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2002.

15 Il va sans dire que les « indigénophiles » et « arabophiles », la domination expérimentée par la femme du colon ou les entre-deux... constituent de très légitimes et passionnants sujets d'étude, à condition peut-être de mesurer leur caractère minoritaire rapporté à l'état massif de la domination.

16 Voir par exemple l'article mis en ligne dès février 2005 sur oumma.com et lmsi.net, « indigènes de la République, réponses à quelques objections... », par Alix Héricord, Sadri Khari et Laurent Lévy.

17 Ne nous attardons pas ici sur les polémiques concernant la différence entre égalité réelle et égalité formelle, il s'agit là d'un enjeu de la recherche. D'un point de vue politique, il nous suffit de constater que l'État français nourrit des pratiques discriminatoires à l'égard des populations issues de l'immigration postcoloniale.

18 Pour une lecture en termes d'opposition entre les deux âges des *Subaltern Studies*, voir Isabelle Merle, « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », in *Genèses* 56, sept 2004, pp. 131-147.

19 Cf. « PostColonial et Colonial Studies : enjeux et débats », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, p. 95.

20 Plutôt qu'aux discussions sur le caractère idéologique ou partiel des travaux des uns et des autres, on renverra aux objections cruciales formulées par Velcheru Narayana Rao, David Schuman et Sanjay Subrahmanyam à l'encontre des *Subaltern* et des *Postcolonial Studies*. Ces auteurs tout en se montrant inquiets de la

« récente vague de nostalgie impériale, allant de pair avec un millénarisme marchand, qui a donné une nouvelle vie au mythe selon lequel les empires coloniaux européens du XIX^e et du XX^e siècle auraient incarné des structures plutôt bénéfiques » interrogent également le paradoxe qu'il y a, lorsqu'on prétend « provincialiser l'Europe », à faire une « étude du non-Occident essentiellement réduite à sa rencontre avec l'Occident dans la période de la conquête et du pouvoir colonial. » Cf. *Textures du temps. Écrire l'histoire en Inde*, Paris, Seuil, 2004.

- 21 Estelle Ferrarese, Introduction à Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, Paris, La Découverte, 2005, p. 7.
- 22 Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, 1997, pp. 27-28.
- 23 Voir notamment : Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, 1998. Ainsi que : Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, 1993.

- 24 Voir Benedict Anderson, *L'Imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du mouvement nationaliste*, Paris, La Découverte, 2002.
- 25 Voir : Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000.
- 26 Edward Saïd, *L'Orientalisme*, op. cit., pp. 375-376.
- 27 Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*, Princeton University Press, 2000, p. 311.
- 28 *Idem*, p. 338.
- 29 Subhi Hadidi, « Edward Saïd le dissident », in *Revue d'études palestiniennes*, n° 90, nouvelle série, hiver 2004, p. 29.
- 30 Nilüfer Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Éditions Galaad, 2005, p. 70.
- 31 *Ibid.*, p. 74.

Todd Shepard

Temple University, Philadelphia, USA

Une République française « postcoloniale ». La fin de la guerre d'Algérie et la place des enfants des colonies dans la V^e République

En novembre 2005, le gouvernement Villepin exhume une loi votée en 1955 pour instaurer le couvre-feu dans les villes touchées par les « émeutes ». La mise en œuvre d'un dispositif institué pendant la guerre d'indépendance algérienne montre qu'il serait réducteur de voir dans la question coloniale un enjeu exclusif de mémoire : des traces institutionnelles et juridiques de cet épisode central de l'histoire française, la période coloniale, perdurent encore de nos jours. Une partie de cet héritage a d'ailleurs été transmise très récemment, c'est-à-dire au cours même du processus de décolonisation. Celle-ci, et plus particulièrement l'accession de l'Algérie à l'indépendance, a constitué un moment décisif. En témoigne, notamment, la manière dont elle a été justifiée. Le discours qui s'est imposé minimise en effet l'importance de l'empire. On a pu entendre ainsi que l'administration coloniale et l'assimilation de l'Algérie, mises en œuvre par les régimes républicains successifs, ne reflétaient pas les incohérences et les paradoxes des valeurs républicaines mais qu'elles étaient au contraire en contradiction avec ces valeurs et donc étrangères à elles. Par ailleurs, les institutions républicaines, mises en place pour gouverner la France et l'Algérie en tant qu'entités politiques, ont été redéfinies en occultant une réalité essentielle et aveuglante, en l'occurrence que la République française s'était bel et bien construite avec l'Algérie et que des structures et dispositifs, initialement mis en place aux marges de la République (c'est-à-dire dans les départements algériens), avaient été importés en « métropole » et notamment une certaine définition de la nation, de ses frontières, des populations ayant accès à la citoyenneté et de celles qui en sont exclues. Cette redéfinition de qui est français et qui ne l'est pas a permis d'établir de nouveaux rapports entre l'Exécutif et le Législatif. Dès 1840, c'est-à-dire dix ans après la conquête française, l'Algérie est intégrée au territoire national et ses habitants sont dès lors considérés en droit

comme des sujets nationaux. Les Algériens deviennent Français sans pour autant bénéficier des droits liés à la citoyenneté. Ils sont « sujets » français et non-citoyens. Cette exclusion était justifiée par les « statuts civils locaux » auxquels les Algériens demeuraient attachés. Ce statut juridique spécifique perdure jusqu'aux lendemains la Seconde Guerre mondiale. En 1947, la qualité de citoyen est reconnue à tous les Algériens de statut local sans les droits politiques qui lui sont associés. De la colonisation à l'indépendance algérienne en juillet 1962, la France a ainsi entériné la légitimité sur son sol national de ce qui était appelé le « droit local ». En d'autres termes, elle a reconnu un ensemble de codes juridiques, de cours de justice et de juristes qui existaient avant la colonisation et qui reposaient sur des lois et des institutions coraniques (islamiques) et mosaïques (juives)².

Constamment mobilisées dans la pratique, en particulier au sein des systèmes éducatif et judiciaire, lors des débats politiques ou encore dans les controverses médicales³, les notions d'ethnie et de race n'étaient reconnues par la loi ni en Algérie ni dans le reste du territoire français. Pour les fonctionnaires français, l'expression « musulmans d'Algérie » n'impliquait en principe aucune distinction d'ordre religieux. Au cours d'un débat, au tout début de la V^e République, le sénateur Charles Fruh l'exprimera sans ambiguïté : « Certains ont pensé, explique-t-il à ses collègues sceptiques, que l'expression "Français musulmans" pouvait comporter une signification religieuse (...). Après discussion, votre commission a estimé qu'il y avait lieu de maintenir l'expression "Français musulmans" pour une raison majeure : les dispositions législatives antérieures concernant l'Algérie (...) ont employé cette expression "Français musulman" sans que ce terme implique aucune distinction d'ordre religieux⁴ ». Le rôle joué par le droit local pour expliquer l'exclusion de la citoyenneté des Algériens, ou de la plupart d'entre eux, avait été clairement défini par le *Senatus consulte* du 14 juillet 1865. Celui-ci attribuait aux « musulmans indigènes » la nationalité française et permettait à un nombre restreint d'entre eux d'accéder également à la citoyenneté à la condition expresse qu'ils renoncent à leur « statut civil local ». Officiellement, l'exclusion de la citoyenneté n'était donc pas justifiée par l'adhésion à l'islam ou par les origines arabes ou berbères des Algériens mais par le fait que le statut civil coranique constituait un statut légal différent de celui des autres nationaux français. Le statut civil local était cependant établi sur la base de la descendance, en contradiction évidente avec le principe selon lequel la notion de race restait extérieure au droit⁵.

Le déclenchement de la Révolution algérienne allait bouleverser les principes qui étaient au fondement de ces lois. La Constitution de la V^e République, adoptée en 1958, reconnaissait ainsi à tous les nationaux français d'Algérie

– hommes et femmes – qui avaient le statut civil local la citoyenneté à part entière. Ils pouvaient en outre conserver ce statut civil particulier qu'ils résident en Algérie ou en métropole⁶. Le principe du suffrage universel, tel qu'il avait été affirmé en 1789 ne s'est donc pas concrétisé en 1944 lorsque les femmes ont obtenu le droit de vote mais seulement en 1958. En mars 1962, au moment des Accords d'Évian, la question de l'identité nationale des « Français musulmans d'Algérie » n'a suscité, par ailleurs, aucune controverse. La position du gouvernement apparaît explicitement dans un télégramme envoyé par le ministère de la Défense nationale aux troupes stationnées en Algérie. À la question, les « Français musulmans d'Algérie » auront-ils les mêmes possibilités et bénéfices que les Français d'origine de s'installer en métropole avec la citoyenneté française et les bénéfices de la loi du 26 décembre 1961 pour l'assistance des rapatriés français?, la réponse du ministère de la Défense est sans équivoque : « Oui, en retournant en métropole à n'importe quel moment après l'autodétermination ils peuvent prétendre à la nationalité française sous le régime de la loi française et bénéficier de la loi⁷ ». En février de cette même année, le ministre des Armées, Pierre Mesmer, adresse un message à tous les officiers dans lequel il promettait d'« apporter aux Français musulmans en service dans les forces armées et supplétives [les « harkis »] la garantie que leurs intérêts légitimes de soldats et citoyens seront sauvegardés⁸ ».

Ces déclarations ne résisteront pas cependant à l'exode d'un million de personnes de l'Algérie vers la France métropolitaine. Lorsque, entre le mois d'avril et le mois de mai 1962, des dizaines de milliers de Français chercheront à quitter l'Algérie, les autorités françaises s'emploieront, en effet, à empêcher une partie d'entre eux de rejoindre la métropole, en l'occurrence les Français musulmans d'Algérie ou, ainsi qu'ils étaient de plus en plus souvent désignés, les « harkis » ou les « musulmans ». Une note secrète datée du 23 mai et émanant du cabinet du général de Gaulle avait donné l'ordre aux fonctionnaires en charge de l'assistance à la population « musulmane » d'Algérie de « cesser de prendre des initiatives au sujet du rapatriement des harkis ». Pour être « accueillis en métropole », était-il précisé, leur départ devait être « organisé sous le contrôle du Haut Commissaire algérien », et « leurs noms figurer sur une liste dressée à cet effet⁹ ». Fin mai, un officier écrivait dans le même sens que les musulmans « dont le reclassement est impossible en raison de leur âge, de leur incapacité physique, ou (parce qu'ils sont) trop jeunes » ainsi que les « jeunes fille seules » ne devaient pas être autorisés à quitter l'Algérie. Il ajoutait que de telles personnes « sont en effet destinées à vivre soit de la charité publique, soit, en ce qui concerne les jeunes filles, de la prostitution, et à devenir des épaves¹⁰ ».

Progressivement, tous les « musulmans algériens » ont ainsi été exclus de la nationalité française. Perceptible également dans la terminologie utilisée par le

gouvernement, cette exclusion témoigne de l'alignement des pratiques bureaucratiques sur les préjugés à l'égard des Algériens qui marquaient alors les débats en métropole. Confronté à l'exode des « musulmans », le gouvernement n'a donc pas traité ceux-ci comme des citoyens français mais les a considérés comme des étrangers que la République française accueillait et assistait par pure charité. Alors que, jusqu'en mai 1962, les Français de statut civil coranique étaient désignés comme des « rapatriés musulmans », ils allaient être relégués au statut de « réfugiés » et dénommés « harkis », perdant ainsi la qualité de « rapatriés ». Par un autre glissement sémantique, indissociablement lié au premier, le terme « musulman » qui faisait référence à la religion ou au statut légal allait désormais se rapporter à « l'origine ». En témoigne un rapport de la commission de coordination pour la réinstallation des Français d'outre-mer mentionnant les « Algériens d'origine musulmane¹¹ ». De Gaulle, quant à lui, avait d'ailleurs affirmé, le 25 juillet 1962, que « le terme rapatrié ne s'applique évidemment pas aux musulmans. Dans leur cas, il ne saura s'agir que de réfugiés ». Une telle affirmation contredisait directement les Accords d'Évian et la notion de « rapatrié » telle qu'elle était officiellement en vigueur¹². L'article 1^{er} de ces Accords stipulait, en effet, que « les Français de statut civil de droit commun domiciliés en Algérie à la date de l'annonce officielle du vote pour l'autodétermination conservent leur nationalité française ». Le gouvernement gaulliste remettait donc en cause de façon unilatérale une des clauses fondamentales des Accords d'Évian : le droit pour toutes les personnes d'Algérie de garder la nationalité française. Si l'ordonnance du 21 juillet 1962 stipulait que « les personnes de statut civil de droit local originaires d'Algérie ainsi que leurs enfants peuvent, en France, se faire reconnaître la nationalité française », ce droit était cependant fortement restreint et subordonné au bon vouloir administratif. En fait, les Algériens musulmans ne pouvaient conserver la nationalité française que s'ils fournissaient « une déclaration acceptée par le juge responsable dans leur aire d'habitation dans la République française ». Ainsi, non seulement les Français de statut civil local devaient déclarer une nationalité qu'ils possédaient déjà, mais ils risquaient de perdre cette nationalité si leur déclaration n'était pas acceptée par le juge et enregistrée auprès du ministère de la Santé publique et de la Population à partir du 1^{er} janvier 1963. Le ministère avait, en outre, la latitude de refuser d'enregistrer cette déclaration ou de la rejeter pour une période de trois ans s'il lui apparaissait s. En l'absence de critères précis, les rejets étaient motivés par de multiples raisons : du soupçon d'activisme nationaliste à l'imputation de défaillances morales ou de défauts personnels¹³. La République institutionnalisait ainsi l'idée que les « Français musulmans » d'Algérie étaient différents des autres Français. Plus précisément, les autorités françaises se sont appuyées sur le sens commun pour ignorer puis

pour modifier radicalement les lois censées garantir à tous les musulmans d'Algérie le droit à être maintenus dans la nationalité française. Seuls ceux d'entre eux que les fonctionnaires français jugeaient dignes d'en bénéficier pouvaient désormais être assimilés à la nation. La délimitation de nouvelles frontières territoriales, suite à l'abandon des départements algériens, s'est donc accompagnée d'une redéfinition majeure des limites de la nation française, consacrée par la refonte des institutions républicaines sous l'impulsion du général de Gaulle.

Le 20 septembre 1962, le général de Gaulle annonçait le second référendum de l'année (le premier avait eu lieu le 8 avril pour entériner les Accords d'Évian). Les citoyens devaient voter le 28 octobre pour approuver l'élection au suffrage universel direct du président de la République. L'annonce du référendum eut pour résultat inattendu que les électeurs français durent retourner aux urnes en novembre, cette fois pour élire leurs représentants au Parlement. En effet, avant même le scrutin référendaire, le projet d'élection directe du chef de l'État avait suscité une forte opposition qui fournit au chef de l'État l'occasion de dissoudre l'Assemblée nationale. Selon un journaliste de *Paris-Match*, de Gaulle était convaincu que « la résistance des partis politiques serait moins redoutable que ne fut celle des pieds-noirs et surtout de l'armée », contre lesquels il avait lutté pour imposer l'indépendance de l'Algérie (le rôle des Algériens et du FLN n'était pas mentionné)¹⁴. La question algérienne fut évidemment au centre de la campagne de l'automne 1962. Les partisans du général de Gaulle mirent ainsi l'accent sur la menace que la guerre d'Algérie représenterait encore pour la République, cherchant ainsi à prolonger l'atmosphère politique créée par les événements de mai 1958 qui leur avait permis d'accéder au pouvoir. Plutôt que de défendre la supériorité de la conception gaulliste de la nation par rapport aux régimes précédents – une tactique, mise en œuvre par le Général et le parti du Rassemblement du peuple français (1947-53) au lendemain de la Libération et qui avait alors lamentablement échoué –, leur argument central a consisté à disqualifier les adversaires du président de la République accusés d'être rétifs à la décolonisation de l'Algérie. À de rares occasions seulement, ils ont reproché à ceux qu'ils appelaient les « hommes de la IV^e République » de rester attachés au système de gouvernement caractérisé par la prééminence du Parlement et par une présidence faible, préférant pratiquer l'amalgame entre, d'une part, leurs rivaux, stigmatisés comme alliés de l'OAS, des « fascistes » et des « terroristes », et, d'autre part, les adversaires déclarés des Accords d'Évian. La stratégie adoptée en automne 1962 n'a donc pas consisté à appeler le peuple à accorder sa confiance au président qui avait eu le mérite de sortir la France du borbier algérien ; elle n'a pas cherché non plus à gagner l'adhésion du corps politique

à la vision et aux choix politiques gaullistes mais, pour paraphraser Clausewitz, elle a brandi l'épouvantail de la guerre pour susciter le soutien populaire.

De tous les adversaires de l'élection du président au suffrage direct, la cible principale des attaques du général de Gaulle et de ses partisans fut Gaston Monnerville, président du Sénat et membre du Parti radical. Au cours du congrès de son mouvement, tenu à Vichy peu après l'annonce du référendum, celui qui occupe alors la fonction politique la plus élevée en France n'avait pas craint de dénoncer le projet constitutionnel gaulliste comme une « forfaiture », définie par l'article 166 du Code pénal comme qualifiant « tout crime commis par un serviteur de l'État dans l'exercice de ses fonctions ». Retraçant l'histoire des résistances aux dérives autoritaires qu'avait connue la France (Napoléon, MacMahon, Boulanger, Pétain), Monnerville fit l'éloge des contre-pouvoirs que représentaient la Constitution et toutes les institutions existantes : l'Assemblée nationale, incarnation de la « volonté du peuple », le Sénat, représentant les entités territoriales et le Conseil constitutionnel, nouveau juge de la constitutionnalité des lois¹⁵. Il accusait le gouvernement de trahir ses engagements et de contourner les structures constitutionnelles, et notamment l'article 11 de la nouvelle Constitution qui liait l'engagement d'une procédure référendaire à l'assentiment des deux chambres. C'est précisément dans ce sens qu'il employait le terme de « forfaiture » que les chercheurs françaises Odile Rudelle et Geneviève Kieffer ont qualifié de « mot énorme, immense, et tout à fait injurieux, par lequel se traduit cette volonté de mise à mort politique à l'encontre du chef d'État¹⁶ ». Selon un journaliste du quotidien *Combat*, c'est par ambition personnelle que Gaston Monnerville se serait opposé à Charles de Gaulle. Une victoire du « non » au référendum aurait en effet contraint celui-ci à démissionner et, selon les termes de la Constitution, le président du Sénat aurait automatiquement été appelé à lui succéder. Cette interprétation n'est cependant confirmée par aucun document ou témoignage. Jean-Paul Brunet, le biographe de Monnerville, estime quant à lui que ce dernier avait définitivement abandonné tout espoir de devenir président de la République lorsque son parti lui avait refusé l'investiture pour l'élection de 1953. Il cite un ami du sénateur, membre du Parti radical-socialiste, selon lequel la victoire de Monnerville aux élections qui devaient suivre le référendum aurait été probable « s'il n'était pas né en Guyane et s'il avait été blanc¹⁷ ». Cette même raison expliquerait pourquoi, parmi les adversaires de la constitution gaulliste, seul Monnerville, premier (et dernier) homme de couleur à avoir occupé un poste aussi important dans l'État français, fut la cible délibérée d'humiliations générales et privé de toute apparition à la radio et à la télévision pendant la campagne électorale (comme l'atteste un mémo envoyé au Conseil constitutionnel) au point qu'un enseignant a pu écrire à

France-Observateur : « Je viens de lire la situation que nos dirigeants (...) font à M. Monnerville... Je m'étonne d'ailleurs qu'on ne fasse pas preuve d'une telle intransigeance à l'égard de M. Guy Mollet, par exemple, peut-être parce que ce dernier est métropolitain¹⁸? ». Une telle relation de cause à effet est, certes, difficile à prouver ; toujours est-il que, pendant la campagne de l'automne 1962, l'idée que Monnerville ne pouvait diriger la France « parce qu'il n'était pas blanc » est passée du statut de soupçon partagé par le microcosme politique à celui d'opinions écrites noir sur blanc. L'ostracisme dont il fut l'objet se poursuivit au lendemain du référendum, de Gaulle exigeant même de ses collaborateurs qu'ils ignorent le Sénat et son président. Ainsi, durant les six années où il a occupé les fonctions de chef du gouvernement, Georges Pompidou n'est jamais apparu devant le Sénat au complet. Et quand, en 1968, Gaston Monnerville prononça son dernier discours en tant que président du Sénat, le seul membre du gouvernement présent, le gaulliste Jacques Chirac, quitta ostensiblement la salle¹⁹.

La mise à l'écart de Monnerville prend tout son sens dans le nouveau contexte institutionnel issu de l'indépendance algérienne. Alors que celle-ci était désormais à l'ordre du jour, le gouvernement avait écarté de l'Assemblée nationale tous les hommes et femmes « de couleur ». Le 3 juillet 1962, une ordonnance présidentielle (n° 62-737) mit ainsi fin aux mandats électoraux de tous les élus d'Algérie (auparavant le Parlement français comptait 55 élus « Français musulmans d'Algérie » dont son vice-président, Bachaga Saïd Boualem ; entre les élections de 1958 et juillet 1962, presque 9,5 % des membres de l'Assemblée nationale et du Sénat étaient comptés comme « musulmans algériens »). En avril 1962, Nafissa Sid-Cara, la première femme musulmane d'Algérie à être nommée à un poste de cabinet fut également évincée. On ne peut pas appréhender ces évictions dans le seul cadre de l'abandon des départements algériens ; leur signification profonde est sans doute révélée par les propos tenus à la veille du référendum par l'ancien Premier ministre Michel Debré, ainsi que par d'autres responsables gaullistes, affirmant explicitement que les nouvelles institutions qu'ils appelaient de leurs vœux étaient censées tirer avantage du nouveau caractère « européen » du corps politique français. À de multiples reprises, Debré fit ainsi référence à cette nouvelle situation pour justifier sa propre conversion à l'élection au suffrage universel direct du président de la République (alors qu'initialement le projet constitutionnel, à l'élaboration duquel il avait contribué, ne prévoyait pas ce mode d'élection). Dans un entretien à *Paris-Match*, il expliquait sans détour les raisons de son revirement : « Le suffrage universel ne pouvait pas se concevoir en 1958. Le corps électoral était le corps électoral de l'Union française, avec tous les Africains et les musulmans

d'Algérie. » Dans ces conditions, ajoutait-il, « l'élection au suffrage universel était impossible²⁰ ».

Pour certains écrivains de la gauche radicale, comme Frantz Fanon, Simone de Beauvoir ou Jean-Paul Sartre, la révolution algérienne avait permis à la France d'être enfin confrontée au déni d'égalité et d'humanité sur lequel la République était fondée. Selon Sartre, cette révolte des opprimés avait offert aux Français la possibilité de se décoloniser. Or, plutôt qu'une révolution, ce qui est arrivé en France ressemble à une contre-révolution : non seulement les protections institutionnelles contre le césarisme ont sauté, le Législatif étant désormais soumis à l'Exécutif, mais, surtout, avec l'exclusion brutale des harkis et des députés d'Algérie ou encore avec la marginalisation de Monnerville, les possibilités de réaliser les promesses républicaines en ouvrant la nation ont été définitivement manquées.

- 1 Todd Shepard est l'auteur de *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*, Ithaca, Cornell University Press, à paraître en avril 2006.
- 2 Voir Allan Christelow, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria* (Princeton, Princeton University Press, 1985) et Louis-Augustin Barrière, *Le Statut personnel des musulmans d'Algérie de 1834 à 1962* (Dijon, Édition universitaire de Dijon, 1993).
- 3 Patricia Lorcin, *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria* (London, Tauris, 1995), p. 225 ; Jean-Robert Henry, « Algeria and Germany: The Paradoxical Benchmarks of French Identity », *The International Scope Review* 3: 6 (Winter 2001) ; Patrick Weil, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution* (Paris, Grasset, 2002). Comme le montre Emmanuelle Saada, les Français ont codifié des lois fondées sur la race dans les colonies. Cf. « La "question des métis" dans les colonies françaises. Socio-histoire d'une catégorie juridique (Indochine et autres territoires de l'Empire français ; années 1890-années 1950) », Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2001.
- 4 Sénateur Charles Fruh in *JO du Sénat* (Paris, 26 novembre, 1959), P. 1207.
- 5 Laure Blévis, « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », *Droit et société*, 48 (2001), p. 561 note 15.
- 6 Cf. la Constitution de 1958, articles 3 et 75.
- 7 DEFNAT PARIS, « télégramme au bureau moral » (15 mars 1962), in Service historique de l'armée de terre (SHAT) : 1H/2467/6.
- 8 Commandement supérieur des forces en Algérie, « MESSAGE n. 0560/CSFA/EMI/MOR » (22 février 1962), 3, in SHAT : 1H/1260/1.
- 9 J. J. de Bresson, « Extrait du relevé des décisions du Conseil des Affaires algériennes du 23 mai 1962: Rapatriés Musulmans » (28 mai 1962), 1, in Archives du ministre des Affaires étrangères (MAE) : p. 39.
- 10 Bureau du moral, Commandement supérieur des forces en Algérie, « Recasement des supplétifs et civils F. S. N. A. menaces » (SP 87.000, 26 mai 1962), 2, in SHAT : 1H/1260/2.
- 11 Commission de coordination pour la réinstallation des Français d'outre-mer. Commissariat général du Plan, « Rapport général du 5 décembre 1962 » (5 décembre 1962), 14, in Centre des archives contemporaines des Archives nationales (CAC) : 80 AJ/254 [1930275/94].
- 12 Maurice Faivre, *Les Combattants musulmans de la guerre d'Algérie. Des soldats sacrifiés* (Paris, L'Harmattan,

1995), p. 197 ; pour le statut légal du rapatrié, voir la loi dite « Boulin » du 26 décembre 1961.

- 13 Michel Lamassoure, chef du service des Affaires musulmanes et de l'Action sociale, « OBJET: Réunion des Conseillers techniques pour les Affaires musulmanes » (20 novembre 1962), p. 4, in CAC : 770346/10.
- 14 Jack Chargelègue, « Ils se sont tous confiés à Match! », *Paris-Match* 705 (13 octobre 1962), pp. 54-7, 56.
- 15 « Points de repère. Émotions radicales », *France-Observateur* 648 (4 octobre 1962).
- 16 Odile Rudelle et Genviève Keiffer, « Vers la révision de la Constitution », in *L'Attentat du Petit-Clamart. Vers la révision de la Constitution*, sous la direction de Jacques Delarue et Odile Rudelle (Paris, La Documentation française, 1990), p. 59.
- 17 Article de Maxime Blocq-Mascart, cité dans Rudelle et Keiffer, « Vers la révision de la Constitution » in J. Delarue, O. Rudelle (dir.), *op. cit.*, p. 59 ; voir, e.g. : Claude Estier, « Histoire d'une rupture », *France-observateur* 648 (4 octobre 1962),

- p. 6 ; et « Le "plan Monnerville" », *L'Express*, 589 (27 septembre 1962), p. 6 ; sur 1953, voir Jean-Paul Brunet, *Gaston Monnerville. Le républicain qui défia de Gaulle*, (Paris, Albin Michel, 1997), p. 182.
- 18 M. R. Dodin, « Nos lecteurs écrivent. Défense de Monnerville », *France-Observateur* 660 (27 décembre 1962).
- 19 Sur le silence médiatique autour de Monnerville, voir Conseil constitutionnel, « Les inconstitutionnalités de la Constitution » (5 novembre 1962), p. 3, in CAC : 910411/12. Sur les gouvernements et Monnerville (1962-1969), voir AN : F/1c11/552 et Paul Smith, « Le Sénat de la V^e République : Évolution d'une chambre de contestation » in *Transgression et Contestation*, sous la direction de Russell King (Actes de la Journée d'études Nottingham/Strasbourg, Avril 2000), 2000, p. 102.
- 20 Guy Mollet, Edgar Faure, Michel Debré, « Trois anciens chefs du gouvernement s'expliquent sur le référendum », *Paris-Match* 704 (6 octobre 1962), p. 58.

Saïd Bouamama

Socio-économiste, chargé de recherche à l'IFAR de Lille
(Intervention Formation Action Recherche)

Immigration, colonisation et domination : l'apport d'Abdelmalek Sayad

La question dite de « l'héritage colonial » est désormais posée. Des polémiques surgissent périodiquement pour stigmatiser ou caricaturer les partisans d'une prise en compte du « fait colonial » comme un des éléments importants structurant, encore aujourd'hui, les rapports de domination subis par les immigrés issus des anciennes colonies et par leurs enfants français. Les accusations pleuvent pêle-mêle : repli communautariste, démarche racialisée et/ou raciste, approximations historiques, analogies excessives, divisions des dominés, production d'une autonomie de repli suicidaire. Abdelmalek Sayad fut précurseur sur cette question. Le fait que son œuvre soit méconnue n'est pas une réalité anodine : dans le domaine scientifique, comme dans le domaine politique, agissent des facteurs qui bloquent la prise en compte de la réalité sociale de l'immigration et de ses enfants français. Pierre Bourdieu caractérisait Abdelmalek Sayad comme « un analyste de l'inconscient ». Effectivement, en débusquant les implicites, Sayad ne pouvait que rencontrer le « fait colonial » comme un des éléments clef de l'inconscient collectif français.

Une immigration exemplaire issue d'une colonisation exemplaire.

La vigueur de la polémique qu'a suscitée la publication de l'Appel des indigènes de la République est un révélateur de la difficulté à prendre en compte la spécificité de l'immigration issue des anciennes colonies. Une des critiques les plus récurrentes a ainsi été de rappeler les difficultés vécues par les immigrations non coloniales antérieures ou présentes. Pour ce faire, la comparaison a été fréquemment réalisée avec des pays n'ayant pas eu d'empire colonial et dans lesquels les populations issues de l'immigration rencontrent des difficultés « similaires » à celles rencontrées en France par les descendants des anciens colonisés. Un des apports essentiels d'Abdelmalek Sayad est justement de refuser la scission binaire entre deux problématiques tout aussi réductrices : celle consistant à nier les invariances à toutes

les immigrations ; celle consistant à nier les dimensions particulières de l'immigration issue des anciennes colonies. En soulignant le caractère « exemplaire » de l'immigration algérienne, il souligne son caractère « d'idéal-type » de l'immigration en tant que rapport de domination. L'immigration algérienne réunit, en les poussant à l'extrême, les traits et les processus en œuvre pour toute immigration à des degrés moindres et moins exacerbés. L'idée clef de Sayad sur cette question est de relier « l'exemplarité » de l'immigration algérienne à « l'exemplarité » de la colonisation de l'Algérie : « colonisation totale, systématique, intensive, colonisation de peuplement, colonisation des biens et des richesses, du sol et sous-sol, colonisation des hommes (corps et âmes), surtout colonisation précoce ne pouvant qu'entraîner des effets majeurs » (2001).

C'est donc parce qu'en Algérie l'idée coloniale a été poussée le plus loin dans ses dimensions de « peuplement », de « dépossession de la paysannerie », de « violence de la conquête », qu'elle constitue en quelque sorte un « laboratoire » des autres immigrations. Dans les deux cas, nous avons affaire à des rapports de domination et d'exploitation. Mais, pour l'immigration postcoloniale, l'activation d'un « imaginaire colonial » lui fait jouer une fonction de « miroir grossissant » ou de « révélateur » des processus en œuvre. La sous-estimation de ces « spécificités » essentielles conduit à une cécité de l'analyse.

La prolongation en métropole de « l'imaginaire » et du « rapport » colonial

L'analyse des implicites présidant au fonctionnement des foyers pour travailleurs migrants permet à Sayad de souligner l'importation en métropole de « l'imaginaire colonial ». Que ce soit dans les personnels recrutés lors de la mise en place de ces foyers, dans les conceptions architecturales, dans la définition des droits et devoirs du résident, dans les représentations sociales des besoins des locataires, l'analogie avec la colonisation est permanente. Voici par exemple comment il analyse l'absence d'intimité qui caractérise ces foyers : « Ainsi la perception naïve et très ethnocentrique qu'on a des immigrés comme étant tous semblables, se trouve au principe de cette communauté illusoire. Il s'y ajoute, dans le cas des immigrés algériens et plus largement marocains et tunisiens, la représentation de la "nature" psychologique de l'Arabe, telle qu'elle est vulgarisée par les "spécialistes" de la "mentalité primitive", de "l'âme et de la psychologie nord-africaine, musulmane" (...). "Nature" grégaire, qui ne peut être satisfaite que par la vie en groupe, nature "patriarcale", "tribale", etc.¹ ». Nous retrouvons dans cette représentation sociale de la « nature de l'Arabe » ou du « musulman » ce qui fait le cœur de la domination coloniale : la légitimation d'un traitement d'exception par une « nature » ou une « culture » censées produire des besoins

spécifiques. L'inégalité est à la fois reconnue et présentée comme nécessaire et légitime. Dans le regard du colonisateur, les inégalités produites par le système colonial ne sont pas niées mais leur genèse est refoulée, recouverte par une explication biologique ou culturelle : le manque d'ardeur au travail du colonisé n'est pas expliqué par le rapport social colonial qui impose au colonisé des conditions de travail éreintantes tout en le privant de toute initiative et de toute jouissance du fruit de son travail, mais par l'indolence congénitale de « l'Africain » ou par l'incorrigible indiscipline du Maghrébin². Cette reproduction de l'imaginaire colonial conduit ainsi inévitablement à l'idée d'une « mission éducative » des foyers, étrangement ressemblante avec la « mission civilisatrice » de triste renom. Sayad met en évidence les fonctions de cette « mission éducative » en les mettant en analogie avec celles de la « mission civilisatrice » : justifier un traitement d'exception tout en valorisant l'image du dominant. La « mission civilisatrice » se caractérise en effet par une double fonction : légitimer l'inégalité présente tout en valorisant l'image du colonisateur. Le rapport colonial inverse donc l'ensemble de la relation. Il présente les dominants comme des « altruistes » soucieux de faire « évoluer » les colonisés et de développer les « lumières » et met en scène les dominés comme étant les véritables bénéficiaires de la colonisation. La société d'immigration « n'a que trop tendance, écrit encore Sayad, à porter à son bénéfice ce qui, pourtant, est l'œuvre des immigrés eux-mêmes : aussi est-ce fréquemment qu'on présente au moins les aspects les plus positifs (ou considérés comme tels) de l'expérience des immigrés, c'est-à-dire, en gros, l'ensemble des acquisitions qu'ils ont su imposer au gré de leur immigration (...) comme le résultat d'un travail diffus ou systématique d'inculcation, d'éducation qui s'opère à la faveur de l'immigration (travail qui consiste à produire ce qu'on appelle les "évolués" et du même coup, à discriminer ces immigrés "évaluables", "éducables", "amendables" des immigrés qui ne le sont pas ou ne veulent pas l'être) et dont le mérite revient à la société d'accueil et à elle seule³ ».

Il suffit d'entendre aujourd'hui certains propos ministériels sur la récente révolte sociale des jeunes des quartiers populaires (polygamie, démission des parents, réseaux intégristes), de lire le rapport Bennisti et son analyse de la délinquance comme issue des « patois » parlés au sein de la famille, d'analyser les débats justifiant la loi du 23 février 2005, pour saisir l'actualité politique d'Abdelmalek Sayad. Nous ne sommes pas en présence de survivances anodines et marginales du passé que le temps fera disparaître par épuisement. Nous avons à faire à un rapport social qui se reproduit, caractérisé par une « ethnicisation » du dominé, une teneur « éducative » ou « civilisatrice » du rapport avec lui, une négation des violences sociales qu'il subit.

Les jeunes issus de la colonisation

Sayad s'attache également à déconstruire les discours sur les enfants de l'immigration devenus Français. L'expression « jeunes issus de l'immigration » participe de la reproduction du rapport colonial mais cette fois-ci à l'endroit de « Français ». Nés et socialisés en France, dotés de la nationalité française, ils restent perçus comme des « immigrés » et construits comme tels. Pour eux aussi se met en place un rapport « éducatif » ou « civilisateur », les injonctions « d'invisibilité » et de « politesse » sont émises officiellement, les « visibilités » sont jugées ostentatoires et nécessitant des interventions étatiques fermes. Pour eux, la distinction permanente est faite entre la figure du héros positif (l'intégré) et le héros négatif (la racaille).

C'est en déconstruisant de manière remarquable le concept « d'intégration » et les discours qu'il structure, que Sayad met en évidence la reproduction, par-delà les générations, du rapport colonial. « Une des premières manifestations du changement qui s'opère de la sorte, écrit-il, se traduit à travers le langage, surabondant aujourd'hui, de l'intégration : l'intégration est ici non seulement celle de personnes "extérieures" à la société française (...) mais celle du phénomène lui-même, l'immigration étant "rapatriée", "internalisée" pour ne pas dire "intériorisée", perdant de la sorte une bonne partie de la représentation qu'on en avait comme pure extériorité⁴ ». Nous avons à faire à une réalité sociale spécifique : la production d'immigrés qui n'ont immigré de nulle part. C'est au travers du prisme de la reproduction du rapport colonial que Sayad analyse les nombreuses caractéristiques du discours tenu sur et à ces français construits socialement comme « exceptionnels ». Le processus idéologique d'inversion de la relation par ethnicisation du colonisé (puis de l'immigré et de ses enfants français) et par imposition d'une « grille éducative de lecture » se réalise à partir du paradigme « intégrationniste ». Ce dernier réalise le tour de force d'imputer la responsabilité des inégalités à ceux qui les subissent : « L'invite à l'intégration, la surabondance du discours sur l'intégration ne manquent pas d'apparaître aux yeux des plus avertis ou des plus lucides quant à leur position au sein de la société en tous les domaines de l'existence, comme un reproche pour manque d'intégration, déficit d'intégration, voire comme une sanction ou un parti pris sur une intégration "impossible", jamais totalement acquise⁵ ». Alors que « l'intégration » au sens sociologique du terme interroge la société dite « d'accueil », l'usage idéologique du terme (y compris à gauche et à l'extrême gauche) oriente la réflexion et l'action vers des dimensions culturalistes imputant aux premiers concernés (ou à leur culture, leur religion, leur héritage) la responsabilité de leur situation. Au-delà de la polysémie du concept d'intégration qui rend impossible le débat serein, c'est l'usage social, politique et idéologique de ce concept auquel s'intéresse

Sayad. Ce faisant, il aide à penser une sociologie anti-intégrationniste qui s'attache aux processus de domination touchant ces Français construits comme « sujets à intégrer ».

L'assimilation derrière l'intégration

L'approche critique de l'intégrationnisme à la française permet à Sayad de souligner la reproduction d'un autre trait de l'imaginaire colonial : la scission binaire et permanente entre « intégrés » à valoriser et « inintégrés » à réprimer. C'est au travers de l'analyse des discours tenus sur les « beurs » que Sayad souligne la signification de ce processus : l'assimilationnisme. La volonté de distendre artificiellement la relation entre « parents immigrés » et « enfants français » qui a caractérisé la décennie 1980 apparaît alors comme une des conséquences logiques d'un « chauvinisme de l'universel », celui-là même qui avait servi à justifier « l'œuvre coloniale » : « Aussi comprend-on l'intérêt objectif – intérêt qui s'ignore comme tel – qu'on a à distendre au maximum la relation entre, d'une part, des parents immigrés (...), et, d'autre part, les “enfants de parents immigrés” qui seraient alors, selon une représentation commode, sans passé, sans mémoire, sans histoire (...), et par là même vierges de tout, facilement modelables, acquis d'avance à toutes les entreprises assimilationnistes (...) mues par une espèce de “chauvinisme de l'universel”⁶ ». Nous retrouvons, ici, à propos des « beurs », les deux formes historiques de l'idéologie coloniale. Si cette idéologie a pris une première forme explicitement raciste, elle a également eu une forme « de gauche », « bien intentionnée », c'est-à-dire s'argumentant d'une « œuvre positive » de la colonisation. Sayad souligne les formes contemporaines de ce « chauvinisme de l'universel » à travers l'analyse de « toute une série de clichés, de lieux communs » mais également à travers la déconstruction des « discours savants » : la célébration du pouvoir d'intégration de l'école française, la réussite ou l'échec scolaire des jeunes issus de la colonisation, l'islam et les signes extérieurs d'appartenance à cette « religion d'immigrés », la dénonciation de l'intégrisme musulman, les femmes issues de la colonisation.

Le « chauvinisme de l'universel », qui a jadis été à la source d'un « colonialisme bien intentionné », conduit aujourd'hui à des logiques de raisonnement lourdes de conséquences en terme de violences sociales subies par les immigrés et leurs enfants français. Il conduit selon Sayad à s'autoriser l'idée d'une « émancipation contrainte » qui correspondrait « aux vrais intérêts de la nouvelle génération », même si celle-ci n'en a pas conscience. Les implicites des débats sur la loi sur le « foulard » relèvent à l'évidence de cette logique. De la même façon, Sayad souligne la parenté entre ce « chauvinisme de l'universel » et les discours récurrents sur la « perte d'autorité » des pères, sur leur « démis-

sion », leur « infériorisation », leur « disqualification ». Enfin, la même parenté permet à Sayad de donner sens aux explications sur les hystéries régulières à l'égard des jeunes issus de la colonisation : ceux-ci sont coupables d'être ingrats, d'être trop visibles, d'être ostentatoires, de ne pas se comporter en « immigrés » ou en « colonisés » ou encore de se comporter simplement comme s'ils étaient chez eux. Nous sommes ici en présence d'une autre analogie avec la période coloniale : l'illégitimité de la présence chez soi.

Se comporter comme citoyens exigeant des droits est une attitude impensable pour l'imaginaire colonial qui ne laisse place qu'au statut de sujet. Le processus de diabolisation des attitudes revendicatives en œuvre aujourd'hui à l'égard des enfants français a d'ailleurs commencé avec leurs parents immigrés algériens. Cette virulence particulière à l'égard des immigrés algériens, Sayad l'explique par la relation avec l'époque coloniale : « C'est, sans doute, pour apurer ce contentieux colonial et ses vestiges (parmi lesquels l'immigration), qu'on s'acharne volontiers sur les jeunes (...). Si on s'attaque plus précisément à l'immigration qu'on dit “non européenne”, n'est-ce pas dans une certaine mesure, en raison du passé colonial qui a produit cette immigration et dont elle constitue une manière de survivance : colonisés comme n'ont pas été les sujets coloniaux, les immigrés algériens se comportent en France comme ne se comportent pas les autres immigrés. Ayant acquis de la société française et de ses mécanismes, malgré les handicaps qu'ils subissent, une familiarité que seul un long “commerce” peut donner (et cela avant même l'émigration), les Algériens immigrés d'aujourd'hui – hier immigrés originaires de la colonie – peuvent s'autoriser de plus grandes libertés, à commencer par la liberté de défendre leurs droits⁷ ».

La décolonisation des territoires n'a pas signifié la remise en cause du « chauvinisme de l'universel » qui avait permis la légitimation « bien intentionnée » de la colonisation. L'idée d'assimilation que porte ce type particulier de chauvinisme ne fait alors que se transférer des anciens colonisés vers les nouveaux immigrés puis sur leurs enfants. Ces derniers restent perçus et construits au travers des droits et devoirs (c'est-à-dire essentiellement des devoirs) du sujet : la politesse, l'invisibilité et l'apolitisme.

Les trois séries d'analogies entre immigration et colonisation

Il existe certes des invariances réunissant toutes les immigrations. Celles-ci sont en particulier issues de la fonction économique de l'immigration dans une économie de marché. Ces invariances étant posées, elles ne suffisent pas à décrire l'ensemble de ce « fait social total » que constitue chaque immigration. Elles ne nous autorisent pas à faire l'économie de la prise en compte des contextes historiques qui déterminent les modalités concrètes de l'existence

sociale et politique de chaque immigration et, pour celles issues des anciennes colonies, de ses enfants français. En fonction de ces contextes historiques différents, des représentations de l'Autre qu'ils véhiculent et ancrent dans les imaginaires politiques et les inconscients collectifs, l'acuité du rapport de domination, son champ d'exercice et sa durée varieront. Marx a bien étudié cette interaction entre passé et présent, et le rôle que joue l'imaginaire social hérité⁸. C'est à travers cet imaginaire que les hommes déchiffrent leur réalité vécue, qu'ils déterminent les frontières entre un « nous » et un « eux » et fondent leur action présente. C'est, en l'occurrence, au travers de l'imaginaire colonial qu'ont été appréhendés les immigrés postcoloniaux et qu'a été légitimée leur relégation économique, sociale et politique.

La virulence des critiques à l'égard de l'Appel des indigènes de la République souligne l'existence d'une véritable difficulté à intégrer les spécificités issues de la colonisation dans l'analyse des dominations concernant l'immigration. Trois d'entre elles nous semblent significatives. La première critique faite aux « indigènes » est celle de nier les autres formes de racismes et ainsi de contribuer à une « concurrence des victimes ». Or, affirmer fortement l'existence d'une forme de racisme sous-estimée ne signifie pas nier l'existence d'autres formes de racisme. Le racisme en tant que processus de hiérarchisation sociale, économique et politique, c'est-à-dire en tant qu'outil des systèmes de domination, s'ancre dans un terreau historique. L'Appel ne dit rien d'autre que ceci : la colonisation n'est pas un aspect secondaire du terreau historique français. Ailleurs (pour des pays n'ayant pas eu d'empire colonial) ou ici, pour d'autres populations (n'ayant pas été colonisées), ce sont d'autres moments historiques et d'autres imaginaires hérités qui sont mobilisés. Si les Indigènes voient la « colonisation » à l'œuvre là où beaucoup ne veulent pas la voir, cela ne signifie pas qu'ils la voient partout. La deuxième critique importante a été la dénonciation de l'amalgame que réaliserait l'Appel entre la période coloniale et la situation actuelle. Ici aussi l'on fait dire aux indigènes de la République ce qu'ils n'ont pas dit. Mettre en analogie deux facteurs ne signifie pas qu'on les considère comme identiques. C'est tout simplement souligner qu'ils empruntent des processus, des logiques et des représentations qui sont en proximité. Parler de racisme postcolonial, ce n'est donc pas non plus prétendre que les descendants de colonisés vivent une situation identique en tous points à celle de leurs ancêtres. Le préfixe « post » utilisé par les Indigènes est à cet égard suffisamment clair : il marque à la fois un changement d'ère, une filiation et un héritage. La troisième critique récurrente à été celle « d'ethnisation » du débat, de la situation et de la question sociale. La grille de lecture en terme de classes sociales est, dans ce cas de figure, brandie en opposition à l'Appel. Or, l'Appel des indigènes n'a

jamais posé que la grille sociale de lecture était erronée et/ou dépassée. Bien au contraire : souligner le facteur postcolonial, c'est insister sur une des dimensions nodales des processus de domination, à savoir l'opposition des dominé(e)s entre eux par la gestion d'un ordre des dominations qui s'appuie sur des imaginaires hérités (celui du patriarcat pour le genre, celui de la colonisation pour notre sujet). Ainsi, de la même façon que Sayad ne considérerait pas comme contradictoire de poser des invariances tout en soulignant des spécificités, il n'est pas irraisonnable de penser l'explication en termes de classes sociales comme non contradictoire avec l'analyse en termes de rapport colonial, ce dernier n'étant en définitive qu'une des formes exacerbées des rapports de domination. La négation des spécificités liées à la colonisation, la mise en avant frénétique des ressemblances n'est donc pas un non-sens : elle participe, volontairement ou non, aux processus de domination de cette immigration.

Le principe de l'existence d'analogies entre immigration et colonisation avait d'ailleurs été déjà formulé de manière précise par Sayad. Celui-ci soulignait en particulier trois facteurs confortant le raisonnement analogique. En premier lieu, il mentionnait les liens historiques entre certaines immigrations et la colonisation. L'immigration est fille de la colonisation, directement ou indirectement. Il suffit d'appréhender la colonisation et l'immigration comme un rapport social, pour saisir comment les caractéristiques des rapports colonisateur/colonisé/système de colonisation peuvent se reproduire dans le nouveau rapport social groupe majoritaire/groupes minoritaires/système social capitaliste. Il est bien entendu évident pour Sayad qu'analogie ne signifie pas similitude. Il s'agit d'une reproduction, c'est-à-dire d'une articulation nouvelle entre invariance et mutation faisant survivre dans le présent des traits du passé en fonction de besoins contemporains du système social et économique. La deuxième analogie mise en exergue est celle de structure. Sayad ne pense pas les rapports sociaux « colonisation » et « immigration » comme étant constitués de deux partenaires : colonisés/colonisateurs et immigrés/Français. Il réintroduit un troisième partenaire essentiel : la société colonisatrice pour l'un et la société d'immigration pour l'autre. De la même façon que le colonisé comme le colonisateur sont le résultat d'un système social, le groupe majoritaire comme les groupes minoritaires sont des produits d'un système social. Ce dernier, ayant pour finalité la production et la légitimation de la domination, est fondateur d'un ordre dans lequel le colonisé hier, l'immigré postcolonial et ses enfants français aujourd'hui, occupent la place la plus désavantageuse. La troisième analogie est logiquement celle de système. La colonisation comme l'immigration font système : les rapports de domination qui les caractérisent sont travestis et intégrés dans le fonctionnement légal et banal des institutions, des

procédures, des différentes sphères de la vie sociale. Sayad démontre ainsi comment l'existence de discriminations légales (comme par exemple l'exclusion des droits politiques ou de certains emplois dits « réservés ») conduit à autoriser la production massive de discriminations illégales. De la même façon, les discriminations et inégalités liées au logement ont des effets logiques en terme d'inégalité dans les domaines scolaires ou d'accès à l'emploi. C'est, comme à l'époque coloniale, l'ensemble d'un système qui est en œuvre et non simplement quelques colonisateurs véreux hier ou quelques racistes repérables aujourd'hui : « Outre la série d'analogies qu'on peut saisir entre les deux phénomènes – analogies d'ordre historique (l'immigration est souvent fille de la colonisation directe ou indirecte) et analogies de structure (l'immigration, actuellement, occupe dans l'ordre des relations de domination la place qu'occupait hier la colonisation) – l'immigration s'est, d'une certaine façon, érigée en système de la même manière qu'on disait que la "colonisation est un système" (selon l'expression de Sartre)⁹ ».

En nous invitant à questionner notre système social pour comprendre l'immigration, Sayad nous mène au développement d'une véritable sociologie critique. Ses hypothèses doivent certes être discutées et/ou contestées. Cependant, nombre d'entre elles nous semblent avoir des effets heuristiques d'une grande actualité : l'articulation entre émigration et immigration, l'articulation entre colonisation et immigration, la notion d'imaginaire et de transfert de celui-ci, la prise en compte de l'héritage que constitue le « chauvinisme de l'universel », l'appréhension de l'immigration comme rapport social, la prise en compte du système comme structurant ce rapport social et produisant le groupe majoritaire, les groupes minoritaires et le type d'interactions inégalitaires qui les relie, le lien entre domination des « pays d'origine » et domination dans la société française des immigrés qui en sont originaires.

Le savoir des premiers concernés

Il n'est pas possible de conclure sans mentionner le rapport que Sayad avait lui-même avec les immigrés et leurs enfants français, c'est-à-dire sans mettre en exergue la posture adoptée vis-à-vis des dominés qui constituaient ses objets de recherches. La pratique de longs entretiens était sa méthode privilégiée. Leur lecture est suffisante pour souligner l'existence d'un savoir des dominés. Certes, il est éparpillé, empli de contradictions, non formulé de manière logique et structurée, mais il est bien présent. La pratique de l'entretien est d'ailleurs le moment d'une mise en ordre des éléments de ce savoir transformant ces moments de parole en véritable autoanalyse. Nous sommes ici à l'antipode des postures dominant le monde de la recherche aujourd'hui. Ces dernières cantonnent en effet les premiers concernés au rôle d'acteurs

(ou de témoins) ne sachant rien de l'histoire qu'ils font, laissant ainsi au « scientifique » la prétention de dire le « vrai ». Outre le refus d'une coupure entre pratique (qui serait le fait des acteurs) et savoir (qui serait le fait de « savants » étudiant les acteurs), la posture de Sayad est également celle du refus de l'opposition entre une approche des trajectoires individuelles et une approche macrosociologique. Pour Sayad, les trajectoires individuelles et/ou familiales incorporent, dans tous les sens du terme, y compris le sens fort de marques sur le corps en terme de maladies professionnelles ou liées à la place sociale, les effets de l'histoire sociale et politique et des dominations qui les caractérisent. L'immigration ne saurait ainsi se réduire à de simples décisions individuelles, celles-ci étant elles-mêmes déterminées par un contexte historique, économique et social. Il n'est pas étonnant que ses derniers travaux se soient orientés vers une sociologie de l'État. Sayad nous invite ainsi à dépasser les acteurs visibles pour interroger les liens entre État, nation et immigration. Ce faisant, son œuvre est un apport immense à la dynamique militante de ceux qui prétendent agir contre les inégalités. Transformer les rapports de forces suppose en effet de s'attaquer aux causes et non seulement aux conséquences, au système producteur et non seulement à ses effets, aux acteurs réels et non seulement aux acteurs visibles, au « *Dieu caché* » (et donc efficace parce que caché) et non seulement à l'apparence.

1 A. Sayad, « Le foyer des sans-famille », in *L'Immigration et les paradoxes de l'altérité*, Paris-Bruxelles, De Boeck Université, 1997, p. 92 et 93.

2 Cf. A. Memmi, *Portait du colonisé*, Paris, Gallimard, 1957.

3 A. Sayad, *op. cit.*, p. 67.

4 A. Sayad, « Le mode de génération des générations immigrées », *Migrants-formation*, n° 98, septembre 1994, p. 10.

5 A. Sayad, *La Double Absence*, « le poids des mots », Paris, Seuil, 1999, p. 314.

6 A. Sayad, « Le mode de génération... », art. cit., p. 14.

7 *Ibid.*, p. 76-77.

8 K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Mille et une nuits, 1997.

9 A. Sayad, *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, *op. cit.*

Laure Pitti

Historienne, chercheur associé à l'IHTP. Sa thèse, *Ouvriers algériens à Renault-Billancourt de la guerre d'Algérie aux grèves d'OS des années 1970. Contribution à l'histoire sociale et politique des ouvriers étrangers en France* (2002), doit paraître aux éditions Bouchène fin 2006.

Différenciations ethniques et luttes ouvrières à Renault-Billancourt

ContreTemps: Avant d'en venir au cœur de votre sujet, j'aimerais que vous précisez un peu l'ampleur de la main-d'œuvre étrangère à Renault-Billancourt dans la période que vous avez étudiée et les conditions dans lesquelles cette main-d'œuvre a été recrutée. Pourquoi tant d'étrangers notamment issus des colonies ou des anciennes colonies ?

Laure Pitti: Renault, entreprise nationalisée à partir de 1945, emploie une forte proportion de main-d'œuvre coloniale, laquelle est, jusqu'en 1962, majoritairement constituée (à 95 %) d'Algériens, qu'on appelle alors officiellement « Français musulmans d'Algérie » ou plus couramment « Nord-Africains » lorsqu'ils vivent en France métropolitaine. Les 5 % restants sont marocains et tunisiens. Les Algériens représentent, au début des années 1950, 12 % du personnel ouvrier et près de 70 % de l'ensemble des ouvriers « extra-métropolitains » comme pouvait les appeler l'entreprise à l'époque (étrangers et coloniaux cumulés). Près d'un ouvrier sur huit est donc algérien. Par la suite, le nombre d'Algériens diminue progressivement pour représenter, au milieu des années 1950, 10 % du personnel ouvrier et par la suite, moins encore. Cette diminution s'explique en particulier par l'impact de la guerre d'indépendance algérienne notamment lorsque celle-ci aura pour terrain la métropole à partir de 1958. Entre 1958 et 1961, les Algériens ne représentent plus que 7 à 8 % des ouvriers de Renault sur un total de 25 000 ouvriers. Ils sont remplacés par des Italiens, embauchés sous contrats provisoires. Leur nombre progresse de nouveau à partir de 1962 mais, désormais, l'entreprise diversifie les sources de la main-d'œuvre étrangère. Au milieu des années 1970, les Algériens représentent 15 % de la main-d'œuvre ouvrière et 50 % de la main-d'œuvre nord-africaine; en revanche, la proportion de Marocains augmente suite aux accords de main-d'œuvre en 1964. L'avantage, en termes écono-

miques, de la main-d'œuvre algérienne pour les entreprises, c'est qu'elle est recrutée sur place parce que les Algériens peuvent venir librement en métropole en vertu de la liberté de circulation entre la France métropolitaine et l'Algérie jusqu'en 1962, une liberté maintenue par les accords d'Évian. Il faut donc oublier l'image du recruteur. À un certain moment, il existe effectivement une espèce d'antenne de recrutement à Alger, plutôt d'ailleurs d'orientation et de présélection de la main-d'œuvre que de recrutement proprement dit, comme a pu le faire Citroën au Maroc. Une autre raison explique sans doute l'importance de la main-d'œuvre d'origine coloniale à Renault, à savoir que l'entreprise nationalisée se doit de donner l'exemple à une époque où contrairement à ce que laisse à penser le qualificatif récurrent d'immigration de travail, beaucoup de « Nord-Africains » sont au chômage. Dans la deuxième moitié des années 1940, l'État prend des mesures, notamment par décrets et arrêtés, qui soulignent que la main-d'œuvre algérienne est partie intégrante de la main-d'œuvre nationale et qu'elle doit être prioritairement embauchée par rapport à la main-d'œuvre étrangère. Dans ce contexte, Renault doit donc donner l'exemple. Il n'y a pas de documents qui l'attestent explicitement mais les débats au comité d'établissement de Billancourt ou au comité central d'entreprise montrent que cette préoccupation existe. De même, les syndicats, notamment le syndicat indépendant Renault en 1951, demandent la priorité de l'embauche des « Nord-Africains » sur celle des étrangers.

Vous parlez d'une dimension systémique des discriminations ethniques ou raciales dans le déroulement des carrières qui ne seraient pas principalement le fait de comportements individuels au sein de la hiérarchie de l'entreprise, c'est-à-dire de simples représentations racistes, mais devraient plus largement être mises en relation avec les évolutions des systèmes de classification et des schémas d'organisation du travail ouvrier. Pouvez-vous nous en dire plus ?

LP: Je voudrais d'abord revenir sur l'emploi des termes pour éviter d'exporter des notions dans des séquences temporelles qui ne sont pas identiques. Le terme « discriminations » est d'actualité, c'est un terme contemporain, normé juridiquement depuis 2001 en France. Je n'emploie pas ce terme pour une réalité historique qui fonctionne, notamment pour l'époque coloniale, sur des paramètres, voire sur un système de différenciations mais qui ne véhicule pas de schémas homogènes à ceux que la loi prévoit aujourd'hui. À Renault, en travaillant sur un échantillon de 993 ouvriers algériens dont j'ai retracé à la fois la carrière dans l'entreprise et en amont de l'embauche à Renault, j'ai pu constater différents registres de différenciations qui se cumulent. Ces différenciations ont à voir avec le statut colonial de la main-d'œuvre pour ce qui est de la période coloniale bornée à 1962, mais ils ont aussi à voir avec ce que j'appelle-

rai les systèmes de classification du travail, ce qu'on appelle classiquement les systèmes d'organisation du travail. Pour ce qui est de la main-d'œuvre coloniale proprement dite, ces deux registres se combinent de plusieurs manières et produisent une des composantes essentielles de ce qu'on a appelé le statut d'OS (ouvrier spécialisé) et que Sayad a qualifié d'« OS à vie ». À l'embauche, différents paramètres interviennent. Les Algériens sont systématiquement embauchés comme manœuvres ou comme OS, généralement comme manœuvres dans les ateliers où les OS sont majoritaires et comme OS dans les ateliers où les OP (ouvriers professionnels) sont majoritaires. Là, on constate de fait une hiérarchisation ethnique des dispositifs d'embauche. Pour être embauché comme OP, il faut passer un essai, lequel est laissé à la libre appréciation de la maîtrise, c'est-à-dire de l'encadrement qui décide ou non de faire passer l'essai dont dépend le classement comme professionnel. Or, à l'époque coloniale, l'encadrement est formé à une idéologie qui relève à la fois du paternalisme classique, qu'on a pu voir notamment dans les forges au début du siècle, et présente des formes de paternalisme colonial. Les contremaîtres sont chargés d'encadrer les « Nord-Africains » avec un regard particulier où il est question de surveiller et de punir, un regard qui plonge ses racines dans le mythe du « grand enfant » caractéristique de l'infantilisation coloniale. Pour ce qui est de la progression des carrières, plusieurs éléments interviennent durant la période coloniale. Il est clair que l'activisme politique et syndical est un élément de ralentissement des carrières. Les militants nationalistes algériens sont limités à une classification *a maxima* d'OS. Par ailleurs, de manière générale, les certificats d'aptitude professionnelle que certains ouvriers détiennent ne sont pas reconnus. Traditionnellement, un ouvrier qui a un CAP devrait être embauché comme professionnel ou, du moins, classé rapidement comme tel en fonction de son savoir-faire ; or le savoir-faire n'est pas reconnu. Cela n'est pas propre aux « Nord-Africains ». Dans une organisation du travail fondée sur le travail parcellaire et où l'augmentation de la capacité productive passe par une accélération des cadences qui s'appuie elle-même sur une parcellisation accrue des tâches et des gestes, on a besoin d'OS et peu importe quels sont leurs diplômes. Dans le cas des « Nord-Africains », s'ajoute cette autre dimension que j'ai déjà évoquée : dans la mesure où la prise en considération du savoir-faire professionnel est laissée à la libre appréciation de la maîtrise, laquelle s'inscrit clairement dans un dispositif d'infantilisation coloniale et d'encadrement spécifique de la main-d'œuvre coloniale dans l'entour du travail, en particulier dans les dispositifs d'assistance et d'aide sociales que l'entreprise met en place, il y a de fait une différenciation plus grande. Par ailleurs, au-delà de la période coloniale, les diplômes obtenus à l'étranger ne sont pas enregistrés, on le voit dans les archives du comité central d'entreprise. Ces

diplômes n'interviennent donc pas dans la progression des carrières. Par ailleurs, en étudiant l'évolution des carrières, entre 1950 et 2002, de 993 ouvriers embauchés entre 1950 et 1963 – on a là un échantillon de carrière assez différent : en gros la moyenne de durée d'emploi dans l'entreprise est de cinq ans et deux mois, mais il y a des carrières de quatorze ans et plus –, j'ai pu constater qu'il n'y avait pas de progression professionnelle au-delà de l'échelon OS pour la plupart des ouvriers, quelles que soient les aptitudes ou les compétences.

Vous parlez de rémanences de la différenciation coloniale... Mais aussi de leur articulation à d'autres logiques...

On peut parler d'un système de gestion coloniale de la main-d'œuvre dans la période allant au moins jusqu'à 1962 et, par la suite, en particulier à compter de la fin des années 1960, d'un système où les différenciations professionnelles se croisent avec des différenciations ethniques que l'usage de statistiques ethniques par la direction du personnel de l'entreprise, notamment, met en évidence. Tout ceci se combine pour faire une gestion différenciée et ethniquement hiérarchisée. Les Français progressent plus vite dans leurs carrières que les Italiens, Espagnols, Portugais – ainsi regroupés dans les statistiques de l'entreprise – ; eux-mêmes progressent plus vite que ceux qu'on appelle encore « Nord-Africains » qui, eux-mêmes, progressent plus vite que les ressortissants de l'Afrique subsaharienne que l'on peut voir appelés « Africains noirs » ou « Noirs » dans ces mêmes statistiques. De 1945 à 1962, on voit l'entreprise utiliser des catégories ethniques dans le décompte et la gestion de la main-d'œuvre ouvrière. Celles-ci disparaissent de 1962 à 1966 au profit de distinctions nationales (Français, Algériens, Espagnols...) ; puis elles réapparaissent, d'abord appliquées exclusivement aux territoires anciennement colonisés (« Nord-Africains », « Africains noirs »), puis élargies à l'ensemble de la main-d'œuvre étrangère à partir de 1969. On parlera alors d'Italiens, de péninsule Ibérique pour les Espagnols et les Portugais, et d'Africains du Nord et d'Africains noirs pour les ressortissants des différents pays du Maghreb et d'Afrique subsaharienne. Il est intéressant de voir que l'ethnique s'élargit, comme par contagion sémantique, à des populations qui ne proviennent pas des territoires anciennement colonisés et qu'il procède, en même temps, *via* des dispositifs d'accueil différenciés. Il existe à ce moment-là, à la fin des années 1960, une annexe au bureau d'embauche réservée à la main-d'œuvre étrangère et non pas exclusivement à la main-d'œuvre postcoloniale. À partir de 1966, on a donc de nouveau recours à des catégories ethniques, à mon avis pour deux raisons. La première est sans doute l'influence de la sociologie américaine qui, depuis la fin des années 1950 et le début des années 1960, uti-

lise de manière massive la notion d'*ethnic group* (groupes ethniques). Cette influence peut s'exercer dans le cas d'une entreprise qui a des liens très proches, parce que concurrentiels, avec le marché américain. L'autre influence est directement issue de l'administration du travail puisque, en 1966 justement, est créée la Direction de la population et des migrations (la DPM) dans le cadre du ministère du Travail. Elle est créée avec à sa tête des fonctionnaires qui ont eu un itinéraire administratif du temps de la colonisation, comme l'a montré Alexis Spire dans sa thèse¹. Plusieurs raisons expliquent pourquoi l'usage des catégories ethniques s'élargit en 1968-1969 à l'ensemble des étrangers. Là encore, la sphère professionnelle ou plus largement celle de l'organisation du travail et les dispositifs de gestion différenciée de la main-d'œuvre étrangère se recoupent puisque 1968-1969, c'est à la fois le « boum » de la production de masse et le moment où toutes les entreprises automobiles embauchent massivement des ouvriers étrangers. Une enquête lancée en 1969 par le ministère du Travail débouche sur un rapport intitulé *La Main-d'œuvre étrangère dans les usines Renault*, où l'on peut constater l'usage de catégories ethniques qui ne correspondent pas à la définition traditionnelle de l'ethnie comme un ensemble social spécifié par une culture commune, mais qui font référence à des différenciations de faciès, géographiques ou prétendument culturelles. Ainsi, quand on regroupe des Espagnols et des Portugais sous un registre « péninsule Ibérique », il est clair que l'on fait référence à l'origine géographique; quand on comptabilise les Malgaches parmi les « Africains noirs », il est clair en revanche qu'on a recours à une distinction au faciès. Mais l'ethnique ne fonctionne pas sur les mêmes bases: on n'a pas de distinction au faciès pour les ouvriers de la péninsule Ibérique. Et bien que la distinction ethnique soit une distinction au faciès dans le cas spécifique des ouvriers originaires des territoires anciennement colonisés, cette logique de différenciation n'est pas strictement postcoloniale en ceci que l'usage des catégories ethniques englobait alors comme par contagion sémantique des ressortissants étrangers qui n'étaient pas originaires de ces territoires.

Vous semblez avoir des réserves quant à la notion de postcolonialisme ?

LP: J'ai des réserves non pas quant à la notion en soi mais quant à sa généralisation ou quant à son emploi trop rapide ou « automatique », qui gomme la complexité du mécanisme. Sur mon terrain, je ne pourrais pas employer la catégorie de postcolonialisme sans la mettre en relation avec une gestion complexe qui emprunte à une hiérarchisation professionnelle. Si l'on met l'accent uniquement sur le postcolonial, on ne comprend plus le système de gestion de la main-d'œuvre. En toute gestion de main-d'œuvre, il y a différents types de catégories de salariés, qui sont différenciées sur une base hié-

chique. Dans le système propre à Renault s'ajoute une classification salariale qui dépend des postes (c'est ce qu'on appelle le système de salaires au poste ou « cotation de poste ») et non plus d'un savoir-faire ouvrier généralement normé par le temps requis pour l'apprentissage. De plus, des dispositifs de gestion spécifiques des ressortissants des territoires anciennement colonisés sont mis en place comme à l'endroit de l'ensemble des étrangers parce que précisément les étrangers sont massivement OS. Par ailleurs, je parlais précédemment du faciès appliqué exclusivement aux gens de couleur, mais est-ce la couleur ou le statut anciennement colonial qui compte ? Je pense que, sur certains registres, on peut parler en effet d'une gestion postcoloniale de la main-d'œuvre, mais sur certains registres uniquement pour ne pas gommer la complexité d'une gestion qui emprunte à la fois à un système d'organisation du travail et à une gestion particulière des populations étrangères.

Parlons du mouvement syndical. Les ouvriers issus des colonies puis des anciennes colonies sont-ils syndiqués dans les mêmes proportions que les ouvriers français ? Accidents à des postes de responsabilités ? Dans quelle mesure les différenciations au sein de l'entreprise se réverbèrent-elles au sein des syndicats ?

LP: À Renault, la CGT est le principal syndicat, majoritaire, dans les années 1950, avec 70 à 80 % des voix aux élections des délégués du personnel, au moins pour le collège ouvrier; cette proportion régresse un peu à la fin des années 1960 pour remonter ensuite. Il y avait aussi un syndicat CFTC, un syndicat FO, un syndicat indépendant Renault (le SIR). Les « Nord-Africains » comme les appelait la CGT jusqu'au tout début des années 1950 étaient massivement syndiqués – davantage, selon les témoignages, que les ouvriers français – et syndiqués principalement à la CGT. Celle-ci ne les appelle plus « Nord-Africains » mais les désigne comme Tunisiens, Marocains, Algériens à compter de 1952, à un moment où elle renoue avec le « classe contre classe ». Quelques-uns des militants algériens sont à la CFTC. En termes d'accessions à des postes de responsabilité, le syndicat fonctionne comme une école militante; les Algériens suivent l'école de cadres et, pour certains, gravissent les échelons de la hiérarchie syndicale soit d'abord dans l'enceinte de l'entreprise en accédant au bureau syndical, soit ensuite au niveau fédéral (Fédération des travailleurs de la métallurgie) ou régional (Union des syndicats de la Seine) puis, dans une moindre proportion cependant, à l'échelle confédérale. Pendant la guerre d'Algérie, les prises de position des représentants algériens au bureau confédéral secouent d'ailleurs assez fortement les débats du congrès. Il n'y a donc pas de différenciations ethniques à l'intérieur des syndicats. La différenciation se fait plus tard; elle ne se fait pas sur un critère ethnique mais sur des causes militantes notamment, dans les années 1950, sur

l'engagement dans la lutte de libération nationale algérienne. Il faut souligner qu'au début des années 1950, la CGT Renault est favorable à l'indépendance de l'Algérie. Il est alors clair que le schéma traditionnel de la courroie de transmission (avec le PCF) ne fonctionne pas. Ainsi, des responsables syndicaux, qui sont aussi militants du PC, sont allés jusqu'à dire qu'à Renault la courroie de transmission fonctionnait à l'envers, du syndicat vers le Parti. La catégorie d'indépendance est très présente dans les textes de la CGT-Renault au début des années 1950. C'est également le cas dans les textes de la CGT confédérale, à une époque où la lutte anti-impérialiste inclut la lutte d'émancipation des peuples coloniaux. Le registre de langue et de positions est très différent entre la CGT-Renault et la section Renault du PC qui, moins puissant que le syndicat, est néanmoins présent dans l'entreprise sous la forme de cellules par ateliers. Cette différence est manifeste dans les tracts comme ceux qui sont distribués au lendemain du 1^{er} novembre 1954. La section PC de Renault reproduit la déclaration du bureau politique du 8 novembre qui s'interroge sur la véritable identité des auteurs des attentats, accusés de « faire le jeu des pires colonialistes si même ils n'étaient pas fomentés par eux ». Au contraire, la CGT entend défendre les « justes revendications nationales du peuple algérien ». Ces différences s'expliquent par la forte présence d'ouvriers algériens dans l'appareil syndical. En comparant les réactions à un même événement des sections syndicales d'ateliers où les Algériens étaient très nombreux, comme les fonderies, à ceux des ateliers où la proportion d'ouvriers algériens et celle d'ouvriers français étaient plus équilibrées comme les forges, ou des ateliers où il y avait très peu d'Algériens comme l'outillage, on voit très bien que la rhétorique et les termes employés dans les tracts ne sont pas les mêmes. On peut faire un constat identique en étudiant les tracts des cellules PC par atelier ou par secteur de production. Ce sont donc des causes politiques qui engendrent les divisions entre mouvement ouvrier français et ouvriers algériens, et non pas des causes ethniques ; il n'y a pas de répercussion à l'échelon syndical de la gestion qui est pratiquée dans l'entreprise. Ainsi, quand l'entreprise met en place des assistantes sociales spécialement dévolues aux « Nord-Africains » dont témoigne un document intitulé *Le Problème « nord-africain » à la Régie nationale des usines Renault*, édité une première fois au début des années 1950 et réédité en novembre 1954, la CGT s'insurge contre la mise en place de ce qu'elle appelle un « dispositif spécial ». La grande fracture entre ouvriers algériens et mouvement ouvrier français, c'est le vote des Pouvoirs spéciaux par les députés, dont les députés communistes, en mars 1956². À ce moment-là, les Algériens sont clairement sur une ligne d'indépendance alors qu'une très grande partie des travailleurs français se mobilise sur la paix et la paix n'est pas l'indépendance. Jusqu'à la veille du vote des Pouvoirs spéciaux,

selon les témoignages que j'ai pu recueillir, les travailleurs algériens pensaient que le Parti communiste ne les voterait pas. Ils ont vécu ce vote comme un coup de poignard dans le dos. Mais des syndicalistes français, eux-mêmes, ont été surpris par la position du PCF et se sont trouvés, pour certains, dans la position inconfortable de devoir la justifier tandis que d'autres refusaient de le faire. Une minorité de travailleurs algériens à Renault était d'ailleurs militants du PCF au début des années 1950, ce qui dément certaines images stéréotypées : on n'a pas le militant syndicaliste qui est forcément PC ou le militant nationaliste qui boude le syndicalisme mais un rassemblement large au sein de la CGT qui conjoint différentes appartenances militantes. Se retrouvent ainsi à la CGT des Algériens militants au PCF et d'autres qui sont engagés dans le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques, donc des marxistes et des nationalistes. En revanche, à partir d'avril 1956, se constitue à Renault-Billancourt un noyau clandestin du FLN qui, peu à peu, rassemble tous les Algériens ; ce noyau agit sous le couvert de la commission nord-africaine de la CGT. Les acteurs de l'époque que j'ai pu rencontrer m'ont ainsi raconté que les réunions de la commission nord-africaine se faisaient en arabe ; pour donner le change, les Algériens glissaient parfois des termes en français comme « allocations familiales », mais les responsables de la CGT à l'époque étaient tout à fait conscients qu'il n'était pas vraiment question, lors de ces réunions, des problèmes sociaux dans l'entreprise. Au lendemain du vote des Pouvoirs spéciaux, les Algériens ne quittent donc pas les instances de la CGT ; ils demeurent pour certains membres du bureau syndical et gardent leurs mandats de délégués du personnel qui constituent une couverture particulièrement intéressante et efficace pour une action militante clandestine. En tant que délégués du personnel, ils ont droit en effet à une franchise horaire de vingt-cinq heures par mois pendant lesquelles ils peuvent sillonner l'usine de long en large. Les travailleurs syndiqués qui n'ont pas de responsabilité ne quittent pas non plus le syndicat même s'ils prennent quelque distance avec la CGT, que l'on perçoit en étudiant les scores des élections de délégués du personnel, où l'on voit les suffrages de la CGT baisser en 1956.

Et que se passe-t-il au lendemain de l'indépendance algérienne ?

LP : L'indépendance acquise, une autre période est ouverte. Les militants de base ne retournent pas en masse en Algérie ; on voit rentrer des cadres du mouvement nationaliste, mais pas tous. Ceux qui restent reprennent leurs activités militantes dans le cadre syndical sur des revendications proprement liées à la situation d'ouvriers à l'usine. Celle-ci ouvre un autre champ de mobilisations en particulier à partir de mai-juin 1968, où l'on constate une prise de distance voire, pour certains ouvriers algériens mais aussi espagnols et por-

tugais, une rupture avec la CGT. Cette prise de distance avait bien sûr été préparée, pour ce qui est des Algériens, par les fissures consécutives à la guerre de libération algérienne et aussi par cette capacité d'organisation autonome dont les Algériens ont fait preuve durant cette période. Différents éléments interviennent par la suite. D'abord la diversification croissante de l'origine nationale des ouvriers étrangers à partir de la première moitié des années 1960 qui entraîne une diversification de l'origine nationale des responsables syndicaux. En deuxième lieu, c'est une période où la question du statut des OS commence à prendre de l'importance, mis en avant par les OS étrangers mais aussi les jeunes OS français et les femmes OS. Ce sont cependant les étrangers qui feront surtout avancer cette question du « statut d'OS », que néglige la direction de la CGT avant tout parce qu'elle a un axe de revendications centré sur la question des salaires et des augmentations salariales. La CGT passe ainsi à côté du problème des conditions de travail et de la condition particulière qui est celle des ouvriers spécialisés dans ce système spécifique à Renault, celui de la cotation de poste.

Donc, cela n'aurait pas de rapports avec le fait que la majorité des ouvriers spécialisés est issue des colonies ?

LP: Ah non ! Non, pour moi, ce qui se passe en 1968 et dans les grèves d'OS des années 1970, c'est une rupture avec les dispositifs militants antérieurs sur la question des OS. En 1968 à Renault, cette rupture se marque par un regroupement militant d'OS algériens, espagnols et portugais qui veulent porter la question du statut des OS publiquement et largement, là où la CGT les renvoie à une organisation en commissions par nationalités. Lors des grèves de mai-juin 1968 à Renault-Billancourt, alors que l'usine est occupée, un regroupement d'Algériens, d'Espagnols et de Portugais travaillent ensemble à l'élaboration d'une plate-forme de revendications des OS étrangers sans se poser en représentants des travailleurs algériens, espagnols ou portugais. Lors de l'assemblée générale quotidienne de l'usine, la communication de cette plate-forme est empêchée par le comité de grève, lequel est dirigé par la CGT. Ces OS, qui veulent faire émerger la question du cantonnement professionnel qui est le leur, sont contraints de diffuser leur plate-forme par voie de tracts ; ils sont ainsi confrontés à un syndicat qui les renvoie soit aux revendications générales, notamment salariales, soit à leurs revendications particulières en tant qu'étrangers. La CGT ne prend pas en compte le caractère général des questions soulevées par ces ouvriers étrangers, qu'elle assimile à des revendications particulières (allocations familiales, question de la venue des familles, conditions de vie en foyers) qui relèvent selon elle des commissions par nationalités. Ce qui est intéressant, c'est que ce n'est pas le prisme

ethnique qui fonctionne, mais le prisme national – un prisme national qui différencie ces ouvriers parce qu'ils ne sont pas français et qui fait apparaître à rebours combien la CGT les considère avant tout comme étrangers. Cette différenciation contribue à l'émergence, au début des années 1970, de mobilisations impulsées et dirigées par les OS eux-mêmes à distance des syndicats, bien que pas forcément en rupture avec eux. Ainsi, les mobilisations des OS étrangers à Renault-Billancourt dans la période allant de 1972 à 1975 prennent la forme de dispositifs inédits, avec des « délégués sans mandats », pour reprendre l'expression d'un de ces ouvriers, c'est-à-dire qui ne sont ni délégués du personnel ni délégués syndicaux mais représentants des grévistes, choisis par les grévistes eux-mêmes pour porter leurs propres revendications lors des séances de négociations et dont la fonction est circonscrite au temps de la grève. Ce sont donc des grèves portées par les OS eux-mêmes. Les mots d'ordre autour desquels se développent ces luttes sont « à travail égal, salaire égal » et « P1F pour tous » (professionnel 1 de fabrication). Il n'y a rien de spécifiquement étranger dans ce mot d'ordre. En revanche, dans les retranscriptions d'émissions de radio de l'époque, on peut lire des interviews de grévistes qui protestent de n'être pas traités de la même manière parce qu'ils ne sont pas considérés comme les autres (à savoir les professionnels tout autant que les Français), mais la revendication positive reste « à travail égal, salaire égal ». Pendant tout un temps, on a vu, dans ces grèves, les prémices d'un mouvement de l'immigration qui porterait dès lors et en tant que telles des revendications spécifiques aux immigrés. À tort, me semble-t-il, si l'on considère les effets de ces grèves qui aboutissent à des changements pour l'ensemble des ouvriers, voire des salariés, notamment à Renault-Billancourt en 1973. Deux ans plus tôt, la grève des OS du Mans – jeunes OS français et non pas étrangers comme c'est le cas à Billancourt en 1973 – qui dure plusieurs semaines fait émerger dans l'opinion le problème du statut des OS. Elle permet d'impulser à l'échelle de la branche métallurgique une négociation sur la question des classifications. D'autres grèves suivront et notamment celle de mars-avril 1973 à Billancourt, menée par les 373 OS (algériens, espagnols et portugais) de deux ateliers de presses du département d'emboutissage-tôlerie, autour du mot d'ordre « à travail égal, salaire égal ». Cette grève se poursuit quatre semaines durant et aboutit à la suppression du système de cotation de poste. Une grève menée par des OS étrangers, à l'échelle de deux ateliers seulement, aboutit ainsi à une modification du système de rémunération à l'échelle de l'entreprise tout entière. C'est un résultat général. Il en va de même des mobilisations des ouvriers de l'usine Penarroya, en février-mars 1972, une entreprise qui emploie de très nombreux ouvriers étrangers : 95 % de la main-d'œuvre est constituée, dans l'usine Penarroya de Lyon, d'étran-

gers, à une écrasante majorité marocains, algériens et tunisiens. Déclenchée par un accident du travail, la grève soulève les questions du logement, des conditions de travail, de la santé et en particulier du saturnisme. Cette grève, qui dure un mois et bénéficie de la constitution d'un comité de soutien constitué d'intellectuels, d'artistes, de paysans, etc., marque le début d'une mobilisation beaucoup plus large sur la question des critères de reconnaissance de la maladie professionnelle du plomb. Elle impulse en effet une mobilisation de plusieurs années qui aboutit, d'abord en 1974 à l'échelle de la caisse de Sécurité sociale du Rhône, puis en 1977 à l'échelle nationale, à une modification du tableau 1 des maladies professionnelles qui est celui de la maladie saturnine. La loi reconnaît désormais la maladie professionnelle du plomb en se basant sur des critères biologiques, établis à partir d'analyses médicales nouvelles, et non plus seulement sur la base de symptômes cliniques. Et ce changement concerne l'ensemble des entreprises qui travaillent le plomb. Par la suite, la mobilisation s'étend plus largement aux questions de prévention pour aboutir à ce qu'on appellera les décrets plomb de 1988. Pourtant, dans certains articles publiés dans les années 1980-1990, la lutte des « Pennaroya » apparaît comme étant à l'origine d'un mouvement spécifique de l'immigration. Or, si on travaille à la fois sur les structures organisationnelles, les mots d'ordre des actions collectives et les catégories que les acteurs de l'époque utilisent pour parler de la grève, on s'aperçoit que ce sont des questions d'ensemble qui sont en jeu même si elles sont portées par des ouvriers étrangers, les plus soumis, avec les femmes, à ce qu'on appelle aujourd'hui le « plafond de verre » (une stagnation professionnelle et un cantonnement au statut d'OS), travaillant dans les ateliers les plus pénibles, dans des conditions de santé ou de qualification au rabais. C'est au croisement de ces différents éléments que se trouve la ligne d'interprétation de ces conflits.

Pour conclure, que pensez-vous du jugement prononcé par le Conseil des prud'hommes de Boulogne-Billancourt, le 12 décembre dernier, affirmant qu'il n'y a pas eu de discriminations raciales chez Renault depuis 1954 ?

LP: Ce jugement est proprement scandaleux. Il évoque la date de 1954 pour avancer que l'entreprise aurait mis en place des dispositifs d'aides particulières à l'endroit de la main-d'œuvre d'origine étrangère ; or cette date ne peut que s'articuler au document que je citais tout à l'heure, à savoir *Le Problème « nord-africain » à la Régie nationale des usines Renault*, réédité en novembre 1954, où il est question de dispositifs de gestion et d'encadrement spécifiques des « Nord-Africains » dans l'entour du travail, c'est-à-dire à l'embauche, dans le logement et dans la gestion sociale. Des assistantes sociales sont alors spécialement dévolues aux « Nord-Africains », dans un cadre bien

précis où il est question de prêter une attention particulière à une main-d'œuvre dont il s'agit de « connaître » à la fois la culture et les mœurs, une main-d'œuvre venant de cette « civilisation » dite « différente » qu'est la « civilisation nord-africaine ». En se référant à cette date et donc à ce document sans en situer le contexte historique, le jugement des prud'hommes mélange tout et occulte le substrat colonial de certaines pratiques discriminatoires. C'est proprement scandaleux parce que ça fait du dispositif de gestion différenciée, pratiquée à l'époque coloniale, une arme ou un atout de ce que certains appellent aujourd'hui la « discrimination positive ». Faire d'un dispositif de gestion coloniale de la main-d'œuvre daté de 1954 l'argument d'une discrimination positive qui prouverait qu'une entreprise a fait tout ce qui lui était possible de faire pour ses salariés étrangers ou d'origine étrangère, revient à soutenir, *de facto*, que « discrimination positive » et « rôle positif » de la colonisation vont de pair. En ce sens, la décision rendue par le Conseil des prud'hommes de Boulogne-Billancourt s'inscrit dans les débats actuels sur l'histoire et les mémoires de la colonisation en France et constitue un signe de plus, du refus de regarder en face le passé colonial de la France, dans sa dimension irréductible de domination au nom d'une civilisation pensée supérieure.

Propos recueillis par Sadri Khiari

- 1 Alexis Spire, *Étrangers à la carte. L'administration de l'immigration en France (1945-1975)*, Paris, Grasset, 2005.
- 2 Au terme d'une campagne menée au nom de la paix en Algérie, le gouvernement présidé par Guy Mollet, issu de la victoire du Front républicain, le 2 janvier 1956, qui regroupe la SFIO, une partie des radicaux (les mendésistes) et de l'UDSR autour de François Mitterrand, soumet, début mars, à l'Assemblée une loi l'autorisant à « mettre en œuvre en Algérie un programme d'expansion économique, de progrès social et de réformes administratives » et « à prendre toutes mesures exceptionnelles en vue du rétablissement de l'ordre » (titre de la loi n° 56-258 du 16 mars 1956). Sur ce dernier point, l'article 5 de la loi est sans ambiguïté : « Le gouvernement disposera, en Algérie, des pouvoirs les plus étendus pour prendre toute mesure exceptionnelle commandée par les circonstances en vue du rétablissement de l'ordre, de la protection des

personnes et des biens et de la sauvegarde du territoire ». Le PCF qui, en la personne de Léon Feix notamment, avait enjoint le président du Conseil, au terme de sa tournée en Algérie en février 1956, à ne pas « céder, même partiellement, aux pressions des forcenés du "Comité de salut public" ou d'autres colonialistes et fascistes », à « arrêter la guerre en Algérie, à reconnaître le fait national algérien et à discuter le cessez-le-feu avec ceux qui, du côté algérien, sont capables de le faire cesser », vote les Pouvoirs spéciaux le 12 mars, et ce « pour aboutir rapidement à la paix ». « La paix » passe donc par l'accentuation possible de la guerre. La loi est votée à la quasi-unanimité.

Abdellali Hajjat

Doctorant en sciences sociales, Centre Maurice Halbwachs
(ENS-CNRS-EHESS)

L'expérience politique du Mouvement des travailleurs arabes

Depuis plus de trente ans, la revendication du droit de vote des étrangers du tiers-monde (ou extra-européens, euphémisme pour ne pas dire Africains et Arabes) est ballottée au gré des changements de gouvernement, des campagnes électorales et du bon vouloir des associations pour les droits de la personne, mais il ne se concrétise toujours pas dans le corps législatif. Le droit de vote des étrangers s'apparente à l'entrée officielle dans le champ politique d'individus jusque-là interdits d'expression, puisque le principe de nationalité inclut la nécessaire « neutralité politique » et le devoir de « politesse » vis-à-vis du pays hôte. Il est inscrit dans la loi que tout étranger troublant l'ordre public peut à tout moment être expulsé du territoire français.

Il est ainsi peu probable que l'activité politique des étrangers soit officialisée par l'élargissement du suffrage « universel », sauf à subvertir radicalement l'ordre national qui subit, de nos jours, des tensions déstabilisantes par le haut, avec l'accélération de la mondialisation néolibérale, et par le bas, avec l'intensification des flux migratoires. Cet élargissement rendrait paradoxal le corpus législatif exigeant la neutralité politique – pourquoi d'un côté accepter le droit de vote des étrangers, et exiger de l'autre la neutralité ? – et incompréhensibles toutes les mesures d'expulsion menées depuis la Révolution française.

En effet, les étrangers en France, quelle que soit leur nationalité, n'ont pas attendu le droit de vote pour s'exprimer politiquement. La focalisation sur le droit de vote rend difficilement appréhendable l'histoire politique des étrangers, qui ne devrait pas exister du point de vue national. La perspective nationale délégitime son existence et empêche la recherche scientifique de s'y intéresser. D'où la persistance dans le sens commun, et souvent parmi les héritier-e-s de l'immigration postcoloniale, d'une vision misérabiliste de l'immigration postcoloniale en France : contrairement aux immigrés européens qui se seraient intégrés sans difficulté aux structures des partis politiques français, en particulier le Parti communiste, les immigrés africains et maghrébins auraient eu tendance à « baisser la tête » devant le patron. Puisque leur

présence devait être temporaire, ils se devaient de « raser les murs » et d'être « invisibles » pour la société française. Il semble que tout a été fait pour assurer l'invisibilité des immigrés postcoloniaux dans l'espace public (ségrégation urbaine, exclusion politique, etc.), mais certains immigrés ont refusé l'invisibilité sociale et politique.

Le « mythe de l'échine courbée » est largement remis en cause par l'histoire politique de l'immigration postcoloniale, en particulier du Mouvement des travailleurs arabes (MTA). Le MTA est créé en juin 1972 par des militants arabes et français proches des maoïstes de la Gauche prolétarienne (GP), dont l'expérience politique commune s'est formée dans les comités Palestine. Créés en septembre 1970, ces derniers ont été les fers de lance (minoritaires et hétérotiques) du soutien à la cause palestinienne en France, avec un discours antisioniste radical. Dès la fin des années 1960 et le début des années 1970 se dégagent les principaux champs de lutte de l'immigration présents jusqu'à nos jours, dans lesquels s'est inscrit le MTA : Palestine, crimes racistes, foyers de travailleurs immigrés, logements insalubres, cartes de séjour et de travail, revendications spécifiques des ouvriers étrangers, etc.

Dans le mouvement social de l'immigration (porté par des immigrés et leurs enfants et/ou concernant la condition d'immigré), le MTA est une référence historique obligée lorsqu'on rentre dans une logique d'héritage et d'inscription dans une histoire longue. Trop souvent, on postule prématurément une continuité historique entre les luttes anticolonialistes, les mouvements de travailleurs immigrés, l'action politique de leurs enfants dans les années 1980 jusqu'à nos jours, de telle sorte que l'action présente tente de se forger une légitimité historique par le rappel des victoires passées. Le problème de ce type de raisonnement est qu'il évite la réflexion sur la combinaison des ressorts structurels et conjoncturels du mouvement social de l'immigration et, par conséquent, empêche une réelle réflexivité constructive dans l'action politique du moment.

Pour pallier ce problème préjudiciable pour tous, les chemins du monde des sciences sociales et du monde militant de l'immigration devraient se croiser plus souvent. Les rapports conflictuels entre chercheurs et militants ont souvent décrédibilisé l'approche scientifique de l'immigration, les deux mondes ayant chacun leur part de responsabilité, ce qui rend encore plus difficile un dialogue nécessaire. C'est dans le sens d'une réflexivité militante que j'envisage cette présentation générale de l'expérience politique du MTA.

Palestine : un engagement fondateur

La cause palestinienne est l'engagement fondateur de tous les militant-e-s du MTA, auquel-les les premiers comités Palestine² ont servi de base structurelle, à cause de leur parcours politique inscrit dans la dynamique du nationa-

lisme arabe. En effet, on ne peut pas comprendre l'engagement du MTA sur la cause palestinienne si on ne revient pas sur les conditions d'émigration de ses fondateurs. Leur émigration était anémique et/ou politique en ce sens qu'elle était motivée soit par des raisons politiques, notamment la répression du régime tunisien, soit par des raisons sociales, liés à des trajectoires individuelles de rupture avec l'ordre social établi. En étudiant celles-ci, on se rend compte que le profil des militants du MTA est analogue à celui des pionniers de l'Étoile nord-africaine, analysé par Abdelmalek Sayad³ à travers le concept de *jayah* (celui qui est perdu, égaré, n'est plus sur le droit chemin, etc.).

Employé de manière péjorative au sein des familles arabes, ce concept est entendu différemment par Sayad. Il vise à comprendre la position et la trajectoire politique de militants politiques en marge du reste de la population. L'engagement politique est en effet expliqué par la position en porte-à-faux et de rupture vis-à-vis de l'ordre social, position désavantageuse qui produit une sensibilité plus grande aux rapports de domination et une volonté de se libérer des contraintes sociales de l'ordre dominant. Les trajectoires des militant-e-s du MTA illustrent premièrement une rupture de l'ordre social traditionnel des sociétés du Maghreb, c'est la raison pour laquelle, par exemple, certains ouvriers ont émigré célibataires, pour ne pas dire parce qu'ils étaient des hommes célibataires (dérogeant à la règle de l'émigration des « hommes d'honneur »). Dans leurs familles ou villages, ils faisaient partie de ceux qui subissaient le plus la contrainte sociale.

Deuxièmement, rupture avec l'ordre national naissant. Les militants du MTA sont des enfants des indépendances. Certains d'entre eux ont participé activement ou modestement à l'effort de guerre de libération, notamment pour les Algériens. Mais à la fin des années 1960, ils se retrouvent en rupture de ban avec les rangs nationalistes, pour des raisons différentes en fonction des contextes politiques nationaux. Par exemple, les fondateurs tunisiens du MTA font partie des « nationalistes marxisants », et sont proches du mouvement d'extrême gauche Perspectives tunisiennes, plutôt influent dans la jeunesse tunisoise. Mais une distanciation se produit au moment de la guerre de juin 1967. Perspectives tunisiennes décide de mettre entre parenthèses la lutte du peuple palestinien pour privilégier le terrain national contre le régime destourien, ce que n'acceptent pas certains membres du futur MTA. Ainsi, il s'agit de militants, forgés par une conscience nationale panarabe et marxisants, qui se retrouvent obligés d'émigrer pour des raisons politiques ou personnelles (émigration anémique).

Ce n'est donc pas un hasard que la cause palestinienne soit le premier champ de bataille sur lequel ils se retrouvent en France, en particulier après Septembre noir, date de création des comités Palestine. Une partie d'entre eux

ont acquis des dispositions politiques au pays d'origine (voire en France au sein de la Fédération de France du FLN), d'autres apprendront sur le tas, notamment au sein de la Gauche prolétarienne. L'attraction des militants arabes pour la GP à la fin des années 1960 et au début des années 1970 s'explique par deux facteurs : une proximité sociologique entre militants arabes et militants de la GP, et la position antisioniste radicale de la GP. Le premier rend compréhensible la facilité du travail en commun avec les étudiants des comités Palestine, le second le ralliement des ouvriers politisés au côté de ces Français pas comme les autres. Contrairement aux trotskistes, la GP s'alignait totalement sur les positions de l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) et n'invoquait pas de « soutien critique ». Par ailleurs, le travail de terrain de la GP (tracts, marchés, etc.) a favorisé leur « bonne réputation » du point de vue des militants arabes des comités Palestine.

Dans le milieu des militants arabes de Paris, les membres du MTA sont pratiquement les premiers à prendre en considération les revendications des travailleurs immigrés. Toutes les organisations politiques et syndicales concentrent leur attention sur les pays d'origine, dont le champ politique est marqué par la mainmise croissante des pouvoirs dictatoriaux sur la destinée des peuples du Maghreb et la répression féroce de l'opposition : la condition des immigrés n'est pas la priorité. Peu à peu, les comités Palestine se transforment et comptent bien « suivre le mouvement de masse » et, en fait, tendent à donner une expression et une organisation politique à une nouvelle figure du champ politique : le travailleur immigré, arrivé en France pour les nécessités du mode de production industriel. Ils élargissent leur champ d'action aux conditions d'existence et de travail des travailleurs immigrés en demandant la condamnation des crimes racistes, la transformation du fonctionnement des foyers (héritier de l'époque coloniale, de type militaire), l'accès au logement décent, l'obtention d'un statut juridique stable qui ne dépende pas du bon vouloir du patron, la représentation des travailleurs immigrés dans les syndicats, etc.

C'est au moment de cet élargissement que la question de l'autonomie est posée et qu'elle devient à la fois une revendication et un mode de fonctionnement.

Qu'est-ce que l'autonomie ?

L'investissement sur la « cause immigrée » passe par une double logique d'autonomie et d'alliance, dans un « marché » politique où s'échangent les ressources politiques de chacun. Pour les maoïstes, les militants arabes (étudiants et ouvriers) sont des « passeurs » en vue de toucher les populations maghrébines, plutôt hermétiques à leur discours politique. Les militants

arabes font ainsi valoir leur connaissance de la langue arabe et du monde immigré. Pour ces derniers, une alliance avec les Français est indispensable pour avoir accès à certaines ressources dont ils sont dépourvus : financement des activités militantes, expériences en termes de mode d'action, accès aux médias, mobilisation du droit, etc. Une sorte de convergence d'intérêts s'établit pour fonder une alliance relativement solide, jusqu'à ce qu'une série d'événements la fissure.

Le MTA est une innovation dans l'histoire du monde ouvrier français (c'est la première fois que les ouvriers arabes tentent de s'organiser de manière autonome) qui répond à l'exclusion de fait des immigrés du monde syndical. Leurs revendications ne sont pas prises en compte, voire ouvertement déniées, par les appareils syndicaux, d'où leur proximité avec les établis maoïstes. La négation des droits des ouvriers immigrés provient tout d'abord de leur statut d'étranger, parce que leur exclusion du monde politique et syndical est entérinée par la législation dont un des fondements juridiques reste la frontière entre le national et l'étranger. Mais cette exclusion est aussi due aux pratiques des appareils syndicaux, qui font preuve d'une véritable cécité face aux réalités des travailleurs immigrés. Les syndicats ne conçoivent les luttes ouvrières qu'à l'intérieur de l'enceinte de l'usine : la lutte de classe s'arrête aux portes de l'usine. Or les travailleurs arabes sont aussi concernés par les problèmes du logement et du racisme, et élargissent le domaine de la lutte de classe. L'oppression est vécue à la fois dans l'usine, au café, au foyer et dans la rue. Les syndicats ne semblent pas avoir saisi ce phénomène nouveau.

Par conséquent, l'existence même d'une organisation de travailleurs arabes subvertit radicalement à la fois l'ordre national, en ce qu'elle rompt avec le dogme de la « politesse » de l'étranger, et l'ordre syndical, qui reste sourd aux revendications spécifiques des immigrés. Par ailleurs, le mythe du retour des travailleurs arabes contribuait à ce que la priorité soit donnée à la conservation et à l'avancement des droits et libertés des ouvriers nationaux, menacés par les attaques patronales. L'organisation des travailleurs arabes en France peut alors s'interpréter comme un des premiers signes, sinon le premier signe, le plus manifeste ou visible, de la volonté d'installation sur le territoire français de l'immigration arabe, donc une des premières fissures du mythe du retour et de l'ordre de l'émigration. De plus, l'existence du MTA rend compte des failles du contrôle de l'immigration par les représentations consulaires des pays d'origine. En effet, le pouvoir des amicales⁴ est directement contesté, bouleversant les rapports entre population immigrée et États d'origine. Elle entraîne une remise en cause radicale des logiques strictement étatiques de gestion de l'immigration. Les travailleurs arabes ne sont plus « monnayés » entre États, mais prennent directement la parole pour revendi-

quer leur autonomie face à toutes ces institutions qui tentent de les encadrer : État français, syndicats français, États arabes et partis politiques arabes.

La question de l'autonomie était aussi centrale pour les comités Palestine. Mais, au congrès fondateur du MTA, les militants arabes ont considéré qu'ils n'étaient pas suffisamment autonomes et qu'ils étaient contrôlés par des intellectuels français. Dans les textes politiques des comités Palestine, comme pour le MTA, le terme « autonomie » est rarement défini en tant que tel. Il existe une sorte d'accord implicite sur sa définition, mais qui reste néanmoins floue pour les personnes extérieures. Il est donc nécessaire de clarifier cette notion pour saisir tous les enjeux qui gravitent autour, puisque l'autonomie est une revendication en tant que telle des militants arabes. Elle est censée être la solution à leurs problèmes mais, justement, à quels problèmes est-elle censée apporter une solution ? Les témoignages des expériences de lutte des travailleurs arabes pendant le congrès fondateur du MTA affirment que l'absence d'autonomie nuit au succès des grèves d'usine. L'enjeu réside dans la question de la prise de décision, du contrôle politique, et du pouvoir des ouvriers arabes. Il s'agit alors d'une demande d'*autonomie politique et organisationnelle*, qui se rapproche du principe d'autodétermination. Les décisions doivent être prises par les premiers concernés, et les travailleurs arabes du MTA ont trop expérimenté l'accaparement du pouvoir par les centrales syndicales. Le problème se pose particulièrement dans les usines composées d'une écrasante majorité de Maghrébins, ce qui est le cas pour la quasi-totalité des ouvriers rassemblés au congrès. L'autonomie politique ne signifie pas séparatisme politique aux yeux des militants du MTA. Il ne s'agit pas de mettre un terme à l'existence des comités de lutte d'atelier, dans lesquels on retrouve des ouvriers français et d'autres nationalités, mais de dégager un espace politique d'expression des aspirations des travailleurs arabes en vue de la satisfaction de leurs revendications spécifiques, qui ont trait à la carte de travail, à la carte de séjour, aux conditions d'embauche, etc. Autrement dit, les travailleurs arabes auront d'autant plus de poids politique qu'ils sont auto-organisés pour faire avancer leurs propres problèmes, non pris en compte par les syndicats français. Ainsi, la revendication d'autonomie politique et organisationnelle n'est que la résultante de l'exclusion politique et syndicale des immigrés engendrée par le droit social français, et par les pratiques des appareils syndicaux. Si ces derniers avaient répondu aux attentes des travailleurs arabes, nul doute qu'ils se seraient complètement intégrés dans le cadre syndical, ce qui a d'ailleurs été le cas à plusieurs reprises.

Cette situation ressemble beaucoup à celle des années 1920-30, comme le souligne Sayad sur les discours et pratiques politiques de l'époque, et notamment sur les liens entre communisme et nationalisme. Les personnages poli-

tiques des années 1920 ont le plus souvent conclu à l'irréductibilité des deux, sans penser leur possible complémentarité. Plus profondément, nationalisme et communisme sont les grilles de lecture et les modes d'action contre deux formes de domination : le colonialisme et le capitalisme. Or, comme le souligne Sayad, « malin qui pourra départager, dans la conjonction que réalise l'immigration des colonisés entre le fait colonial (et le nationalisme qui en est le produit et la riposte) et la dimension sociale de la condition ouvrière dont les travailleurs immigrés sont une des composantes nouvelles⁵ ». Ce qui est en jeu pour les syndicats et les partis politiques de gauche, des années 1920-1930 jusqu'aux années 1970, est la capacité pour le mouvement communiste d'intégrer dans son discours et ses pratiques politiques la dimension coloniale, la domination de l'impérialisme culturel. Or, force est de constater que ni le PCF vis-à-vis de l'Étoile, ni la gauche post-Mai 68 (sauf quelques militants de l'extrême gauche) vis-à-vis du MTA, n'ont su saisir l'émergence de la figure du travailleur immigré. L'émergence du MTA peut être interprétée comme la conséquence de l'incapacité de considérer une nouvelle donne dans la composition de la « classe ouvrière », et surtout de se rendre compte qu'il s'agit d'une immigration postcoloniale. Le silence sur les revendications des travailleurs arabes en France a sûrement à voir avec l'oubli de la période coloniale, séquelle du traumatisme créé par la guerre pour l'indépendance de l'Algérie.

Le deuxième aspect de l'autonomie est d'ordre *culturel*. Face à l'idéologie de l'intégration-assimilation, les travailleurs arabes demandent l'autonomie culturelle. Certaines des revendications apparues durant les années 1970 et 1971, comme l'organisation de la fête de l'Aïd-el-Kébir et l'apprentissage de l'arabe, peuvent paraître anodines, mais elles subvertissent radicalement la conception étatique de l'immigration, naturellement disposée à s'intégrer à la communauté nationale. Du point de vue de l'État, si l'étranger compte s'installer sur le territoire français, il est sommé de s'intégrer à la culture de la communauté majoritaire, partant du principe que l'homogénéité culturelle est nécessaire à la cohésion sociale. Affirmer des revendications culturelles remet largement en cause ce qui est appelé le « modèle d'intégration à la française » et résiste à l'injonction à l'intégration. Pour les militants du MTA, l'appartenance à la nation arabe est perçue comme un moyen d'unification culturelle allant de pair avec l'unité politique. Pour obtenir celle-ci, il faut faire face aux menaces d'« extinction culturelle » par l'enseignement de la langue arabe et de l'histoire du monde arabe (mais non religieux). L'enjeu politique et social est alors celui de la capacité des immigrés à s'autodéfinir culturellement, qui est largement compromise par la puissance de l'injonction à l'intégration. L'autonomie culturelle est aussi un refus radical des catégorisations étatiques pour lesquelles l'immigration est synonyme de travailleur. En accolant l'ad-

jectif « arabe », c'est toute la conception de la politique de l'immigration, conçue comme une froide gestion de flux migratoires, qui est remise en cause. Cependant, l'autonomie culturelle ne signifie pas séparatisme communautaire, à la manière du phénomène de Nation Of Islam tel qu'il s'est développé à la même période aux États-Unis.

Le troisième aspect majeur de l'autonomie des travailleurs arabes en France est le *problème du double isolement politique et social*. Comme pour l'Étoile nord-africaine, les militants des comités Palestine ont tenté de l'éviter en bénéficiant des solidarités de fait au sein de l'immigration maghrébine en France, et en s'appuyant sur une organisation d'une autre nature, en l'occurrence la GP. Mais les expériences négatives au sein des comités Palestine révèlent que les solidarités de fait ne sont pas évidentes, et qu'elles étaient fortement compromises par les pressions des amicales. Pour permettre l'autonomie, les militants du MTA se retrouvent devant le défi de rompre l'isolement vis-à-vis de l'immigration maghrébine et de créer un sentiment d'appartenance à la nation arabe, par une organisation institutionnalisant les liens culturels au sein des « masses arabes ». De l'autre côté, l'isolement politique avec les organisations françaises est clair, d'autant plus que la GP est en phase de désintégration. Il est donc difficile de s'appuyer sur elle pour créer un mouvement autonome. Mais l'isolement n'est pas total, du fait des appuis politiques de certains gépistes français avec qui les militants arabes entretiennent des relations privilégiées, et des réseaux chrétiens progressistes, qui vont jouer un rôle fondamental dans le soutien au mouvement des sans-papiers. Finalement, l'éclatement de la GP va jouer un rôle dans l'autonomisation du MTA. Si le MTA entre dans la voie de l'autonomie politique, c'est aussi parce que la force d'attraction de la GP a fortement diminué, notamment après les antagonismes sur la mort des athlètes israéliens aux Jeux olympiques de Munich en septembre 1972⁶.

Répression

La concrétisation de la revendication d'autonomie est symbolisée par la fameuse grève « générale » contre le racisme de septembre 1973⁷. Pour la première fois de l'histoire du mouvement ouvrier en France, des travailleurs arabes appellent à une grève pour dénoncer des crimes perpétrés en dehors de l'usine. Déclenchée dans la région marseillaise, ce mouvement essaime dans toute la France, avec des succès divers selon les usines et les localités, et il est l'occasion de mesurer l'ampleur du dispositif de répression de l'expression autonome des travailleurs arabes, en particulier dans la région parisienne. Alors qu'à la même époque, le Black Panther Party (BPP) et l'American Indian Movement (AIM) subissent la répression féroce du COINTELPRO⁸, les mouve-

ments dissidents français sont étroitement surveillés et infiltrés. Sans qu'il y ait commune mesure avec la violence du FBI contre le BPP et l'AIM (dont les dirigeants sont assassinés ou emprisonnés) qui relève de l'ordre de la stratégie d'élimination, la stratégie des autorités françaises est celle de l'endigement par l'expulsion ou de l'emprisonnement des dirigeants du MTA, et la neutralisation de leur capacité de mobilisation.

La grève contre le racisme de septembre 1973 à Paris, qui a un succès relatif quantitativement (faible mobilisation globale, mais retentissement considérable dans certaines usines ou quartiers) mais énorme symboliquement, est un bon exemple de la stratégie d'endigement. Les Renseignements généraux (RG) et la préfecture de police de Paris sont très au courant des moindres mouvements et même du contenu des réunions de préparation de la grève, et une institution, créée dans le cadre de la lutte contre la « subversion nationaliste » des indépendantistes algériens, est mobilisée : les Services d'assistance technique (SAT). Les SAT, dirigés par d'anciens militaires de l'armée d'Afrique, signifiaient la collusion entre administration et contrôle politique. Pour obtenir des documents administratifs et circuler, les « Français musulmans d'Algérie » devaient passer par ces services, qui collectaient des informations sur les agents subversifs potentiels. Après 1962, les SAT ne sont pas dissous et les agents SAT continuent leur travail d'encadrement social (et politique) de l'immigration postcoloniale, en particulier africaine et nord-africaine. Ils reconver-tissent leur savoir-faire et leur connaissance des milieux immigrés dans le cadre d'une France postcoloniale qui a toujours besoin de leurs services.

C'est ainsi que les SAT mobilisent leurs agents pour endiguer la grève générale du MTA. Le directeur du SAT parisien et d'autres agents rencontrent le président de l'Amicale des Algériens en Europe, les notables arabes locaux (Belleville et Barbès), des responsables associatifs ou de centres sociaux, des gérants de foyers pour travailleurs immigrés, etc., en leur demandant expressément de convaincre la population arabe de ne pas participer à la grève. Suite au rassemblement devant la mosquée de Paris le 14 septembre, le recteur de la Mosquée de Paris, Si Hamza Boubeker, envoie une lettre à la préfecture pour se désolidariser de l'action du MTA et prêter allégeance à la République. L'institution religieuse joue ainsi son rôle de « pacification » des populations musulmanes.

Les raisons d'une dissolution de fait

Le MTA a donc dû faire face à de multiples obstacles qui ont grandement compliqué sa tâche, et contribué à sa dissolution de fait en 1976. Une alliance objective, et parfois explicite (comme les archives l'illustrent), entre les amicales (marocaine, algérienne et tunisienne), les syndicats (à l'exclusion de

certains secteurs de la CFDT), les institutions religieuses musulmanes et le ministère de l'Intérieur, pour réduire la zone d'influence du MTA sur l'immigration arabe. Elle s'articule avec une politique d'emprisonnement et la tentative d'expulsion des militants les plus actifs : Hamza et Saïd Bouziri, Vascan Dadayan, Maurice Courbage, etc. L'arrivée au ministère de l'Intérieur de Poniatowski en 1974 va accélérer le phénomène puisque, suite à une grève de sans-papiers menée par des militants de la région marseillaise, le MTA est quasiment décapité dans le sud de la France.

L'autre facteur de la dissolution est lié à l'autonomisation de la troupe de théâtre Assifa vis-à-vis du MTA. Depuis 1973, une partie des militants s'est investie dans ce nouvel « outil de propagande », selon les termes de l'époque, supposé porter d'une nouvelle manière le discours politique du MTA. Or, Assifa pose la question fondamentale de la relation entre l'art et l'organisation politique, et le MTA était divisé entre les partisans de la tutelle de l'outil artistique au service de l'organisation politique, et les défenseurs de l'autonomie de la troupe. Les champs politique et artistique n'obéissent pas aux mêmes règles de fonctionnement, décalage qui produit un affaiblissement du MTA. La troupe Assifa se professionnalise peu à peu, pour devenir quasiment indépendante du MTA, ce qui provoque une crise interne du MTA parisien.

- 1 Nous ne revenons pas sur les ambiguïtés de la distinction entre « étranger » et « immigré ». Pour un point de vue stimulant sur ce problème, lire Françoise de Barros, « Des "Français musulmans d'Algérie" aux "immigrés". L'importation des classifications coloniales dans les politiques du logement en France (1950-1970) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 159, 2005, pp. 26-45.
- 2 Cf. Abdellali Hajjat, « Les comités Palestine (1970-1972). Aux origines du soutien de la cause palestinienne en France », *Revue d'études palestiniennes*, n° 98, hiver 2006.
- 3 Abdelmalek Sayad, « Nationalisme et émigration », in *La Double Absence*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1999, pp. 133-159.
- 4 Les gouvernements des pays du Maghreb ont créé des « amicales » pour encadrer socialement et politiquement leurs

ressortissants en France. Extensions directes de pouvoirs politiques souvent impopulaires, les amicales sont à la fois craintes (elles exercent une réelle pression exigeant l'allégeance au pouvoir en place et la neutralité politique sur le territoire français) et utiles (du point de vue des démarches administratives) pour la population maghrébine en France.

- 5 Abdelmalek Sayad, *op. cit.*, p. 144.
- 6 Le bureau politique de la GP a condamné la prise d'otages, alors que la majorité du MTA soutenait les Palestiniens.
- 7 Pour plus de détails sur l'histoire de la grève, cf. « Le MTA et la grève "générale" contre le racisme », in *Plein droit*, n° 67, décembre 2005.
- 8 Cf. Ward Churchill et Jim Vander Wall, *Agents of Repression: The FBI's Secret Wars Against Domestic Dissent*, Boston, South End Press, 1988.

Houria Bouteldja

Porte-parole du Mouvement des indigènes de la République

Féminisme et antiracisme

ContreTemps: Je sais que tu es très active dans le collectif les Blédardes et dans le Mouvement des indigènes. Comment est né le collectif les Blédardes ? Quels sont vos parcours individuels ? Pourquoi vous n'êtes pas rentrées par exemple à Ni putes ni soumises ?

D'abord le collectif les Blédardes n'existe plus en tant que groupe constitué mais en revanche la problématique des Blédardes existe dans les Indigènes, au sein d'un collectif qu'on va appeler bientôt j'espère le collectif des Féministes indigènes. On est nées effectivement en réaction à Ni putes ni soumises, parce qu'on n'était pas d'accord avec leur discours, mais surtout parce que leur discours a suscité chez nous une réaction extrêmement violente. Pour de nombreuses raisons, notamment le fait qu'elles s'inspirent d'un discours idéologique complètement formaté et qui est, à mon sens, une imposture politique et historique, dans la mesure où elles disent par exemple qu'elles sont les héritières de la République et des Lumières. C'est un discours qu'on ne peut pas accepter et qui nous fait violence. Quand on est issu de l'histoire coloniale, on ne peut pas dire que les Lumières nous ont libérées ou nous ont émancipées. Or, c'est ce qu'elles disent : on est émancipées par les Lumières. Elles contribuent ainsi à mythifier ce qu'ont été les Lumières et la République, qui seraient intrinsèquement émancipatrices. Nous, on ne pense pas cela et, en tout cas, en ce qui concerne les populations issues de l'histoire coloniale cela a été tout à fait le contraire. Les Lumières ont plutôt été aliénantes et la République également. Donc ce discours est faux, idéologique. Ce qui nous intéresse, c'est d'abord de réhabiliter notre histoire et surtout de nous inscrire dans le réel, c'est-à-dire nous inscrire dans les luttes de l'histoire anticoloniale, les luttes de nos parents, de nos arrière-grands-parents et de nos ancêtres, qui nous ont *effectivement* émancipés contre le joug colonial. Par conséquent, nous nous revendiquons en premier lieu des luttes anticoloniales. De toutes les luttes anticolonialistes d'ailleurs : autant celles des indigènes qui ont lutté pour l'émancipation, en tout cas pour la libération, que celle des porteurs de valises. Donc, première chose, on s'inscrit dans les luttes. Autre point de désaccord [avec NPNS], c'est le fait qu'elles stigmatisent les hommes. Elles les stigmatisent dans un sens racialisant et essentialisant à travers des catégories

telles que : les mecs de quartiers, les musulmans, les Arabes, les Noirs. Et cela nous rappelle des catégories qui ont existé dans l'histoire coloniale, selon lesquelles les hommes sont tributaires d'une sexualité bestiale et réduits à leur identité sexuelle.

Vous parlez dans la charte des Blédardes d'un « féminisme paradoxal de solidarité avec les hommes » qui veut justement s'opposer à cette attitude impérialiste qui attribue tout sexisme aux populations issues de l'immigration postcoloniale. Mais, dans la pratique, comment penses-tu cette solidarité ? C'est-à-dire, comment articuler cette solidarité anti-raciste tout en gardant une critique du machisme à l'égard de tous les hommes mais aussi à l'égard de ceux dont on se revendique solidaires ?

Nous sommes solidaires des hommes non pas parce qu'ils sont *hommes*, mais parce qu'ils sont considérés comme machistes *en tant que* Arabes, Noirs, Africains ou musulmans. C'est-à-dire que nous récusons les catégories racialisantes. Ce que nous mettons en cause ce sont des systèmes. Que ce soit le système colonial ou le système patriarcal. Dans la question coloniale, on ne met pas en cause les Français, on ne prend pas le premier Français en le mettant en cause, c'est le système qui fait de lui un dominant. On critique ce système qui fait de lui un dominant. C'est pareil pour le patriarcat, pour le sexisme. Évidemment, il y a un sexisme terrible dans nos cultures d'origine, dans nos pays d'origine, qui est structurel – comme en France – et contre lequel il faut lutter. Mais pas sur le même plan que les NPNS. Effectivement, il y a un système, le patriarcat, contre lequel on doit lutter, mais sans reproduire les stéréotypes racistes comme le font les NPNS. C'est-à-dire qu'on refuse l'essentialisation des hommes. Les hommes, c'est comme les femmes, on ne naît pas femme mais on le devient. C'est pareil pour les hommes, on ne naît pas sexiste, on le devient. Nous sommes solidaires avec les hommes parce que nous sommes dans la même barque, on est racialisés, hommes et femmes. Nous disons que nous devons promouvoir un féminisme paradoxal, parce qu'effectivement les femmes françaises n'ont pas besoin d'être solidaires des hommes, parce que leurs hommes ne sont pas racialisés. Au contraire, pour nous, c'est impossible, nous ne pouvons pas avoir cette posture-là. Les femmes françaises peuvent se permettre le luxe, tout en s'émancipant, d'être racistes. Pas de problème, elles peuvent se permettre ce luxe. Je ne dis pas qu'elles le sont systématiquement, mais en tout cas elles peuvent se permettre ça. Nous, non... C'est très bien d'ailleurs, on n'a pas envie d'être racistes !

En ce qui concerne le Mouvement des indigènes de la République, tu as dit qu'il va y avoir un collectif de Féministes indigènes. Pour commencer, peux-tu me parler un peu du

**Mouvement des indigènes, comment il s'est formé, comment vous vous êtes rassemblés ?
Et, deuxièmement, à ton avis, quelle est la place du féminisme dans ce mouvement ?**

Deux grandes questions ! On peut poursuivre avec la question du féminisme. D'abord je pense que la question des femmes a toujours été négligée dans les luttes de l'immigration. Dans les luttes en général, d'ailleurs. Je pense que dans les mouvements syndicaux par exemple la question des femmes est toujours négligée... Voilà pourquoi dans le Mouvement des indigènes nous ne pouvons plus continuer à penser qu'elle est secondaire, elle est aussi primordiale que la question des indigènes en tant que telle. Nous avons parfaitement conscience qu'au sein des indigènes, il y a différentes formes de domination qui peuvent exister : il y a la domination coloniale, des Blancs sur les indigènes, la domination des hommes sur les femmes, et puis il y a aussi la domination sociale, puisqu'un indigène peut être quelqu'un de riche. Il y a donc ces trois formes de domination, sachant que le prisme premier par lequel on adhère aux Indigènes est celui du postcolonialisme. Mais on ne peut pas oublier qu'il y a aussi d'autres formes de domination : les femmes à l'intérieur du Mouvement des indigènes doivent avoir une vraie place, une vraie place *politique*. Cela signifie une critique des dominations de l'intérieur qui s'inscrit dans la critique des formes de domination en général. On a aussi des propositions à faire à la société dans son ensemble.

Vous allez donc constituer ce collectif de Féministes indigènes qui va articuler ses propres priorités...

Qui va justement essayer de proposer un discours pour faire en sorte que les femmes sortent de l'impasse dans laquelle elles sont. Nous ne pouvons absolument pas intégrer le discours des NPNS, parce que celui-ci signifie aussi nier qui on est, nos cultures, nos parents, notre filiation, etc. Et nous ne voulons pas nier notre humanité. L'humanité, ou les humanités auxquelles on appartient, on veut les faire exister pleinement. Donc, on n'est pas là pour dire que l'islam ce n'est pas bien, que les Arabes sont rétrogrades, que l'Afrique est arriérée, etc. On n'est pas là pour dire ça. En revanche, on est obligées de prendre acte de notre oppression particulière en tant que femmes. Il faut pouvoir élaborer un discours qui nous fasse sortir de l'impasse, qui nous permette de poursuivre la critique du patriarcat et du sexisme tout en l'articulant à la lutte anticoloniale.

Revenons sur le Mouvement des indigènes, peux-tu m'en parler ?

D'abord le mot *indigènes*. Ça faisait longtemps que nous réfléchissions aux questions d'immigration, et on butait sur un problème : quel est le nom qu'on

peut se donner ? On a tout : les Arabes, les musulmans, les Africains, les Noirs, les immigrés, les enfants d'immigrés, les gens issus de l'immigration, les je-ne-sais-pas-quoi... Et moi je n'ai jamais été satisfaite, et je me suis toujours dite que c'est le nom qui va déterminer le reste.

Est-ce que parce que c'était des noms imposés de l'extérieur ?

Oui, enfin ça dépend, *musulman* ce n'est pas imposé de l'extérieur. Il y en a qui sont imposés de l'extérieur, mais pas tous. Par exemple « *issu de l'immigration* », ça suffit, ça fait quatre générations et on est toujours issu de l'immigration, donc ça, ce n'était pas bon... Musulman... C'est une revendication identitaire, mais est-ce que c'est pertinent ? C'est restrictif, tout le monde n'est pas musulman, tout le monde ne se sent pas musulman... Et puis, voilà, il fallait trouver une dénomination qui soit politique, et le terme *indigène* est venu parce qu'au bout d'un moment il faut pouvoir nommer la réalité. Et la réalité, c'est qu'on ne sera jamais français, puisque être français, c'est appartenir à une espèce de caste. C'est une espèce d'honneur et n'est pas français *qui veut*. Et comme l'a très bien dit Le Pen, *être français, ça se mérite !* C'est Le Pen qui le dit mais c'est toute la société qui le pense. Nous, on ne peut pas y prétendre parce qu'on est trop basanés et on ne sera jamais assez blancs pour être français, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse. Donc on est systématiquement obligés de faire nos preuves qu'on est bien *civilisés*, qu'on mérite d'être français, etc. Rien n'y fera et on peut avoir toutes les cartes nationales qu'on pourra, on aura toujours un corps, un visage qui nous stigmatisera, et cela parce que la nation française est ethnique. Elle est *ethnique*. Donc, tant qu'on ne reviendra pas de manière radicale sur ce qu'est la nation et tant que la nation et la République ne seront pas redéfinies, ça ne sert à rien pour nous de nous prétendre Français, c'est vraiment brasser du vent ! Or, nous indigènes, on ne veut pas être français. Ce n'est pas notre problème d'être français. Pour moi être française, c'est un hasard. On est français comme on est chinois comme on est italien, ce que tu veux... Moi je m'en fous complètement, je ne revendique pas d'être française. Moi je revendique d'être *l'égal* des autres. Tout en pouvant, pourquoi pas, rester Algérienne. Il se trouve que moi je suis française de nationalité. Mais je pense qu'on peut être ce qu'on veut, être binationales, n'être que sénégalaise par exemple, et *prétendre en revanche à l'égalité* avec le reste des citoyens de ce pays. Pour nous, force est de constater que *de toute façon* on ne peut pas être français et qu'en même temps il faut bien qu'on soit quelque chose. En fait, on nous refuse quelque chose : l'égalité. Quand on nous refuse d'être français, c'est qu'on nous refuse l'égalité. Et cette réalité, il faut la nommer, *on ne peut pas être français donc on est des indigènes !* On est des sous-citoyens, on fait par-

tie d'une lumpen-citoyenneté comme au temps des colonies. Cet imaginaire colonial et l'imaginaire lié à l'histoire de l'esclavage continuent à déterminer la manière dont on nous perçoit, car le corps de l'indigène a été construit pendant l'histoire coloniale. Du moment que cet imaginaire est toujours actif, nous restons des indigènes.

Il y a quand même des différences entre indigènes, il y a les Talents de Cité, ceux qui ont été appelés par Chirac au Sénat après les émeutes, les jeunes de la banlieue qui ont réussi, ceux qui ont mérité... C'est pour problématiser cette catégorie d'indigènes, pour dire qu'effectivement il y a des indigènes riches, ceux qui ont des positions...

C'est une catégorie politique qui recoupe en partie les analyses marxistes, sur les classes, les riches et les pauvres, etc. mais ça ne suffit pas pour parler de l'indigène. Parce qu'un Noir riche peut être discriminé. Il ne suffit pas de dire que c'est la lutte des classes, ça c'est clair et net. Il y a autre chose que la lutte des classes, il y a la race.

Je voudrais revenir à la situation postcoloniale française et la comparer à la situation en Angleterre, par exemple. Il y a une spécificité postcoloniale française et pourtant le discours postcolonial tarde à se développer en France. Ainsi, quand il y a eu les émeutes en banlieue, tous les commentaires provenant d'Angleterre ou des États-Unis disaient: « voilà, la France a du mal à reconnaître son racisme, elle a du mal à reconnaître qu'il y a un problème d'ethnicité ». Parce que effectivement les analyses faites en France disaient « c'est un problème social, c'est un problème de manque d'intégration dans la République, un problème de l'école », etc. mais personne n'a voulu admettre qu'il y a un racisme de fond postcolonial.

Tu l'as très bien dit... C'est sûr, en France c'est une question nouvelle!

Mais pourquoi, à ton avis, cette incapacité à reconnaître la question du racisme y compris au sein de la gauche?

Mais parce que la gauche considère par excellence qu'elle ne peut pas être raciste! Eh oui... Ça c'est le grand problème. À mon avis un des points très très forts de l'Appel des indigènes, c'est précisément d'avoir révélé une autre ligne de fracture qui n'est plus le clivage droite/gauche, qui est un clivage transversal à la société française et qui va de l'extrême droite à l'extrême gauche. Et ce racisme-là, il existait déjà évidemment. Quand on est indigène dans ce pays on sait très bien qu'il existe, sauf qu'il fallait le *révéler*. Voilà. Il fallait le révéler, et moi je crois qu'on l'a révélé. L'affaire du foulard l'avait déjà révélé, d'ailleurs. Tous les discours en faveur de la loi du 15 mars 2004¹ ont révélé ce racisme républicain.

Votre appel a effectivement créé toute une polémique parce qu'il soulevait cette question du racisme, cette ligne de fracture qui était ignorée...

Qui était ignorée ou qui était un tabou, qui n'était pas *pensée*, en tout cas. Effectivement, je crois que la question postcoloniale est quelque chose de nouveau en France, alors qu'elle existe dans d'autres pays... Aux États-Unis, par exemple, c'est quelque chose de banal. C'est complètement admis, les répercussions de l'esclavage sur la société américaine aujourd'hui par exemple. En France, non. En France il y a juste un problème d'intégration!

Autre fait révélateur, la question du féminisme a été complètement détournée en France pendant l'affaire du voile, alors que, dans les milieux anglophones, il y a depuis vingt ans des débats sur le fait que le féminisme blanc a été d'une certaine façon complice de l'impérialisme et du colonialisme et sur le fait qu'il doit prendre en compte la question de la race et du racisme. Ce sont des choses banales en milieu anglophone, la race, le genre, la classe, c'est la triade classique...

Tout à fait, c'est classique ailleurs, mais pas en France! En France c'est nouveau, on a vingt ans de retard!

Comment peut-on alors mettre en discussion cette attitude impérialiste au sein du féminisme à ton avis?

Comme nous l'avons fait avec les Blédardes. Je crois que très intuitivement, puisqu'on n'est pas des intellectuelles, intuitivement il y a quelque chose... On nous demandait quelque chose qui était de l'ordre du sacrifice et qui était pour nous terrible. On nous mettait en porte-à-faux avec nos familles: on avait à choisir soit l'Occident, la France, les valeurs de la République, soit nos familles. Mais si on choisit nos familles, c'est qu'on est rétrogrades. Donc, on était comme ça, entre nos familles et la société, prises en sandwich, complètement écartelées, et c'est vrai que dans notre position, avec cette espèce de double injonction qu'on subissait, nous étions obligées de réfléchir à ces questions-là. Comment s'en sortir? C'était une position intenable. On nous demande de parachever l'œuvre coloniale. On nous demande, à nous femmes de l'immigration, de parachever l'œuvre coloniale. C'est à nous qu'on demande d'être les bras droits du colon, aujourd'hui en France.

Et donc tu as beaucoup ressenti cette double injonction, soit tu t'émancipes, soit...

Je la ressens depuis toujours, ce n'est pas nouveau avec les NPNS. Les NPNS ne font que poursuivre ou en tout cas médiatiser un discours qui existe depuis toujours; on l'a toujours ressenti. L'injonction au rejet de l'archaïsme, de nos familles, de nos cultures... Embrasser la modernité, etc.

C'est ça que tu qualifierais d'oppression spécifique des femmes de l'immigration postcoloniale ?

HB : Absolument. C'est une oppression spécifique. Au point que le féminisme est ressenti par nos familles, et notamment par les hommes, comme une trahison. Et donc justement, il faut pouvoir articuler *et* émancipation des femmes *et* émancipation de l'ensemble de la communauté postcolonisée.

Pour ce qui concerne le rapport avec les féministes en général en France, comment peut-on penser une pratique féministe spécifique mais capable aussi de créer des alliances ? Dans la Charte des Blédardes, vous vous revendiquez des combats des femmes en France et ailleurs dans le monde.

Bien sûr...

Donc, est-ce que tu penses qu'il y a une volonté de dialogue parmi les féministes françaises...

Il n'y a pas forcément cette volonté mais il faut qu'elles le comprennent. Pour cette raison nous avons besoin de formuler un projet féministe, pour l'imposer à la société. C'est à la société de se transformer. On se dit effectivement héritières des luttes menées par les féministes. On vit en France et on hérite du droit à l'avortement, tous ces droits-là... Les féministes françaises ont lutté pour ça. Très bien. Le problème est qu'aujourd'hui il y a une impasse. Sur la question des alliances, on avancera avec notre projet féministe au sein des Indigènes... C'est-à-dire que pour nous, on peut très bien travailler sur nos questions du post-colonialisme et mener des luttes spécifiques tout en allant défiler le 1^{er} mai ! Et pour les féministes, c'est pareil. Le 8 mars, j'espère qu'on va arriver avec un cortège spécifique pour rejoindre la lutte des femmes en général.

Je me rappelle la manifestation du 6 mars 2004 et ce qui s'était passé entre féministes favorable à la loi sur le voile et les groupes qui s'opposaient à la loi. À mon avis, le fait d'exclure les filles voilées du cortège a vraiment été une mauvaise pratique féministe.

Ah oui, c'était impossible de dialoguer, c'était l'hystérie totale. Mais attention ! Ces féministes n'ont pas le monopole du féminisme. Des féministes connues ou anonymes ont refusé la loi sur les signes religieux et ont refusé la stigmatisation des femmes musulmanes. C'est le cas du collectif des Féministes pour l'égalité dans lequel se sont retrouvées des féministes musulmanes, voilées ou non, et des féministes blanches. C'est le cas également de l'ensemble du comité de rédaction de *Nouvelles Questions Féministes* qui sort un numéro sur « Sexisme et racisme ».

Ce qui me frappe, c'est le contraste entre les pratiques de certaines féministes historiques qui chassent les filles voilées du cortège et un groupe comme « Une école pour tous et

toutes » qui rassemble des gens de plusieurs horizons dans un but commun et qui développe une pratique politique permettant des alliances sans imposer une ligne. Comment est né ce mouvement ?

C'est un mouvement qui a rassemblé des individus, des associations, des organisations ou des minorités au sein des organisations, qui était contre la loi, contre une loi qui devait éjecter les filles voilées de l'école. On était pour le droit à l'école, tout simplement. C'est pour cela qu'on s'est appelé *Une école pour tous et toutes*. En plus, pour des raisons éminemment féministes : le combat pour que les filles et les femmes puissent aller à l'école, ça a été un droit acquis après de dures luttes. C'est le fruit d'un combat féministe. Et donc ça nous paraissait complètement fou de voir des femmes militer pour que des femmes soient éjectées de l'école. La dimension féministe du collectif « Une école pour tous-tes » était très importante puisqu'il attaquait la loi sous l'angle du sexisme. En effet, la plupart des victimes de la loi étaient et restent des femmes.

Et, aujourd'hui, est-ce que vous continuez à agir par rapport à cette question alors que tout le monde prétend que tout va bien ?

Non, ce n'est pas vrai, tout ne va pas bien. Une cinquantaine de filles ont été virées. Dans notre texte d'Appel des indigènes, nous avons dit très clairement qu'on considérait que la loi était une loi raciste et sexiste. Nous sommes toujours pour l'abrogation de la loi, bien sûr. « Une école pour tous et toutes » a aussi un projet de Livre noir.

Les féministes anglophones utilisent le concept d'*agency*, mot intraduisible en français, pour dire, en gros, la « puissance d'agir », la parole. Si, par exemple, on parle des filles voilées en parlant pour elles, on les prive de leur puissance d'agir, de leur parole donc de leur *agency*. On parle à leur place, comme si elles ne pouvaient pas parler. Comment peut-on réfléchir sur la puissance d'agir propre à chacun et chacune contre ceux qui voudraient parler à leur place ?

Nous, on ne connaissait pas ce concept d'*agency*, mais toujours est-il que nous les Indigènes, on est partis de l'idée qu'on ne devait pas parler à notre place. C'est pour ça qu'on a dit *nous*. Le *nous*, c'était précisément ça. On ne veut plus de faux représentants. Par exemple à NPNS, ce n'est pas elles qui parlent, c'est les Blancs qui parlent à travers elles. Au contraire, nous ne pouvons pas laisser les autres parler pour nous. On ne peut pas laisser des faux imams, des gens bien propres sur eux, parler pour nous... Ce *nous*, là, c'est un *nous* très politique. Qui dit ça notamment, qu'on récupère notre parole.

Pour ce qui concerne le croisement des dominations, la domination patriarcale et la domination raciste, au-delà du Mouvement des indigènes, quelles seraient les priorités d'un mouvement féministe postcolonial et antiraciste ? Est-ce que il y aurait des combats capa-

bles de rassembler et les féministes postcoloniales et les féministes françaises? Je pense aux accords binationaux notamment...

Oui, on dénonce les accords binationaux dans l'Appel.

Est-ce que cela pourrait être une priorité? Quelles sont vos priorités?

Les accords binationaux, c'est un combat parmi les autres. Non, la priorité est celle d'imposer au féminisme français l'idée qu'il y a des racismes qui le traversent, qu'il faut qu'il se réforme. Il faut vraiment qu'il se réforme et qu'il prenne à bras-le corps ces questions-là. Ce n'est plus possible de continuer comme ça. Justement, il faut des luttes communes, je suis d'accord, mais sur des bases saines. C'est-à-dire, il faut un féminisme général *anticolonialiste*, et pas simplement antiraciste... Ce n'est pas la même chose... Réellement anticolonialiste, qui prenne en compte la diversité. Et surtout, il n'y a pas de féminisme universel qui est surplombant et qui regarde les mouvements des femmes dans le monde en distribuant les bons points! C'est-à-dire que le féminisme français a aussi besoin... qu'on lui donne des leçons! Ce qui est important, c'est vraiment la réciprocité, l'égalité, la parole des unes vaut la parole des autres. Je crois qu'en France, on est arrogant à tous les niveaux. Certains discours féministes sur l'Afrique sont insupportables... Je crois que le féminisme français aurait beaucoup à gagner s'il commençait à se considérer comme un particularisme. C'est un particularisme, ce n'est pas plus universel que n'importe quel mouvement féministe dans le monde. Et justement, s'arroger le droit de donner des leçons au monde, c'est insupportable. Considérer qu'ici on aurait une expérience universelle et l'imposer aux autres, et juger le monde selon des critères à soi, de manière tout à fait ethnocentriste... C'est insupportable. On n'imaginerait pas une délégation de femmes africaines qui viendrait en France pour regarder ce qui se passe chez les femmes en France et leur dire « *voilà comment vous devez faire* ». On ne l'accepterait pas.

C'est un problème général du féminisme, pas seulement français... C'est pour ça qu'il y a eu les combats des femmes noires aux États-Unis, etc.

Exactement. Ce qui est important, ce n'est pas de disqualifier le féminisme français, mais de considérer qu'il a une histoire propre, des particularités, qu'il s'inscrit dans un contexte, dans une histoire, et que... il est particulier, il n'est pas universel! C'est dur à accepter, mais c'est comme ça! Une fois, j'ai dit dans une réunion des féministes: « On n'est pas obligées de passer par la case *Simone de Beauvoir* pour être féministes. »... Oh là là! Le scandale! Je respecte beaucoup Simone de Beauvoir, mais ce n'est pas le passage obligé! Alors qu'il y a une espèce de sacralisation des personnalités ici... C'est dans

la tête, Simone de Beauvoir est le passage obligé, *le monde entier doit connaître Simone de Beauvoir pour être féministe!* Il ne faut pas déconner quand même!

Propos recueilli par Chiara Bonfiglioli

- 1 La loi du 15 mars 2004 établit que « dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit ». Bien qu'interdisant tous les signes religieux, la loi visait notamment à interdire le port du foulard islamique à l'école.

Myriam Paris

Doctorante en philosophie (université Paris 8)

Elsa Dorlin

Maître de conférences de philosophie (université Paris 1)

Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité

« **Dussé-je encourir le ressentiment de mes frères de couleur**, je dirai que le noir n'est pas un homme », écrit Frantz Fanon en ouverture de *Peau noire, masques blancs*¹. L'expérience noire qu'analyse Fanon est celle d'une assignation, de l'imposition d'une identité façonnée par le racisme. Cette expérience est celle de la fracture qui sépare le Noir et l'homme. Elle renvoie à une histoire, celle de la colonisation et de l'esclavage, qui a contesté à l'homme noir son humanité. Pendant plus de deux siècles, comme d'autres puissances européennes, la France a organisé le commerce, la déportation, l'asservissement, l'exploitation forcée de millions d'hommes, de femmes et d'enfants. Guadeloupe, Guyane, Haïti, Louisiane, Martinique, Maurice, Réunion, furent autant de colonies françaises dans lesquelles un système esclavagiste a été institué et réglementé par le Code noir.

En partant de cette humanité bafouée, l'analyse fanonienne inscrit l'expérience noire au cœur de la modernité. Elle déconstruit un humanisme édifié sur une exclusion que l'idée de race, forgée dans les plantations, a fait fonctionner. Or, si elle dévoile une définition de l'homme qui noue indéfectiblement humanité et blancheur, elle montre en même temps que cet humanisme lie aussi blancheur et virilité. « Le noir n'est pas un *homme*. » Le texte de Fanon s'ouvre sur cette blessure, cette déshumanisation figurée par un déni de virilité. Comment le système plantocratique a-t-il entamé cette coupure entre noirceur et humanité, noirceur et virilité? Comment cette coupure traverse-t-elle notre monde postcolonial? Comment intervient-elle dans la rhétorique dominante, dans les affrontements, les conflictualités, mais aussi dans les résistances qui président à la constitution des identités politiques? À travers ces questions, il ne s'agit pas de réduire le présent à l'histoire de l'esclavage, mais de résister à la tentation de rejeter l'esclavage dans un passé séparé du présent. « En tant qu'époque, écrit Achille Mbembe, la postcolonie renferme, à la vérité, des durées multiples faites de discontinuités, de renver-

sements, d'inerties, d'oscillations qui se superposent, s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes les autres² ».

Le genre dans les politiques plantocratiques

La frontière instaurée entre « le Noir » et « l'homme » est l'un des effets d'une politique sexuelle à l'œuvre dans les colonies de plantation. Dès le xvii^e siècle, le fonctionnement du système plantocratique a requis la mise en place d'une politique spécifique en matière de sexualité. Identités et activités sexuelles, mariage et reproduction ont constitué un enjeu crucial dans la mesure où ils furent au service de la production et de la reproduction de clivages sociaux. Dans les colonies, l'interdiction faite aux Blancs d'épouser des Noires, et aux Noirs d'épouser des Blanches, s'est imposée dès la fin du xvii^e siècle et a permis d'instaurer progressivement une idéologie raciste nécessaire au système ségrégationniste naissant³. La prohibition du métissage devait faire coïncider une différence de couleur avec l'antagonisme opposant libres et esclaves, et ainsi instituer un système hiérarchique binaire associant la blancheur à la liberté et la noirceur à la servitude. Parce que le métissage menace la division du travail sur la plantation, parce qu'il brouille la frontière de couleur qui la fait fonctionner, il a généré un appareil de contrôle associant un arsenal répressif, juridique et moral qui fait du contrôle de la sexualité l'un des ses rouages majeurs. Les conduites sexuelles ont ainsi focalisé l'attention des acteurs coloniaux, elles sont devenues à la fois un objet de savoir fascinant et l'un des instruments parmi les plus efficaces du pouvoir colonial.

En témoigne le nombre de discours, médicaux, administratifs, anthropologiques, qui prolifèrent sur le libertinage dans les colonies. Ce qui inquiète d'abord, c'est le libertinage des « petits Blancs » (colons désargentés, petits commerçants, soldats, marins) et des planteurs. La relation que ceux-ci entretiennent avec des Noires ou des mulâtres transgresse les frontières de couleur, et apparaît de ce fait comme un libertinage pervers, parfois associé au « crime de bestialité⁴ », comme si cette transgression renvoyait à celle des frontières mêmes de l'humanité. Si le libertinage des colons fait l'objet de condamnations morales, celui de l'élite coloniale n'est pas épargné car il est jugé incompatible avec l'exercice du pouvoir. L'administrateur Antoine Boucher, exerçant à Bourbon au début du xviii^e siècle, le considère comme « un vice pernicieux dans un homme qui est à la teste d'une foule de débauchés » dans la mesure où il compromet sa « droiture dans l'administration de la justice ». Le mariage d'un gouverneur est, selon lui, une « nécessité indispensable et un mal nécessaire à la santé⁵ ». On assiste ainsi à l'édification d'une moralité coloniale qui définit la conduite sexuelle propre à l'exercice du pouvoir. Cette moralité bâtit un idéal qui prend un visage blanc, masculin et

policé; elle dessine une définition normative de la masculinité⁶. Doivent correspondre à cette définition normative, ceux qui ont vocation à diriger la colonie, alors même que leurs conduites effectives devraient logiquement les en exclure. Des sanctions furent rarement prises contre les maîtres exploitant sexuellement les femmes qu'ils tenaient en esclavage. Leur conduite, loin d'apparaître comme une violence structurelle des rapports d'exploitation esclavagiste, a été définie par ses commentateurs comme un dérèglement dommageable mais *accidentel*. Ainsi, en dépit des violences perpétuées, la blancheur des maîtres, et des colons en général, les associait d'emblée à la moralité et partant à la civilisation. Parallèlement, une définition normative de la féminité émerge dans les colonies, faisant de la blancheur et de la vertu ses principaux attributs. La « bonne conduite » féminine désigne une sexualité licite dans le cadre des liens du mariage : la femme idéale se confond avec l'épouse blanche, garantissant ainsi la blancheur des héritiers légitimes promis à devenir les futurs acteurs de la colonie. Toutefois, contrairement aux hommes, la conduite des épouses a été rigoureusement surveillée, et sanctionnée de manière spectaculaire le cas échéant⁷.

Or, comme le signale Ann Laura Stoller, les « sanctions et des interdits sexuels spécifiques au genre ne faisaient pas que délimiter des positions de pouvoir mais prescrivaient également les frontières personnelles et publiques de la race⁸ ». La construction de cette moralité coloniale a donc eu pour condition et corrélat la soi-disant immoralité de l'esclave. Les discours médicaux ou administratifs stigmatisent abondamment la sexualité des esclaves hommes et femmes : « libertinage », « passions déréglées », « polygamie⁹ » et, dans le cas des hommes, propension au viol¹⁰, y apparaissent comme leurs attributs *naturels*. Les esclaves représentent une menace sexuelle porteuse de dépravation morale comme de dégénérescence raciale. En représentant ainsi les esclaves, ces discours formulent une injonction : se tenir à distance de cette sexualité bestiale – bien que la proximité, très largement tolérée, des hommes blancs vis-à-vis des femmes noires ou « mulâtresses » n'ait d'égale que la distance stricte des femmes blanches à l'égard des hommes noirs ou « mulâtres », qu'ils soient libres (nés libres de couleurs ou affranchis) ou esclaves. Les stigmatisations ayant trait à la sexualité des esclaves font de la moralité un espace de différenciation et de hiérarchisation raciales. Plus les hommes esclaves sont présentés comme des êtres à la sexualité animale, sauvage, débridée, plus les colons européens apparaissent comme des hommes policés et éclairés. Plus les femmes esclaves sont présentées comme des femmes amORALES, lubriques et sexuellement insatiables, plus les épouses, les filles, les mères des colons apparaissent comme des femmes pudiques, vertueuses et chastes. La vertu est d'autant plus associée à la blancheur que le vice l'est à la noirceur.

Les stéréotypes sexuels associés aux femmes esclaves sont l'une des conditions de possibilité de définition et de construction d'une norme de la féminité. En retour, cette féminité, telle qu'elle est normativement définie à partir d'une morale sexuelle, prônant pudeur et retenue, exclut les femmes esclaves : elles deviennent sa face obscure et monstrueuse. Ce processus de production de types sexuels, qui est au principe des classifications racistes, s'est avéré crucial au regard même de la condition des femmes blanches débarquées aux colonies. La rareté de femmes blanches dans les colonies est un grave problème pour les gouverneurs : il n'encourage pas les « habitants » à se fixer et à faire fructifier les colonies et il donne une légitimité aux unions mixtes. Pour résoudre ce phénomène néfaste à l'équilibre des pouvoirs, les colons comme les gouverneurs n'ont cessé de réclamer à l'autorité royale l'envoi de « filles à marier ». On met alors en place une politique de peuplement féminin des colonies qui consiste à organiser des convois de femmes pour les îles, recrutées principalement dans les Hôpitaux généraux, qui accueillent aussi bien les « orphelines », les « démentes », les « mendiantes » que les « débauchées¹¹ ». Ces femmes sont donc loin d'être des dames de haute condition. Aux colonies, comme l'écrit le père Du Tertre :

« La rareté des femmes obligeait les habitants d'épouser les premières venues : ce qui fait que quantité de pauvres filles ont trouvé de fort bons partis ; car on ne travaillait que pour avoir une femme et la première chose qu'on demandait aux capitaines quand ils arrivaient de France étaient des filles. À peine étaient-elles descendues à terre, qu'on courait tout ensemble au marché et à l'amour ; on n'y examinait bien souvent ni leur naissance ni leur vertu, ni leur beauté et deux jours après qu'elles étaient arrivées on les épousait sans les connaître¹² ».

Au regard de leur condition, la moralité de ces futures épouses de colons cristallise nombre d'inquiétudes. Pour y remédier, les femmes noires sont alors transformées en véritables *blanchisseuses* : c'est leur prétendue amoralité qui donnera aux femmes blanches les traits, comme les privilèges, de la vertu¹³. Selon un même mécanisme, la définition normative de la masculinité (galante, policée, courtoise), en s'appuyant sur son double opposé, la sexualité débridée imputée aux hommes esclaves, a permis de recouvrir du voile de la moralité la sexualité des colons. Tout se passe comme si les caractérisations qui affectent les esclaves leur faisaient endosser la responsabilité des crimes perpétrés contre eux. C'est d'abord la prétendue lubricité des femmes esclaves qui a autorisé le déni des viols qu'elles subissaient. Les stéréotypes qui circulaient à leur propos permettaient de disculper, de « blanchir » les maîtres et les commandeurs de leur crime. La proclamation de la moralité et de la respectabilité blanche fonctionne à partir de la requalification du viol des femmes

esclaves en termes de penchant au commerce sexuel. Les conduites sexuelles attribuées aux hommes et aux femmes esclaves permettent de moraliser celles de leurs maîtres et maîtresses, tout autant qu'elles racialisent les normes de genre. Ainsi, la blancheur, présentée dans ces discours comme une donnée originaire à préserver contre la souillure que représente l'appétit sexuel menaçant des esclaves, apparaît plutôt comme le résultat d'un processus, d'un blanchiment procédant par projection et déni du crime.

Reste à comprendre comment s'articulent l'insatiabilité sexuelle des hommes et leur effémination, comment cette caractérisation sexuelle paradoxale permet d'articuler domination de genre et racisme en un même rapport. Si l'homme esclave est réputé soumis aux instincts bestiaux, à ses passions incontrôlées, sauvages, paradoxalement il se verra aussi attribué par l'anthropologie raciste naissante une complexion physiopathologique typiquement féminine, un naturel efféminé¹⁴. Il est à la fois une menace pour les femmes blanches et un sous-homme pour les hommes blancs. Ce double mouvement de bestialisation et d'effémination des esclaves permet de naturaliser leur condition servile, d'en faire une infériorité anthropologique, raciale. Ainsi, la bestialité sexuelle des esclaves va de pair avec tout un ensemble de techniques rhétoriques et pratiques qui vise à saper leur virilité, c'est-à-dire leur humanité. Or, ce mouvement paradoxal s'opère *via* les femmes. Dans la pensée des planteurs, la prétendue lubricité de la femme esclave atteste d'une insatiabilité sexuelle qui ne peut être que l'effet de leur insatisfaction sexuelle vis-à-vis de leurs partenaires « naturels ». Malgré leur bestialité, la virilité des esclaves est ainsi mise à mal : l'exploitation sexuelle forcée des femmes esclaves, idéologiquement pensée comme un commerce sexuel entretenu de leur propre initiative, permet de prêter à celles-ci un appétit et une liberté sexuels agressifs et mâles, afin de rendre ceux-là impuissants et efféminés. Les effets croisés du racisme et de la domination de genre produisent ainsi des catégories mutantes : des hommes efféminés et des femmes virilisées qui peuvent donc être exclus des privilèges anthropologiques, symboliques et politiques de l'humanité.

Frantz Fanon a puissamment montré en quoi le mythe de la puissance sexuelle du Noir, qui réduit, en définitive, le Noir à un pénis¹⁵, participe du geste colonial castrateur. « Le Nègre, *écrit-il*, lui, est castré. Le pénis, symbole de la virilité, est anéanti, c'est-à-dire qu'il est nié¹⁶ ». L'amplification et la focalisation sur la sexualité fait fonctionner l'amputation, la castration, en définitive l'effémination pour mieux figurer la domination du Blanc sur le Noir. W.E.B. Dubois écrit, à propos de la société sudiste, comment les hommes noirs ont été « émasculés par un système particulièrement coercitif d'esclavage¹⁷ ». Le corps de ces hommes, razziié, capturé, vendu, asservi aux injonctions du

maître, est, par ces crimes, marqué par l'impuissance. Le fonctionnement matériel de la plantation est un incessant processus de déshumanisation qui est, entre autres, symbolisé par des procédés dévirilisants¹⁸. Parce que la puissance et l'autorité sont associées aux qualités viriles, la condition servile est une humiliation permanente qui fait fonctionner à plein régime le symbolisme de genre – le féminin étant le subalterne par « nature ».

L'émancipation au piège du genre

Louis Timagène Houat, métis réunionnais, abolitionniste, publie en 1844 un roman dans lequel il place dans le discours de l'un de ses personnages, un esclave malgache, les mots suivants :

« J'ai vu ma mère tomber ensanglantée sous le fouet du commandeur, je l'ai vue tuée, morte ! et je n'ai pu la secourir, la venger !... Ah ! mes frères, on n'est pas seulement le bœuf qui traîne la charrette..., malgré tout, il vous reste encore, quoique esclave, un sentiment, un instinct d'homme... et cet instinct s'est réveillé chez moi avec un redoublement de cris que je ne puis rendre, mais que chaque coup de lutte n'a fait qu'augmenter... Et voilà qu'au lieu de m'être assoupli, dompté, je suis devenu un véritable caïman !¹⁹ ». Cet esclave conclut ainsi : « Assez frères, assez d'être esclaves ! Il est temps d'avoir notre cœur ! Il est temps de secouer la chaîne, de nous venger en hommes ! À la révolte ! [...] Parcourons les ateliers ! Soulevons les tous à la fois ! Éclatons comme un ouragan sur l'île ! Oui, vengeons nous ! – incendions ces champs tout fertilisés de nos douleurs ! Abattons ces demeures enrichies de notre esclavage ! Que leur débris couvrent la terre, et que cette terre imbibée de nos sueurs soit engraisée par le sang de ceux qui nous tourmentent²⁰ ».

Le récit de ce personnage s'ouvre sur une expérience traumatique : celle d'avoir été le témoin impuissant d'un crime dont une femme, sa mère, fut la victime. Dans le discours colonial, les violences (tortures, viols, meurtres) perpétrées contre des femmes sont vantées comme autant d'instruments de dévirilisation des hommes, assignés à la position de témoins impuissants des crimes perpétrés contre « leurs » femmes, qu'il n'ont pu secourir et venger²¹. Or, c'est le déni de virilité que ces crimes font fonctionner qui « réveille l'homme » et fraie le chemin de la révolte. « Il est tant de nous venger en hommes ! » Ainsi, la voie par laquelle procède l'humiliation semble tracer celle par laquelle on se soulève. L'émancipation est figurée par la réappropriation des attributs que le rapport de genre associe au masculin : force, courage, héroïsme, honneur. Le thème de la révolte virile, comprise comme une humanité politique retrouvée, apparaît donc comme l'envers d'une idéologie esclavagiste qui n'a cessé d'investir le genre pour naturaliser les hiérarchies sociales et déshumaniser les esclaves.

Toute mobilisation contre l'assujettissement cherche-t-elle fatalement ses ressources dans ce même assujettissement²²? Tout devenir sujet est-il nécessairement déterminé par le processus de sujétion? « Le genre constitue la modalité dans laquelle la race est vécue. Une masculinité amplifiée et exagérée est devenue la pièce centrale d'une culture de compensation qui soulage par une certaine arrogance la détresse des individus faibles et subalternes. Cette masculinité et sa contrepartie féminine deviennent des symboles singuliers de la différence qu'engendre la race », écrit Paul Gilroy²³. Si la virilité devient une ressource politique qui constitue un véritable enjeu de pouvoir, le problème est bien qu'elle réifie tout autant qu'elle assure la pérennité d'un rapport de domination.

Dans les discours contemporains qui ont trait à la problématique de la post-colonialité dans les rapports sociaux, les normes de genre en général, et la virilité en particulier, constituent un enjeu de reconnaissance et de déni. Outre-atlantique, l'un des exemples les plus étudiés est celui de la représentation des femmes noires dans les textes ou les clips des groupes afro-américains de *gangsta rap*. Patricia Hill Collins a analysé la façon dont la figure récurrente de la *Hoochie*, fille ultrasexy, sexuellement entreprenante et prête à la réalisation de tous les fantasmes, était l'expression moderne du stéréotype de la Jézabel, tel qu'il est développé dans l'idéologie sudiste au temps de l'esclavage²⁴. Cette circulation en vase clos des normes racisées de genre, entre dominants et dominés, témoigne non seulement d'un passé qui ne passe pas, mais de l'inflation et de la contamination de l'idéologie dominante jusque dans les formes d'affirmation et de contestation produites par les dominés eux-mêmes. Qu'on se rappelle, par exemple, les propos sexistes sur les femmes noires du leader du groupe *2 Live Crew*, Luther Campbell, qu'il justifiait précisément au nom d'une culture noire traditionnelle, sans jamais interroger le fait que, sous couvert de propos politiquement incorrects, il était le relais le plus efficace de l'idéologie dominante raciste et sexiste.

Dans une même perspective, Nacira Guénif-Souilamas analyse comment fonctionne la figure du « garçon arabe », réputé ultrasexiste et violent dans la rhétorique médiatique, tout autant que dans un certain discours féministe. Ironie du sort, le registre de la virilité hétérosexiste est, indique-t-elle, aujourd'hui partagé par deux catégories antagoniques – « le garçon arabe » (condamné à vie à rester jeune et Arabe) et les « hommes » politiques : « Face à la virilité comme survie sociale, misérable donc répréhensible, que voit-on en effet là-bas, hors de portée et bien en vue, des hommes phallus, érigés en chefs, dressés, tout à leur éjaculation verbale, tribuns autosuffisants et qui précisément, disent tout le mal qu'ils pensent des petits mecs qui s'y croient à tort, leur signifiant que, somme toute, ils ne font pas le poids, qu'ils sont des impuis-

sants au regard de la puissance exorbitante accordée par le verdict des urnes²⁵ ». Elle démontre « l'efficacité dialectique de la posture », arguant que les garçons sont victimes de cet enfermement dans un machisme ringardisé tout autant que les promoteurs et les relais, du fait de leur empressement à répondre à l'injonction viriliste. Dans le répertoire des identités possibles, la virilité hétérosexiste s'apparente à un recours piégé, comme une trappe installée là par les dominants, dans la mesure où elle est immédiatement neutralisée au nom d'un prétendu virilisme bestial et d'un sexisme barbare. La virilité qui devient le langage de la révolte et de la libération, sera toujours disqualifiée dans la mesure où elle sera toujours distinguée du modèle viril policé, civilisé et courtois qui assure l'accès aux privilèges de l'humanité (dont la condition est la maîtrise des codes sociaux et politiques dominants). On touche ici « les limites d'un point de vue cherchant à restaurer la masculinité au lieu de travailler minutieusement à sa transcendance²⁶ ».

Cela nous renvoie au problème même de la forclusion constitutive des sujets, d'un devenir sujet asservi au processus de sujétion. Selon Foucault, « par définition, [les résistances] ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir. Mais cela ne veut pas dire qu'elles n'en sont que le contrecoup, la marque en creux formant par rapport à l'essentielle domination un envers finalement toujours passif voué à l'indéfinie défaite²⁷ ». Dès lors, l'enjeu est de travailler à déjouer les interpellations/assignations qui nous constituent tout autant qu'elles nous enferment, en les investissant de significations nouvelles, déracialisées et dégenrées, lesquelles pourraient constituer des points d'appui pour les luttes et créer de nouvelles solidarités. Mais si les résistances ne sont pas *que* l'envers des formes de la domination, le problème est d'appréhender ce qu'elles produisent, bouleversent ou inventent, dès lors qu'elle sont grimées, masquées, selon un symbolisme de genre. En effet, le genre et la sexualité, constitutifs des hiérarchisations racistes, semblent aussi fonctionner comme des *falsificateurs* des expressions politiques des rapports sociaux. Françoise Vergès a, par exemple, montré comment, à La Réunion, dans les années 1960, la rhétorique des conservateurs – assimilationnistes – a disqualifié et diabolisé les militants communistes – autonomistes – en mettant en œuvre un symbolisme de genre associant à l'homme français une virilité triomphante, appuyée sur une force physique légitime exercée contre les hommes communistes, dont la combativité était présentée comme l'envers d'une virilité défaillante, vouée à la répression et à la défaite²⁸. En faisant de la virilité un enjeu de pouvoir, non seulement la rhétorique dominante délimite les expressions de la contestation, réduisant cette dernière à n'apparaître que comme une réaction, mais, elle rend également méconnaissable la résistance dans sa dimension subversive ou inédite, en

imposant un mode unique de (re)connaissance qui est en même temps un mode *disqualifiant*, qui appréhende les luttes sociales *via* des catégories binaires naturalisantes coextensives du genre et du racisme : humanité/bestialité, virilité/effémination, moralité/amoralité, politique/émeute.

- 1 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, « Points essais », 1971, p. 6.
- 2 Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, pp. 33-34.
- 3 Dans le cas de Bourbon (Réunion), voir par exemple Myriam Paris, « Genre, "race" et esclavage dans le processus de construction d'un stéréotype : "la créole mulâtresse" dans l'imaginaire colonial à Bourbon au début du XVIII^e siècle », communication présentée lors des Journées d'études « Le genre au croisement d'autres rapports de pouvoir » organisées par l'association EFIGIES (associations de jeunes chercheur-se-s en Études Féministes, Genre et Sexualité), le RING (Réseau interdisciplinaire et interuniversitaire national sur le genre) et l'Observatoire de la parité. 12 et 13 mai 2005, Paris.
- 4 Voir les propos de Dioré, administrateur à Bourbon à la fin du XVIII^e siècle, cités par Jean-Marie Desport, *De la servitude à la liberté : Bourbon des origines à 1948*, Saint-André, Océan Éditions, 1988, p. 79.
- 5 Antoine Boucher, « Mémoire d'observations sur celui de l'Isle de Bourbon, adressé à Monsieur de Fougerolle, directeur général de la Royale Compagnie des Indes, par son très humble et très obéissant serviteur, Boucher », (1710), in *Recueil trimestriel de documents et travaux inédits pour servir à l'histoire des Mascareignes françaises*, janvier-mars 1941, n° 4, p. 314.
- 6 De nombreuses recherches en *subaltern studies* ont montré l'importance des normes de virilité dans l'idéologie impérialiste : l'étude de référence est celle de Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester University Press, 1995.
- 7 Voir, par exemple, en 1716, le cas de Jeanne Lepinay et de Jacques Vol, esclave à Bourbon, mentionné par Prosper Eve, *Variations sur le thème de l'amour à Bourbon à l'époque de l'esclavage*, Éd. Conseil général de La Réunion – Océan éditions, 1998, p. 130. Jeanne Lepinay aurait été, notamment, condamnée au supplice du « cheval de bois ».
- 8 Ann Laura Stoller, « Genre et moralité dans la construction impériale de la race », *Actuel Marx*, n° 38, 2005, p. 78.
- 9 « Jamais, sans doute, on ne parviendra à faire naître à un Nègre des idées favorables au mariage ; il ne peut concevoir, quelle que soit sa caste, qu'une cérémonie, une formule, puisse assujettir un homme et une femme à vivre éternellement ensemble : la polygamie lui est tout aussi nécessaire que le vol. » Joseph Morizot, *Considérations historiques et médicales sur l'état de l'esclavage à l'île Bourbon*, Thèse pour obtenir le grade de docteur en médecine, 1838, p. 17.
- 10 Voir Angela Davis, *Femmes, race et classe*, Paris, Édition des femmes, 1983, chap. 11 : « Le viol, le racisme et le mythe du violeur noir », pp. 217-253.
- 11 Plusieurs convois sont organisés vers la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane, à partir de 1681 d'une centaine de femmes environ chacun. Les femmes sont dotées d'un trousseau et leur transport est pris en charge par le roi. Les convois continuent encore jusqu'au XVIII^e siècle, principalement à Saint-Domingue et en Louisiane, que l'aventure de Manon Lescaut a popularisé, même si, progressivement, les colons préféreront se marier aux filles créoles des familles blanches – littéralement, nées aux colonies –, pratique qui permet aussi de sceller certains engagements entre grandes familles de planteurs.
- 12 Jean-Baptiste du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français...*, Paris, T. Jolly, 1667-1672, tome 1, p. 455.
- 13 Voir Elsa Dorlin, « Les Blanchisseuses : La société plantocratique antillaise, laboratoire de la féminité moderne », in H. Rouch, E. Dorlin, D. Fougeyrollas-Schwebel (dir.), *Le Corps, entre sexe et genre*, Paris, L'Harmattan, « Bibliothèque du féminisme », 2005, pp. 143-165.
- 14 Ainsi, dans son *Système de la Nature* (1735), reprenant un topos de la médecine coloniale, Linné attribue aux Africains un tempérament flegmatique – complexion typiquement féminine dans la médecine classique –, alors que les Européens sont caractérisés par leur tempérament sanguin – complexion la plus saine, typiquement masculine. Voir Elsa Dorlin, *La Matrice de la race*, à paraître à La Découverte, 2006.
- 15 « On n'aperçoit plus le Nègre, mais un membre : le Nègre est éclipsé. Il est fait membre. Il est pénis. », Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 137.
- 16 Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 133.
- 17 W. E. B. Dubois, *Les Âmes du peuple noir*, 1903, trad. Magali Bessone, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2004, p. 28.
- 18 Pour les esclaves, la politique esclavagiste institue des règles de filiation exceptionnelles : l'enfant prend la condition de sa mère – ce qui permet à la fois de dédouaner les planteurs de leur devoir paternel à l'égard de ses enfants, nés pour la plupart d'un viol, et de protéger leurs héritiers légitimes, mais aussi, dans le cadre des relations entre esclaves, de n'octroyer aucun statut relatif à la filiation, même symbolique, aux hommes noirs. L'enfant esclave demeure une marchandise qui appartient exclusivement au maître qui lui donne son nom.
- 19 Louis Timagène Houat, *Les Marrons*, (1844), Piton-Sainte-Rose, Édition AIPDES, 1998, p. 8.
- 20 *Ibid.*, p. 11.
- 21 De telles violences contre les femmes se retrouvent dans les conflits contemporains. Véronique Nahoum-Grappe a étudié la politique – principalement serbe – de viol systématique des femmes bosniaques durant la guerre en ex-Yougoslavie, comme atteinte suprême à l'honneur des hommes et au peuple en son entier, « Guerre et différence des sexes, les viols systématiques en ex-Yougoslavie, 1991-1995 », in A. Farge et C. Dauphin (dir.), *De la violence et des femmes*, Paris, Seuil, 1999.
- 22 Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, Éditions Léo Scheer, 2002, p. 164.
- 23 Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Éditions Kargo, 2003, p. 121.
- 24 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 1990, London/New York, Routledge, 2000.
- 25 Nacira Guénif-Souilamas et Eric Macé, *Les Féministes et le garçon arabe*, Paris, Éditions de l'Aube, 2004, p. 62. Voir également Christelle Hamel, « De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire », *Migrations Sociétés*, n° 99-100, mai-août 2005.
- 26 Paul Gilroy, *L'Atlantique noir, op. cit.*, p. 256.
- 27 Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, 1976, Paris, Tel Gallimard, 1994, p. 126.
- 28 À partir des années 1990, un discours psychiatrique a relayé cette rhétorique en interprétant la prétendue propension des hommes créoles à la violence comme le symptôme d'une pathologie spécifique, désignant les Réunionnais comme des malades à soigner et à rééduquer, discours qui a été convoqué pour interpréter les révoltes qui ont éclaté dans un quartier populaire de Saint-Denis en décembre 1992. Cf. Françoise Vergès, *Monsters and Revolutionaries : Colonial Family Romance and Metissage*, Duke University Press, 1999, chap. 4 et 5.

Philippe Pierre-Charles

Membre du Groupe révolution socialiste (GRS),
section antillaise de la IV^e Internationale

Actualité de Fanon en Martinique : une actualité de sommation !

Pour naturelle qu'elle soit, l'interrogation sur l'actualité de Fanon dans sa terre natale a quelque chose de frustrant. Le risque est grand, à mesurer les choses à l'aune de notre seul pays, de mutiler une vie, une œuvre qui se sont projetées sur un rythme effréné de la singularité d'un destin individuel à la cause collective d'un peuple (martiniquais) à l'aventure d'une guerre de libération d'un autre peuple (algérien), à la lutte gigantesque d'un continent (africain) voire de tout le tiers-monde. De *Peaux noires et masques blancs* aux *Damnés de la terre*, l'œuvre de Fanon jette des lumières et interroge avec une égale passion sur l'ensemble de ce combat. C'est donc d'abord à cette échelle qu'elle mérite d'être jugée. Mais il est vrai que Fanon, Algérien, Africain, homme du tiers-monde, n'a jamais cessé d'être martiniquais. On peut même se demander si son actualité première dans sa terre natale n'est pas précisément de convoquer son peuple aux grandes tâches du combat unique « pour la faim universelle, pour la soif universelle » comme dirait le poète qui fut sans conteste le premier maître de Fanon, Aimé Césaire.

L'intellectuel révolutionnaire afro-étatsunien, James Forman, de passage en Martinique dans les années 1970, avoua à l'époque sa stupéfaction : au pays de Fanon, il interrogeait à tous vents sur notre illustre compatriote. Les Martiniquais répondaient en confondant inmanquablement Frantz Fanon avec son homologue et neveu, célèbre, lui, comme talentueux footballeur ! Ainsi Fanon le « dissident¹ », l'écrivain, l'ambassadeur prestigieux de la révolution algérienne, le théoricien de la lutte du tiers-monde n'était guère connu chez lui que dans les cercles militants de l'anticolonialisme et parmi leurs féroces ennemis. Aujourd'hui le nom de Fanon désigne en Martinique une cité scolaire, une avenue, un théâtre en plein air, un prix littéraire, un amphithéâtre à l'université, une des salles du plus grand centre culturel du pays, le centre de documentation d'une organisation d'extrême gauche, une bibliothèque municipale et nous arrêterons là. Ces baptêmes multiples (mais tardifs, puisque tous largement posthumes) ne sont certes pas de simples « hommages du

vice à la vertu ». Il n'empêche qu'ils posent autant de questions qu'ils n'apportent de réponses à l'interrogation sur l'actualité de Fanon en Martinique. Fanon récupéré ? Fanon dévitalisé de toute sa charge explosive ? Ou Fanon enfin reconnu, « restitué à son peuple », comme le voulait le « cercle Frantz Fanon » créé par le regretté Marcel Manville², organisateur d'un retentissant Mémorial Frantz Fanon en Martinique en 1998 ? On ne peut éviter ces questions ni écarter les réponses contradictoires qui viennent à l'esprit. Quand on voit le leader du principal parti indépendantiste martiniquais voter à l'Assemblée nationale française le budget des colonies ; quand on voit la majorité des organisations nationalistes de Martinique s'embarquer, le 7 décembre 2003, dans une consultation référendaire concoctée en complicité avec le gouvernement et dont les deux termes (le oui et le non) comportaient la négation du peuple martiniquais et le refus de tout semblant de pouvoir législatif ; quand on voit le principal parti de la « gauche classique » du pays voter pour la Constitution européenne de Giscard and Co ; quand on voit des élus progressistes, des syndicats enseignants, des lycéens mobilisés, des associations généralement critiques, réunis autour de la gendarmerie et du préfet, pour dissenter et chercher des solutions à la violence ; quand on voit des personnalités diverses, par ailleurs fort respectueuses de Frantz Fanon, s'autodésigner sous les noms d'« Ultramarins », de « Domiens », d'« Euroblacks » ou autres joyeusetés « exotiques » du genre..., on ne peut s'empêcher de penser aux analyses de Fanon sur l'aliénation du colonisé, sur la violence, sur l'Europe, sur la lutte de libération nationale face à l'État du colonisateur. On a alors envie de paraphraser d'autres rebelles : « Fanon réveille-toi ! »

Il est vrai que les sociétés des Antilles sous tutelle française présentent, dans leurs structures internes comme dans leurs rapports avec la métropole, un niveau de complexité impensable dans la dichotomie des situations de l'Algérie ou de l'Afrique d'hier. *Les Damnés de la terre* s'ouvrent sur une description saisissante de l'opposition absolue entre la « ville du colon » et la « ville indigène ». Même en évoquant certains habitats de békés³ en Martinique ou encore l'apparition de quartiers plus ou moins ghettoisants de « métros » (Français aux Antilles), on est encore loin de la photographie très contrastée de Fanon. Mais la révolte idéologique qui a secoué la Martinique à l'occasion du vote « définitif » de la loi appelant à célébrer le « rôle positif de la présence française » dans « l'outre-mer » colonisé, suivant de peu les jolies expressions de Sarkozy sur « la racaille » et le Kärsher, vient rappeler opportunément une évidence : l'inconscient collectif de colonisé refait surface et manifeste que la fracture coloniale reste un principe explicatif opérationnel pour comprendre la conflictualité aux Antilles. Cette irruption critique à propos d'un texte probablement perçu comme anodin par la majorité de celles et ceux qui l'ont voté fait écho aux pré-

tendues « bizarreries » de notre situation : explosions sociales soudaines, passagères mais répétitives que l'on ne peut réduire, pas plus que les soubresauts des banlieues françaises, à leur seule dimension sociale. On peut en dire autant de cette violence que le colonisé retourne périodiquement contre lui-même et dont parlait Fanon. Il est clair que tous ces phénomènes doivent être analysés en prolongeant et en renouvelant les réflexions fanoniennes. Si le colon – personnage aussi central dans l'œuvre de Fanon que celui du colonisé – est relativement à même de saisir la « successibilité » de son vis-à-vis, il est manifeste que le colonisateur a révélé, dans l'affaire du « rôle positif », sa totale ignorance de l'idiosyncrasie des peuples antillais. Il est impossible de saisir l'actualité de Fanon chez nous sans procéder à l'analyse concrète de la situation martiniquaise et en particulier sans examiner avec rigueur les différences de celle-ci avec celle de l'Algérie d'hier : ironie de l'histoire, c'est en légiférant pour glorifier l'œuvre coloniale française en Algérie que le Parlement de la République a mis le feu aux poudres aux Antilles.

Certains peuvent s'étonner que des Antillais et des Guyanais comme R. Marsan, A. Césaire, L.-G. Damas, F. Fanon, É. Glissant, figurent parmi les analystes les plus perspicaces de la situation coloniale. Le paradoxe n'est qu'apparent et le niveau d'instruction dans nos pays n'est pas la clé principale d'explication. En réalité, ce sont les particularités mêmes de nos situations coloniales, le passage en un siècle tout juste (1848-1946) de « l'omni-niant crachat » (Césaire) de l'esclavage au mirage de l'assimilation, et donc le renvoi de nos territoires dans une sorte de marge du système colonial ou le psychoaffectif, le culturel, le politique, l'ont finalement emporté sur le rôle de l'exploitation brute des fortes productives : c'est tout cela qui a littéralement convoqué nos auteurs pour une analyse au scalpel de l'hydre colonialiste partout où sa bestialité a sévi. Ce n'est évidemment pas un hasard si dans les rangs des manifestants en colère du 7 décembre 2005 à Fort-de-France circulaient des tracts reproduisant des extraits de Césaire et de Fanon. Fanon est un peu en tous les Antillais épris de dignité, dans leurs réflexes, dans leur sensibilité, même lorsque l'imprégnation n'est pas passée par une étude attentive de ses écrits. Qu'apporte Fanon à l'abondante littérature anticolonialiste des mouvements et des penseurs progressistes d'Europe et d'ailleurs ? Un extraordinaire effort de penser la globalité de la relation coloniale et du combat libérateur. Bien des marxistes avaient décortiqué avant lui les mécanismes de l'exploitation coloniale. Les premiers congrès de la Troisième internationale avaient pris des résolutions limpides sur la place du combat pour la libération nationale des peuples colonisés dans la stratégie mondiale de la révolution. Des historiens et des politologues avaient largement rattaché la cupidité coloniale aux stratégies de grandeur, aux rivalités interétatiques européennes. Césaire, après

Frobenius, avait jeté une larme sur les civilisations africaines détruites. Cheik Anta Diop en avait fait, lui, un inventaire scientifique. Avec Fanon, c'est l'action qui est au commencement. C'est la lutte de libération nationale qui est le concept fondamental. C'est à travers cette lutte que se réalisent, selon lui, la désaliénation culturelle, l'émancipation psychique, la récupération de soi, des richesses du pays, que se créent les conditions de l'émancipation sociale, de l'irruption dans le monde, de la naissance d'un « homme neuf ».

Cette vision totalisante du combat, cette extraordinaire exigence de « lâcher l'Homme », expliquent peut-être la sensation vécue par plusieurs jeunes lecteurs martiniquais dans les années 1960 : on tournait les pages de Fanon avec une certaine frayeur, moins à cause de l'interdit de la censure qu'à cause du remue-ménage troublant que cette prose éclatante provoquait dans les coins les plus intimes de nos psychés. Les lecteurs d'aujourd'hui ont l'avantage de la distance. Cela doit leur permettre une lecture sans préjugés, débarrassée des lieux communs erronés qui traînent encore ici ou là. On pourrait, citations et faits concrets à l'appui, démentir toute une série d'accusations fausses : Fanon tenant d'un nationalisme étriqué et passéiste, ignorant des fractures de classes dans le monde colonisé (l'autocritique d'Imre Marton⁴ sur ce point est édifiante), Fanon antieuropéen établissant un trait d'égalité entre droite et gauche européenne, Fanon coresponsable du verticalisme autoritaire du pouvoir politique algérien, Fanon précurseur du terrorisme intégriste, Fanon nihiliste... Une lecture sérieuse de Fanon permet de balayer sans peine ces jugements lapidaires, pour s'attacher à l'essentiel du message en dépassant au passage les erreurs du révolutionnaire et, notamment, la sous-estimation du facteur politique dans l'explication de l'impuissance du mouvement ouvrier dans la colonie algérienne des années 1950, la surestimation des capacités de la paysannerie à s'ériger en classe indépendante dans le cours de la lutte, la sous-estimation de la nécessité de l'organisation autonome des femmes comme condition pour qu'elles ne retombent pas après la lutte de libération nationale dans la soumission et la marginalisation politique et sociale. C'est au prix de ce travail critique, conforme à l'éthique de Fanon que son actualité éclatera aux Antilles. Cela suppose évidemment d'aller au-delà des quelques citations éternellement ressassées de Fanon. Car cette actualité est d'abord une actualité de sommation. Toute la vie, toute l'œuvre de Fanon constitue un cri déchirant et puissant contre tout ce qui mutilé l'être humain, contre tout ce qui freine l'irruption du colonisé chosifié dans la saison des Hommes. Il est temps de faire mentir la phrase cinglante de Fanon rapporté par Manville : la Martinique, c'est « plus de pantalons que d'Hommes ». L'héritage de Fanon, pour nous, ne peut se trouver dans des stratégies et tactiques toutes faites qu'il suffirait d'appliquer telles quelles. Il est dans le mes-

Jean Nanga

Militant internationaliste africain.

FrançAfrique : les ruses de la raison postcoloniale

sage de la radicalité face à l'État colonial, dans la démonstration que la lutte de libération nationale est l'élément structurant de toute émancipation vraie du colonisé, dans la compréhension que la modernité suppose l'éradication du colonialisme, dans la prise en compte du fait colonial dans toute analyse sociologique, psychologique, politique, culturelle sérieuse, dans une vision de la libération qui dépasse le « formalisme stérilisant » dans lequel la bourgeoisie nationale prétend l'enfermer, dans la conscience aiguë que les frontières nationales doivent être transcendées sans réticence dans le combat pour l'émancipation, dans l'affirmation que le peuple, et non le leader est le véritable artisan de l'existence libérée, dans la volonté obstinée de penser avec notre propre tête pour inventer un monde qui soit à la mesure des rêves les plus beaux de l'humanité en lutte.

Fanon reste pour nous un appel exigeant au combat sans compromis et sans répit, au refus de la séparation entre ceux qui pensent, écrivent, et ceux qui luttent pied à pied pour un autre monde. Fanon, c'est le refus absolu de se contenter du clinquant des symboles et du paraître, c'est une exhortation à flétrir sans ménagement les fleurs qui ornent les barreaux de la prison coloniale, c'est un mépris sans faiblesse pour les engagements tièdes, les arrangements avec l'opresseur, les attermolements. C'est en même temps la décision irréversible de rester « toujours un homme qui interroge », prêt à risquer l'anéantissement personnel « pour que deux ou trois vérités essentielles jettent sur le monde leur essentielle clarté », éternellement soucieux de « découvrir et de vouloir l'Homme où qu'il se trouve ».

Fanon-sommation donc pour nous Martiniquais, Antillais, Guyanais.

Et Fanon-interpellation, interpellation sans complaisance de la gauche européenne pour qu'elle prenne la mesure de l'énorme poids de racisme, de colonialisme, de paternalisme distillé dans tous les pores de la société française par des siècles de barbarie esclavagiste et colonialiste. Une interpellation pour que cette gauche se décide à redonner tout son tranchant à son propre idéal d'émancipation humaine.

Au moment où les nostalgiques du colonialisme relèvent la tête en France, cette interpellation de Fanon nous semble on ne peut mieux venue.

Peut-on alors vraiment douter de l'actualité de ce Fanon-là ?

1 On appelle « dissidents » les volontaires qui partaient clandestinement des Antilles pour aller rejoindre les forces combattantes de la « France Libre ».

2 M. Manville, condisciple et ami de Fanon, combattant volontaire comme lui, dirigeant communiste et avocat en France du F.L.N. pendant la guerre d'Algérie.

3 Békés : nom donné aux colons français en Martinique.

4 I. Marton, intellectuel hongrois, auteur d'articles très critiques sur F. Fanon dont les thèses se trouvaient dénoncées comme petites bourgeoises.

Le débat sur le passé colonial de la République française et ses « aspects positifs », gra-

vés dans la loi depuis l'adoption de la loi du 23 février 2005, exprime la persistance de l'idéologie de « la mission civilisatrice ». Mais, il entre aussi en résonance avec le grand succès de librairie qu'a été l'ouvrage de Stephen Smith, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, dans lequel on peut lire : « Pour le dire brutalement : depuis l'indépendance, l'Afrique travaille à sa recolonisation. Du moins, si c'était le but, elle ne s'y prendrait pas autrement. Seulement même en cela le continent échoue. Plus personne n'est preneur [de ces pays africains qui survivent grâce à] la pension alimentaire qu'ils tirent de la coulepe de l'Occident³ ». La force de l'opinion de S. Smith a été démontrée pendant la crise militaire de novembre 2004 entre l'État français et l'État ivoirien : de l'extrême droite à la gauche, des plumes se sont mobilisées en solidarité avec l'armée républicaine française, agressée de façon meurtrière en Côte d'Ivoire. Un acte criminel exprimant l'ingratitude de l'État ivoirien à l'égard de la République française censée avoir volé au secours du peuple ivoirien menacé de génocide par une élite politique immature et rétive à la démocratie. Mais, ce quasi-consensus semble confirmer l'enracinement de l'idéologie coloniale dans une grande partie de l'élite française voire de la société. Dans les lignes qui suivent, nous allons rappeler la continuité qui existe entre les rapports de l'ère vétéro-coloniale et ceux de l'ère néocoloniale.

Du colonialisme émancipateur

La compréhension du présent des « ex-colonies » africaines-subsahariennes de la France nous semble impossible dans l'ignorance du passé. Une évidence que négligent subtilement S. Smith et bien d'autres qui, parfois en se reniant, conçoivent la décolonisation comme fin de la colonisation et de la domination métropolitaine. Certains ne s'empêchent pas de présenter la décolonisation comme l'aboutissement logique d'un plan de la République émancipatrice. Alors que dans les faits, l'État français était farouchement opposé à l'indé-

pendance des colonies. Albert Sarraut en parlait en des termes qui n'ont cessés d'être repris : « ce trousseau de servitudes que l'on nomme l'indépendance » selon la formule de Georges Duhamel. C'est bien ce que sentent d'instinct ou que comprennent clairement tous ceux de nos protégés dont la sagesse est faite des leçons du passé et de l'observation attentive du présent. L'idée de l'indépendance, loin de les séduire, les effraie² ».

Ne pouvait ainsi être envisagée que la réforme du régime colonial.

Celle qui fut initiée en 1944 ne peut se comprendre en dehors des transformations de la conjoncture internationale. L'après-guerre s'était caractérisée par la montée en force des deux absents du partage colonial, les États-Unis – puissance impérialiste et néocolonialiste en Amérique centrale et du Sud – et l'Union soviétique, lesquels pèsent sur la naissance de l'ONU dont les chapitres 11-13 de la Charte (1945) concernent l'auto-administration par leurs populations des « territoires non-autonomes » – le terme « colonies » est soigneusement évité – et « sous tutelle ». Un principe dont les prémices avaient été perçues par les partisans de la « France Libre » parmi lesquels le général de Gaulle. Par ailleurs, l'anticolonialisme – opportuniste car impérialiste – des États-Unis exerçait une influence sur le colonialisme britannique en Afrique. Bon nombre de colonisé-e-s africain-e-s, sujets britanniques à l'instar de Francis Kwamé Nkrumah, étudiaient aux États-Unis et étaient en contact avec des colonisé-e-s asiatiques mieux organisé-e-s dans la lutte contre le colonialisme britannique. C'est l'évolution de cette conjoncture qui explique la « décolonisation » française que des falsificateurs de l'histoire attribuent à un humanisme imaginaire du général de Gaulle, en dépit du fait que ce dernier avait bien exprimé son opposition à la décolonisation lors de la conférence des gouverneurs généraux à Brazzaville en 1944. Une des recommandations de cette conférence, connue sous le nom de conférence de Brazzaville, avait clairement affirmé le refus de toute émancipation hors de l'empire français : « Les fins de l'œuvre de civilisation accomplie par la France dans les Colonies ÉCARTENT TOUTE IDÉE D'AUTONOMIE, TOUTE POSSIBILITÉ D'ÉVOLUTION HORS DU BLOC FRANÇAIS DE L'EMPIRE ; LA CONSTITUTION ÉVENTUELLE, MÊME LOINTAINE DE *SELF-GOVERNMENTS* DANS LES COLONIES EST À ÉCARTER³. ». Comme pour marquer ce refus de l'égalité humaine, l'année qui commence par la conférence de Brazzaville s'achève par le massacre à Thiaroye de « tirailleurs sénégalais » de retour de la Seconde Guerre mondiale et qui revendiquaient le versement de leurs primes.

Cette opposition à l'indépendance persiste dans la Constitution de 1946 qui institutionnalise l'Union française – sémantiquement, l'Empire colonial n'existe plus – comme cadre d'émancipation des colonisé-e-s, lequel-le-s pouvaient désormais être représenté-e-s et élu-e-s au Parlement français.

C'est ainsi par la Constitution de la IV^e République que les colonies se sont mises à relever de la loi. Jusqu'alors, elles relevaient plutôt du président, du ministre des Colonies, du gouverneur, du commandant et des grandes compagnies coloniales. L'hostilité à l'indépendance est partagée au-delà de la droite coloniale. Ainsi, au lendemain de la répression sanglante de la rébellion malgache, en 1947, François Mitterrand, plusieurs fois ministre de la République coloniale, a pu affirmer : « L'avenir de Madagascar est dans le cadre de la République française. L'évolution des Malgaches doit se faire au sein de la République... les fauteurs de la rébellion de 1947 sont beaucoup plus coupables envers leurs concitoyens qu'envers le pouvoir central⁴. » C'est sous la pression de la guerre de libération algérienne qu'un deuxième pas est effectué avec la loi-cadre du 23 juin 1956 qui institue des gouvernements autonomes en Afrique équatoriale française (AEF) et en Afrique occidentale française (AOF). Cette réforme est censée «...associer plus étroitement les populations d'outre-mer à la gestion de leurs intérêts propres [sous forme] de décentralisation et de déconcentration administratives » (art. 1^{er}). Mais, le principe demeure impérial comme l'énonce une fois de plus F. Mitterrand : « Un pouvoir central fortement structuré à Paris, des États et territoires autonomes fédérés au sein d'une communauté égalitaire et fraternelle dont les frontières iront des plaines des Flandres aux forêts de l'équateur, telle est la perspective qu'il nous appartient de préciser et de proposer, car sans l'Afrique il n'y aura pas d'histoire de la France au XXI^e siècle. (...) Comment en effet la France butant sur ce Rhin où boivent tour à tour les chevaux de l'Europe irait-elle vers le Nord ? ou vers l'Est ? ou vers l'Ouest qui vient plutôt chez elle qu'il ne l'appelle à lui ? Seule la route du Sud est disponible, large, bordée d'innombrables peuples, en même temps que d'espaces inoccupés... Déjà la France sait combien l'Afrique lui est nécessaire⁵. »

C'est bien cette idée de la France, « communauté égalitaire et fraternelle dont les frontières iront des plaines des Flandres aux forêts de l'équateur », qui est adoptée par voie référendaire en 1958. Le Titre XIII de la Constitution gaullienne établit ainsi la Communauté pour contrecarrer les velléités d'indépendance qui se propagent dans les colonies. Le processus d'autonomie progresse en effet au Ghana anglophone qui accède à l'indépendance en 1957, favorisant l'acquisition par le Togo voisin, territoire sous tutelle française, d'un statut plus autonome que celui des autres pays de l'AOF et incitant le peuple guinéen à rejeter le principe de la Communauté. Dans tous les autres territoires d'AEF et d'AOF, celle-ci est cependant approuvée majoritairement, y compris, dans certains cas, grâce à la fraude, à la corruption et à l'intimidation, supervisées par les autorités coloniales. La période qui s'étend de 1946 à 1960 est une période de transition au néocolonialisme. L'indépendance n'est plus considérée comme

incompatible avec l'existence de la Communauté, chère à de Gaulle, Mitterrand et Houphouët-Boigny. « Un État membre de la Communauté, admet désormais l'article 86 de la Constitution révisée, peut également par voie d'accord devenir indépendant sans cesser de ce fait d'appartenir à la Communauté⁶. » Indépendants mais toujours membres de la Communauté dominée par la France, tel est le statut véritable des nouveaux États⁷. Le postcolonialisme est ainsi un néocolonialisme. En dépit des nombreuses révisions (8, plus précisément) de la Constitution de la V^e République, le législateur français n'a abrogé la Communauté qu'en 1995⁸ ! Autrement dit, pendant les trente-cinq premières années dites postcoloniales, dont les deux septennats de Mitterrand, la majorité des États africains des ex-AEF et AOF ne disposaient pas d'une pleine souveraineté. La nouveauté se situant dans l'existence d'une certaine marge d'autonomie des gouvernants autochtones et des institutions locales s'articulant avec des mécanismes structurels et des pratiques hérités du vétér colonialisme. La « décolonisation » est ainsi le fait de la pression de l'environnement international et des luttes au sein de l'empire colonial bien plutôt que l'expression des vertus immanentes à la République, qui auraient fini par surmonter des déviations étrangères à son principe.

Par ruse de la « grammaire coloniale », la Communauté a survécu sous le terme Coopération avec un ministère spécifique qui aurait aussi pu être baptisé ministère de la Communauté postcoloniale, domaine réservé du président de la République française, du général de Gaulle, créateur de la « cellule africaine de l'Élysée », à Jacques Chirac, en passant par François Mitterrand. À travers maints accords (économiques, culturels, militaires, politiques) conclus avec les élites locales, cogestionnaires de la transition au néocolonialisme (1956-1960), et de multiples institutions, la métropole a pu maintenir les liens de dépendance des « ex-colonies ». C'est alors une nécessité pour la puissance moyenne qu'est la France, comparativement aux États-Unis et à l'URSS pendant la guerre froide. Les États-Unis laissent la France jouer le rôle de gendarme du « monde libre » anticommuniste dans ses « ex-colonies ». À en croire J. Foccart⁹, elle aurait même bénéficié de l'indifférence de l'URSS de Krouchtchev.

Par l'existence de cette Communauté, devenue secrétariat aux Affaires africaines et plus tard ministère de la Coopération, la France conserve un poids impérial dans l'arène internationale, par exemple sous forme de voix naturellement acquises aux Nations unies. Dans sa politique coloniale, de l'Algérie à la Nouvelle-Calédonie, elle a ainsi bénéficié du soutien des États membres de ladite Communauté. Il en a été de même pour les essais nucléaires français.

La Francophonie

La colonisation étant justifiée par la « générosité » civilisatrice, la défense de la langue, véhicule de la civilisation, devait occuper une position centrale dans le dispositif de la coopération. Pourtant, le général de Gaulle a plutôt résisté qu'encouragé le projet initié en 1962 par L. S. Senghor instituant la francophonie. Pour lui, il s'agissait d'un fardeau inutile : « Alors, chacun amènerait quelques éléments et c'est nous qui paieront le tout. Il n'en est pas question¹⁰ » aurait-il affirmé, selon J. Foccart. La grandeur de la France ne passait pas pour de Gaulle par cette coopération culturelle. Ce n'est qu'en 1969 que se tint la 1^{re} conférence des États francophones. En 1970 avec la convention de Niamey, va naître l'Agence de coopération culturelle et technique (ACCT), devenue Agence de la francophonie. Malgré son extension au-delà du binôme ex-métropole-anciennes colonies d'Afrique, la francophonie reste une pièce importante du dispositif néocolonial en Afrique¹¹. L'annonce concernant les visas faite par Chirac lors du sommet France-Afrique de décembre 2005, à Bamako, l'illustre bien : « Je souhaite que ce partenariat s'incarne également dans l'ouverture d'un espace privilégié d'échange entre la France et les pays africains, notamment francophones. Entrepreneurs, cadres, chercheurs, professeurs, artistes : leurs activités sont, par nature, liées à l'échange. J'ai donc décidé, sur une suggestion du président du Mali, de faciliter pour eux la délivrance de visas de longue durée et à entrées multiples, car c'est indispensable à leurs activités. La France continuera de plus, bien sûr, à accueillir sur son sol de nombreux étudiants africains. » Cette directive en faveur d'une immigration plus sélective révèle que la France est consciente du déclin de son prestige au sein de l'élite africaine francophone de plus en plus sensible à l'offensive anglophone et plus particulièrement étatsunienne.

La francophonie, est-il affirmé à la X^e conférence des chefs d'État et de gouvernement des pays ayant en partage le français, tenue en novembre 2004, n'est pas seulement un instrument culturel mais une institution globale dont l'un des objectifs est de contribuer à « réguler et humaniser la mondialisation », « renforcer la capacité des États et la mise en place de cadres réglementaires, une gouvernance au développement d'activités économiques et incitatives au développement du secteur privé et de l'investissement¹² ». Le lien entre la langue et l'économie a également été souligné par le rapporteur d'un débat à l'Assemblée nationale française concernant l'article 2 de la Constitution portant sur le français comme langue de la République : « Le problème de la défense du français se pose aujourd'hui en termes nouveaux. La semaine dernière, l'assemblée des parlementaires francophones a reçu le président Diouf, président de l'Assemblée internationale des parlementaires de langue française, et il a souligné combien le français était menacé. Gardons à l'esprit le

risque d'un monopole de l'anglais, l'impérialisme linguistique reflétant l'impérialisme de la puissance économique dominante » (26 janvier 2005). C'est dans ce but que la francophonie parraine l'institution de l'Organisation pour l'harmonisation du droit des affaires en Afrique (OHADA) et a créé l'Institut de la francophonie, pour l'entrepreneuriat (IFE). C'est cette francophonie économique que défend Dominique Wolton du CNRS: les « entreprises classiques (Air France, Renault, Total...) doivent prendre conscience qu'elles sont porteuses d'une identité culturelle et la mettre plus souvent en avant qu'elles ne le font actuellement¹³ ».

L'engagement de l'armée française aux côtés de l'armée rwandaise contre l'armée du FPR, de 1990 au génocide de 1994, a été justifié par l'anglophonie du FPR. On a même parlé à ce propos d'éviter un nouveau Fachoda !

L'assistance militaire

Le colonialisme a été un contrôle militaire des peuples colonisés. La décolonisation ne devait pas le remettre en question. Ainsi, parmi les accords de coopération signés entre la métropole et ses « ex-colonies » au moment des indépendances figurent en bonne place les accords militaires. L'idéal pour la métropole, ce sont les accords de défense qui permettent une présence militaire française sur le territoire de « l'ex-colonie¹⁴ » ou le droit d'intervenir en cas de menace de déstabilisation du pouvoir – y compris par les peuples – sur le territoire d'hébergement ou dans un pays du « pré carré ». Ce qui s'est produit une vingtaine de fois depuis 1960. Mais, pour des raisons politiques – internes aux États africains, tels les soubresauts nationalistes des années 1960-1970 –, économiques – coût pour le budget métropolitain – ; pour des raisons liées à la nouvelle configuration internationale – fin de la guerre froide – le nombre des signataires s'est finalement réduit à quelques États (Cameroun, Comores, Côte d'Ivoire, Djibouti, Gabon, Sénégal, Togo). Avec le Tchad, il s'agit clairement d'une « Convention pour le maintien de l'ordre » qui a souvent été appliquée par la République française.

Dans son allocution, à l'ouverture de la 12^e conférence des chefs d'États de France et d'Afrique, F. Mitterrand fait l'éloge de la « coopération » franco-tchadienne. Il en profite pour déplorer, certes élégamment, la non signature d'accords du même type par d'autres États: « La France a des accords de coopération et de sécurité, de défense avec un certain nombre d'entre vos pays. À l'égard de ces pays, elle est tenue de respecter ses engagements, et elle les respectera s'il le faut... Que ceux qui ont fait confiance à la France par ces accords continuent d'avoir pleine confiance. Que ceux qui n'ont pas jugé bon d'agir de cette façon – mais c'est leur propre autorité, et bien entendu, ils sont aussi respectables – sachent que la France est leur amie¹⁵. » Autrement

dit, ces accords rendent certains États plus amis de la France que d'autres. Ceux qui n'ont signé que des accords d'assistance militaire et technique le sont moins que les autres.

Toutefois, ces accords d'assistance militaire et techniques ne sont pas négligeables. Car ils accordent à la France le monopole de l'encadrement des armées de ces États. Avec le Gabon, par exemple, qui constitue un des cas extrêmes de cette assistance technique néocoloniale: « La République française s'engage à apporter son concours à la République gabonaise pour la formation des cadres de son armée. La République gabonaise s'engage en retour à ne faire appel qu'à la République française pour la formation de ses cadres¹⁶. » Cette situation explique le long règne de certains autocrates pendant des décennies, les putschs militaires ayant chassé du pouvoir – dans certains cas, de façon tragique – des directions politiques tant soit peu nationalistes et progressistes, les conspirations pour l'ordre établi que sont les mutineries de l'ère dite démocratique consistant à remplacer un autocrate abusant de son autonomie par un officier supérieur, paré pour la circonstance du statut de démocrate. Parmi les derniers en date, le général centrafricain François Bozizé, auprès duquel des généraux français ont été dépêchés comme conseillers au lendemain de son putsch de mars 2003.

La France s'arroge également le monopole de l'approvisionnement. C'est le cas, notamment, des accords signés en 1961 avec le Burkina Faso (ex-Haute-Volta): « La République de Haute-Volta, en vue d'assurer la standardisation des armements, s'adressera en priorité à la République française pour l'entretien et le renouvellement des matériels et équipements de ses forces armées... Pour les fournitures qui, après examen en commun, ne pourraient être faites par la République française, la Haute-Volta se réserve le droit d'accepter l'aide d'autres pays¹⁷. » Certes, ces États ne sont pas les plus gros clients en la matière, mais, même pour le troisième marchand mondial d'armes de guerre, il n'y a pas de petits profits !

En effet, si la coopération militaire a servi à l'expérimentation de la doctrine militaire française, du Cameroun (années 1950-1960) au Rwanda (1990-1994), elle a aussi, voire surtout, servi à l'économie française. Car, les accords de défense sont aussi des accords d'approvisionnement préférentiel de la métropole en matières premières stratégiques. Le sceau du secret encore posé sur certains d'entre eux n'est pas sans rapport avec cet aspect. Ainsi, dans l'Annexe II de l'accord de défense signé en avril 1961, entre la France, d'un côté et de l'autre la Côte d'Ivoire, le Dahomey (actuel Bénin) et le Niger, l'intérêt pour les « matières premières et produits stratégiques » est explicite. Les Républiques africaines signataires « informent la République Française de la politique qu'elles sont appelées à suivre en ce qui concerne les matières premières et produits straté-

giques et des mesures qu'elles proposent de prendre pour l'exécution de cette politique... En ce qui concerne ces mêmes produits, [elles] réservent par priorité leur vente à la République française après satisfaction des besoins de leur consommation intérieure, et s'approvisionnent par priorité auprès d'elle » (art. 3, 5). Le Bénin et le Niger ont par la suite abrogé cet accord, sans pour autant que la France ne renonce à contrôler l'uranium nigérien, suscitant en 1974 un putsch militaire pour renverser Hamani Diori coupable d'avoir non seulement demandé le retrait des troupes françaises mais envisagé également une diversification des clients et une hausse du prix de son uranium.

En Côte d'Ivoire, en septembre 2002, lors de sa tentative de putsch, Gbagbo invoque l'accord de défense avec la France pour revendiquer le soutien français en défense de son régime. Quant à l'armée française si elle a opté pour une position de « neutralité » face la fraction de Gbagbo, c'est au nom du non respect des parties annexes de ce même accord et de ses clauses non écrites relatives à l'économie. Il y a plus qu'une corrélation entre les oscillations des rapports entre les deux États – y compris l'apparition de la rébellion armée – et les marchandages économiques liés à la néolibéralisation de la Côte d'Ivoire. L'une des questions en jeu est en effet le quasi-monopole économique de la France en Côte d'Ivoire, pièce maîtresse du dispositif « postcolonial » français en ex-AOF¹⁸. Car, en dépit de la guerre, l'économie ivoirienne est encore à 30 % française. Cette crise franco-ivoirienne révèle la ruse néo coloniale consistant à intervenir militairement sous la casquette des Nations unies, avec le soutien des institutions régionales africaines acquises à l'ordre franc africain. Cette quête de légitimité internationale à l'entreprise néocoloniale s'explique aussi par l'intérêt de plus en plus manifeste des États-Unis pour la région. Des négociations menées avec la France concernant le départ en exil du Franc africain Charles Taylor à l'opération « Flintock » de l'été 2005 dans le Sahel, en passant par l'ouverture récente d'une base militaire à... Djibouti, la présence des patrouilleurs de l'US Navy dans le golfe de Guinée et l'éventualité d'une base au Sénégal, les États-Unis, peu habitués au second rôle, semblent menacer la quasi-solitude militaire française dans ces régions. D'où l'investissement français dans des initiatives d'encadrement militaire régionales du type RECAMP (Renforcement des capacités africaines de maintien de la paix), justifiant le développement des ENVR (École nationale à vocation régionale), afin de ne pas perdre pied dans le « pr é carré ». Ce qui n'a pas manqué de susciter la création par les États-Unis de l'ACRI (African Crisis Response Initiative), laquelle s'est finalement greffée au Recamp. Une « collaboration » pour le marché de la paix et de la guerre en Afrique qui pourrait devenir plus importante avec le projet de constitution d'une force armée de l'Union africaine.

« Aide » et souveraineté monétaire partagée

La coopération culturelle et militaire converge vers l'économique, cœur de la « longue amitié » entre la France et ses anciennes colonies. Dans le discours officiel et para-officiel des gouvernants, des institutions internationales, des africanistes, des médias publics et privés... la France aide encore ses ex-colonies à se développer comme elle les aidait déjà inlassablement pendant sa « mission civilisatrice » et au lendemain de la « décolonisation ». Du FIDES (Fonds d'investissement et de développement économique et social des territoires d'outre-mer) au FAC (Fonds d'aide et de coopération), de la CCFOM (Caisse centrale de la France d'outre-mer) à l'AFD (Agence française de développement), la France semble n'avoir eu d'autre souci que d'exprimer sa générosité. L'opinion persiste selon laquelle l'AEF et l'AOF ont coûté plus qu'ils n'ont rapporté à la République. Ce fardeau pèserait encore sur les épaules françaises malgré les indépendances. Comme le dit cependant le chef de l'État gabonais, Omar Bongo : « La coopération est un cercle vicieux : l'argent rentre [en Afrique] par la grande porte et repart en France par la petite porte... La France sans l'Afrique c'est une voiture sans carburant. Évidemment, quand vous demandez à un Français dans la rue, il vous dira : "Ah pour l'Afrique on dépense beaucoup d'argent". Mais, il ne sait pas ce que la France récolte en retour, en contrepartie¹⁹. » En fait, à travers de nombreux mécanismes, cette aide profite bien plus à la France qu'à ceux qui sont supposés en bénéficier. La répartition de l'argent de l'AFD est ainsi présentée dans un document produit par un think tank qui ne peut être qualifié d'anti-impérialiste : « Sur un budget de 100 francs :

- 20 à 25 francs s'évaporent en commissions distribuées aux décideurs locaux, lesquels en retournent une fraction substantielle aux hommes politiques qui viennent de temps en temps faire la quête pour leurs partis. Les décideurs envoient aussi une quote-part importante en Suisse ;
- 60 à 65 francs sont destinés à l'achat de biens et de services en France, sur lesquels 30 % représentent une surprime au profit des grandes entreprises françaises... ;
- 12 francs sont consacrés aux salaires des coopérants français ;
- 3 francs seulement parviennent aux populations africaines²⁰. »

Cependant, le mécanisme fondamental du néocolonialisme est monétaire.

Sur le franc CFA

C'est en 1945 qu'est créé au sein de la zone franc, le franc des colonies françaises d'Afrique (FCFA), distinct du franc français métropolitain, avec deux instituts d'émission collant aux régions AEF+Cameroun et AOF+Togo. Il survit

aux indépendances, sous forme de franc de la coopération financière d'Afrique centrale (FCFA) et franc de la communauté financière africaine (FCFA) en ex-AOF – sans la Guinée et le Mali (jusqu'en 1984) – gérées respectivement par la banque des États de l'Afrique centrale (BEAC) et la banque centrale des États de l'Afrique de l'Ouest (BCEAO). La France participe évidemment aux conseils d'administration de ces institutions. Ce n'est qu'à la fin des années que leurs sièges sont transférés de Paris à Yaoundé (Cameroun) pour la BEAC et à Dakar (Sénégal) pour la BCEAO. Mais, comme pendant la période coloniale, leur véritable siège est le Trésor français où chaque banque régionale possède un compte d'opérations. Les rapports actuels entre la France et la zone FCFA sont régis par les accord et convention de coopération monétaire établis en 1972 et 1973 dont les principes sont : la convertibilité des FCFA est garantie de façon illimitée par le Trésor français ; la fixité des parités ; la liberté des transferts au sein de la zone et la centralisation par les banques régionales, d'une part, et par le Trésor français, d'autre part, où chaque sous zone doit alimenter son compte d'opérations d'au moins 65 % de ses réserves de change, en échange de la garantie de la convertibilité illimitée. Autrement dit, ces banques régionales sont des dépendances du Trésor français et les économies des pays membres sont d'une certaine façon sous le contrôle du ministère français de l'Économie et des Finances. Ainsi, en janvier 1994, c'est la France qui a pris la décision de dévaluer le FCFA de 50 % par rapport au franc métropolitain et l'a annoncée aux chefs d'États africains concernés. Sous couvert de garantir la stabilité monétaire des États de la zone, cette situation profite en fait à la France comme le reconnaissait le rapport Jeanneney en 1963 : « Lorsque les pays de la zone franc exportent vers l'étranger plus qu'ils n'importent, ils procurent à la France des devises. Celles-ci lui sont utiles si dans le même temps sa propre balance de paiements avec l'étranger est déficitaire. » Pour certains économistes africains, tel le Camerounais Joseph Tchundjang Pouémi, il s'agit d'une monnaie fictivement africaine, symbole de la dépendance « postcoloniale » : « Le franc CFA, c'est une chimère : ce qui circule à Abidjan, à Dakar, comme à Lomé, c'est bien le franc français à cent pour cent... Depuis l'indépendance, la situation de l'ensemble des pays membres auprès du Trésor français a varié selon les années, mais a été en moyenne positive de 50 milliards CFA (...). Le taux d'intérêt servi par le Trésor est celui de la Banque de France, c'est-à-dire, en principe, le plus bas des taux d'intérêt... tous calculs faits, les États membres ont perdu en vingt ans environ 80 milliards. Si on ajoute à cela que depuis une douzaine d'années, le rythme de hausse de prix en France est d'environ 8 %, donc largement supérieur au taux d'intérêt servi sur le "compte d'opérations", on obtient ce résultat extraordinaire qu'en fait les États ont payé le Trésor français pour garder leurs "devises", des francs.²¹ »

Par ailleurs, la dépendance des banques centrales dites africaines à l'égard du Trésor français confère à celui-ci un pouvoir déterminant dans le financement des projets économiques des États membres de la zone FCFA et dans l'orientation de leurs politiques économiques. Ce qui n'est pas sans rappeler la CCFOM qui refusait de financer les projets d'industrialisation dans les colonies AEF et AOF. En effet, les décisions des conseils d'administration des deux banques centrales, autonomes, dépendent de la France qui y jouit d'un droit de veto. Ce qui s'aggrave avec la privatisation des banques commerciales dans les pays de la zone. Car, souvent elles sont soit acquises par des banques françaises, soit celles-ci en deviennent les principales actionnaires avec le pouvoir de bloquer les projets censés incompatibles avec la reproduction de la dépendance/domination.

Avec l'effacement du franc métropolitain en faveur de l'euro, le FCFA s'est trouvé rattaché à celui-ci. Mais sa gestion relève toujours du Trésor français. Il y a ainsi, selon Nicolas Agbohohou, continuation du même jeu de dupes : « L'euro est une technique moderne de blocage des PAZF [pays africains de la zone franc]. Il perpétue l'extraversion de la domination des économies primaires africaines par l'Union européenne. Celle-ci, grâce à sa monnaie, est sûre d'être approvisionnée en matières premières sans discontinuité. Par ce jeu de fixité entre l'euro et le franc CFA, l'Europe reconstitue et protège de fait ses marchés africains captifs d'antan contre ses concurrents américains dont le dollar est assorti de risques de change. À ce propos, la déclaration du Premier ministre français, M. Lionel Jospin, à Dakar en décembre 1997 est assez éclairante : « L'euro, dit-il, facilitera le commerce et les investissements. Avec le renforcement du rôle de l'euro comme monnaie de réserve internationale, les exportations de matières premières de ces pays [PAZF] seront progressivement libellées en euros et deviendront ainsi moins tributaires des fluctuations du dollar²². » Ce n'est pas d'un mauvais œil, semble-t-il, que la France et l'Union européenne regardent les échanges de certains pays de la zone avec la Chine, par exemple. Malgré leur pratique partielle du troc, les entreprises chinoises ne peuvent être actives dans la zone sans être clientes des banques françaises. Ainsi, la campagne chiraquienne pour l'« aide » à l'Afrique en général, francophone en particulier, est à ce titre très intéressée. Cette dépendance monétaire est une arme que la France n'envisage pas de lâcher à court terme. Ce qui peut expliquer l'avortement du projet nigérian d'une monnaie régionale pour toute l'Afrique de l'Ouest (anglophone, francophone et lusophone) et le faible investissement des États de la zone FCFA dans le projet d'une monnaie commune de l'Union africaine²³...

Par ailleurs, s'il est reproché à Gbagbo d'avoir entrepris, au nom de la libre concurrence, la réduction du contrôle de l'économie ivoirienne par le capital

français, il semble qu'est plus irritant pour la métropole le projet de réforme de la zone FCFA, défendu à cor et à cri, par le président du Parlement ivoirien, l'économiste monétariste, Mamadou Koulibaly. C'est l'un des économistes africains, qui ont voulu profiter de la dévaluation du FCFA par la France, pour mieux dénoncer l'existence de cette zone monétaire²⁴. Ainsi, parvenu – d'abord comme ministre de l'Économie et des Finances du gouvernement de transition (1999-2000) – aux sommets de l'État ivoirien, M.Koulibaly en est arrivé à dénoncer, d'un point de vue libéral certes, le « pacte colonial » en général, et en particulier le pacte monétaire. L'une de ses revendications immédiates est la révision du taux des réserves de change à déposer au Trésor français qui pèse sur les trésors publics dits nationaux. L'économie ivoirienne, la plus importante de la zone, représente 45 % de la masse monétaire de l'Union monétaire et économique de l'Ouest africain (UMEOA). De ce fait, la demande de révision du taux des réserves de la part de la locomotive économique de la région est inacceptable pour la partie française. D'où cette coïncidence, relevée au lendemain de la crise militaire franco-ivoirienne de novembre 2004 par le comité d'initiative des intellectuels du Sénégal: « Nous avons du mal à croire que, seulement une semaine après la conférence internationale d'Abidjan pour la réforme de la zone franc, l'armée française ouvre le feu sur les symboles visibles de la souveraineté de la Côte d'Ivoire de manière violente et barbare, haineuse et sanguinaire²⁵. »

Il est ainsi assez symbolique que le Premier ministre de la nouvelle transition, ouverte après expiration du mandat de L. Gbagbo, soit le gouverneur sortant de la BCEAO, Konan Banny, et que l'annonce de sa nomination ait été faite à Abidjan par le chef de l'État nigérian Olosegun Obasanjo, après un huis-clos avec J. Chirac à Bamako où se tenait le 23^e sommet France-Afrique (3-4 décembre 2005).

L'activisme français au Conseil de sécurité concernant la crise « ivoirienne » n'est nullement motivé par quelque souci humanitaire pour le peuple ivoirien, déchiré par des fractions politiques oligarchiques ou « ethniques », selon la terminologie d'un africanisme hérité de l'ethnologie coloniale et entretenu par la francophonie. Il exprime plutôt la persistance du néocolonialisme, version française, et de sa difficulté d'adaptation à la restructuration néolibérale de la domination capitaliste. Car, contrairement à ce que diffusent « experts », journalistes de connivence, métropolitains et Africains, le capital français trouve encore son compte en Afrique en général, francophone en particulier. Il n'y a pas mieux placé pour le dire que le conseil français des investisseurs en Afrique (CIAN) dont les rapports annuels attestent que les grands groupes tels que Bolloré, Bouygues, CFAO (du groupe Pinault), Elf, Air France – dont les lignes africaines sont les plus rentables – etc., engrangent toujours d'énormes bénéfices en Afrique et plus particulièrement dans les zones francophones²⁶.

Face à la concurrence néolibérale, notamment étatsunienne, qui fait perdre au capital français sa situation de monopole dans certains secteurs, la pression de l'État français s'avère nécessaire. C'est ce que semble illustrer une analyse de l'OCDE concernant le processus de privatisation des télécoms ivoiriens: c'est en 1997, après la dévaluation du FCFA, qu'« Africa Bell [appuyé par l'expertise d'ATT, leader des télécommunications aux États-Unis] semblait devoir l'emporter avec une offre supérieure de 2,6 milliards de FCFA à celle de FCR [France Câble Radio, filiale de France Telecom]. Le comité de privatisation en a décidé autrement au motif que le montage financier et l'expertise technique du premier soumissionnaire ne donnaient pas les garanties suffisantes. Les 51 pour cent du capital ont ainsi été cédés à la filiale de France Telecom²⁷ ».

À défaut d'efficacité de ces mécanismes, c'est le recours à la corruption, laquelle est évoquée unilatéralement comme une caractéristique de la politique africaine « postcoloniale » en occultant son origine coloniale et son enracinement dans la tradition républicaine. De l'implication française au Biafra au soutien apporté au régime de El Béchir (Soudan), en passant par la tragédie du Rwanda, le soutien au régime chancelant de Mobutu, s'est consolidée une tradition d'extension du champ des partenariats économiques criminels entre, d'une part, les capitaux et l'État français et, d'autre part, les oligarques africains.

Le néocolonialisme n'est pas mort! Il semble même plus brutal aujourd'hui qu'hier eu égard aux tragédies produites par la « démocratisation » néolibérale. Ses réseaux politico-économiques s'avèrent plus étendus, comme a persisté à le rappeler le regretté F.X. Verschave malgré le peu d'intérêt avec lequel les milieux dits progressistes métropolitains ont accueilli les productions de l'association *Survie* dont il était le porte-parole. Cette indifférence, y compris malheureusement à gauche, est aussi une tradition héritée du colonialisme. La production de cette indifférence participe d'ailleurs des mécanismes de reproduction de la FrançAfrique en tant que forme spécifiquement française du néocolonialisme, enracinée dans le passé colonial. Il revient à la gauche anticapitaliste et anti-impérialiste de ne pas partager, comme c'est encore souvent le cas, cette indifférence à l'égard des forfaits de la République et des réseaux français dans les ex-colonies. Il ne peut y avoir de mouvement anti-impérialiste et anticapitaliste en France tant que la lutte contre la FrançAfrique ne sera pas mise à l'ordre du jour, par la construction, sans paternalisme, de solidarités militantes avec les associations, réseaux, organisations d'Afrique et de sa diaspora engagés dans ce combat.

1 Paris, Calmann-Levy, 2003, pp. 22-23

2 *Grandeur et servitude coloniales*, Paris, Éditions du Sagittaire, 1931, p. 264.

3 Les lettres en capitales figurent dans le document original de 1944.

- 4 Cité dans *Le Monde* du 12 juillet 1950, in Patrick Jarreau et Jacques Kergoat (dir.), *François Mitterrand : 14 ans de pouvoir*, Paris, Le Monde Éditions, 1995, p. 11.
- 5 *Présence française et abandon*, Paris, Plon, 1957, p. 237.
- 6 Loi constitutionnelle n° 60-525 du 4 juin 1960 tendant à compléter les dispositions du titre XIII de la Constitution pour l'indépendance des États africains et malgache membres de la Communauté.
- 7 Dans les Accords particuliers franco-gabonais, il est écrit, par exemple : La République gabonaise confirme son appartenance à la Communauté dans les conditions définies au présent accords et aux accord de coopération franco-gabonais à nos jours en date de ce jour » (art. 1^{er}). « La République gabonaise reconnaît que le président de la République française est de droit président de la Communauté » (art. 2).
- 8 Article 14 de la Loi constitutionnelle n° 95-880 du 4 août 1995.
- 9 Jacques Foccart, *Foccart parle*. Entretiens avec Philippe Gaillard, Paris, Fayard/Jeune Afrique, 1995, p. 228.
- 10 J, Foccart, *Le Général en mai*. *Journal de l'Élysée*, II, 1968-1969, Paris, Fayard/Jeune Afrique, 1998, pp. 373-374.
- 11 Sommets de la francophonie, sommets France-Afrique, Assemblée parlementaire de la francophonie, Agence universitaire de la francophonie, chaîne de télévision TV5 et autres échanges culturels, vecteurs de la persistante vision ethnologique de l'Afrique, qui contribuent au contrôle des élites dans les « ex-colonies ».
- 12 Cadre stratégique décennal de la francophonie, X^e conférence des chefs d'État et de gouvernement des pays ayant en partage le français, Ouagadougou, novembre 2004.
- 13 « Entretien avec Dominique Wolton. Apprendre la cohabitation culturelle », in *Le Français dans le monde*, janvier-février 2006, n° 343, en ligne sur www.fdlm.org
- 14 Au Gabon, par exemple : « Les forces armées françaises ont la faculté d'utiliser l'infrastructure portuaire, maritime et fluviale, routière, ferroviaire. Elles ont la liberté de circulation dans l'espace aérien et dans les eaux territoriales de la République du Gabon » (Accord de défense entre la France et le Gabon, Annexe 1, art.2, al.2).
- 15 « Il ne faut pas céder au manque d'imagination », in *François Mitterrand, Réflexions sur la politique extérieure de la France*, Paris, Fayard, 1986, p. 420.
- 16 Accord militaire technique franco-gabonais, art. 4.
- 17 Accord d'assistance militaire et technique entre la République française et la République de Haute-Volta (avril 1961), art. 3, alinéas 1, 2 et 4.
- 18 Jean Nanga, « Une guerre civile... néocoloniale et française », *Inprecor*, n° 501-502, janvier-février 2005.
- 19 *Libération*, 18 septembre 1996, p. 6.
- 20 Institut français pour la recherche sur les administrations publiques, « Agence française de développement », <http://www.ifrap.org/2-fromages/afd.htm>.
- 21 *Monnaie, servitude et liberté. La répression monétaire de l'Afrique*, Paris, Menaibuc, 2000, pp. 25, 58-59 ; (1^{re} édition, Paris, Jeune Afrique, 1979).
- 22 Nicolas Agbohohou, *Le Franc CFA et l'euro contre l'Afrique*, Paris, Éditions Solidarité Mondiale A.S., 1999, p. 67.
- 23 En le disant, nous ne soutenons ni l'Union africaine, ni l'économie monétaire.
- 24 À l'instar de l'ancien économiste de la banque africaine de développement, le Sénégalais Sanou Mbaye qui pense que « la zone franc est... une relique coloniale dont il est impératif de se défaire », Sanou Mbaye, « Sortir du piège », *Le Monde*, 26 avril 2001.
- 25 Lettre à l'ambassadeur de France à Dakar, 10 novembre 2004.
- 26 Le dernier rapport : Le MOCI, n° 1735-1736, « Les entreprises françaises et l'Afrique : 17^e Rapport CIAN 2006 », 29 décembre 2005.
- 27 Patrick Plane, *La Réforme des télécommunications en Afrique subsaharienne*, Centre de Développement de l'OCDE, Document de travail n° 174, Mars 2001, p. 30.

Sylvie Thénault

Sylvie Thénault est historienne, chercheuse au CNRS, à l'Institut d'histoire du temps présent (IHTP). Elle a écrit une synthèse sur la guerre d'Algérie, *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne* (Flammarion, 2005) et *Une drôle de justice. Les magistrats dans la guerre d'Algérie* (La Découverte, 2001), tiré de sa thèse. Elle est l'une des initiatrices, avec Claude Liauzu et Gilbert Meynier, du mouvement pour l'abrogation de l'article 4 de la loi du 23 février 2005, qui prône l'enseignement du « rôle positif » de la colonisation.

L'historien et le postcolonialisme

ContreTemps: Y a-t-il un intérêt à l'usage du concept de postcolonialisme ?

Sylvie Thénault: Oui, car c'est une façon de poser la question des identités minoritaires, issues des ex-colonies ou des territoires d'outre-mer actuels, dans la société et la nation française. Or, d'une manière générale, il y a un réel impensé de ces questions en France. L'émergence des revendications de minorités est souvent vue comme le signe d'une américanisation ou d'une ethnisation de la société. C'est lié au moule universaliste français qui, s'il a du bon, empêche aussi de définir une identité qu'on pourrait qualifier d'ethnique, ou de raciale, même si je n'aime pas ces mots. Il faut reconnaître qu'être noir ou arabe en France a des conséquences sur la recherche d'un logement, d'un emploi, sur le plan des discriminations et que ces éléments ont indéniablement partie liée au passé colonial de la France. Je vais donner un seul exemple, mais qui m'a frappé, qui concerne la circulation des catégories. Il s'agit de l'usage du terme « musulman », utilisé de manière quasiment « ethnique » pour désigner les populations arabes ou issues du Maghreb. Il y a ainsi un glissement de sens du terme : strictement, ce terme ne devrait servir à désigner que ceux et celles qui pratiquent l'islam. Il y a quelque temps, Sarkozy affirmait à la télévision vouloir nommer un préfet musulman et un homme pressenti pour occuper ce poste a eu le bon sens de rappeler qu'il n'était plus pratiquant depuis longtemps. Ce terme est ainsi utilisé, comme durant la période coloniale, pour désigner une population et non ceux et celles qui pratiquent une religion. On peut y voir l'héritage direct d'une époque où les Algériens étaient désignés comme musulmans. C'est un usage abusif qui persiste, ou qui a été réactivé.

Pour revenir à l'histoire, les études postcoloniales constituent une importante lacune du champ scientifique français. Ce terrain est peu investi par les historiens, les sociologues ou les anthropologues, il est véritablement délaissé même s'il a été un peu défriché par l'ouvrage collectif *La Fracture coloniale*¹. L'objectif de ce livre était prometteur, malheureusement je trouve que la notion de postcolonialisme n'y est pas assez cernée. Cette notion reste floue : s'arrête-t-elle aux héritages du passé colonial dans la société française ? La dimension internationale qui est présente dans le livre, notamment concernant la politique extérieure africaine de la France, dilue la notion dans des phénomènes contemporains qui ne dépendent pas uniquement de la colonisation mais bien plus de la mondialisation, qui échappent donc au rapport unique colonisé-colonisateur. Il y a toutefois dans l'ouvrage des articles très intéressants, comme cette enquête de terrain réalisée à Toulouse sur l'héritage de l'histoire coloniale dans un quartier populaire. Pour que de véritables études postcoloniales se développent en France, il faudrait davantage creuser le concept de postcolonialisme.

Celui-ci pourrait recouvrir à la fois le domaine de l'histoire culturelle, avec cette circulation de la notion de « musulman » par exemple, et, plus largement, l'usage des catégories, la façon de nommer les populations, de concevoir des politiques à leur endroit, de former des personnels pour les appliquer. Plusieurs recherches constituent d'ores et déjà des pistes intéressantes, notamment les études sur le personnel administratif qui encadre les populations immigrées en France, souvent d'origine et de formation coloniale. Alexis Spire, par exemple, a travaillé sur le personnel de la préfecture de Paris de 1945 à 1974 face aux étrangers², Jim House sur la difficile décolonisation de l'encadrement et du contrôle des migrations coloniales jusqu'aux années 1970³, Marc Bernardot sur le personnel des foyers Sonacotra et sur la façon dont le logement est pensé spécifiquement pour ses occupants. L'idée générale est qu'il ne s'agit pas de gens comme les autres, que le personnel doit être bon connaisseur de leur spécificité pour s'occuper d'eux. Ce qui est recherché, pour reprendre une expression de Nedjma Abdelfettah, qui a travaillé sur les modalités de l'encadrement de la population algérienne à Paris, c'est un personnel qui soit constitué par « les intimes des Arabes ». Un cas typique, parmi beaucoup d'autres : un ancien officier des affaires indigènes au Maroc embauché comme « conseiller social » dans un bidonville de la région parisienne. Un tel profil est aussi recherché pour les personnels des camps d'internement pendant la guerre d'Algérie, sur lesquels je travaille actuellement : des gens qui parlent la langue arabe et sont censés connaître la culture, la religion des internés. Il est important de ne pas penser la culture coloniale comme uniquement ancrée dans les territoires coloniaux, il y a aussi des

effets en retour en métropole, en termes de circulation de personnel, d'idées et de politiques publiques. D'où la notion de « monde colonial » qui inclut l'Hexagone.

Quelles sont les limites de ce concept de postcolonialisme ?

Une des difficultés de la notion de « postcolonialisme » est de savoir à qui ces politiques s'appliquent car elles peuvent être étendues à des populations venues de territoires qui ne sont pas d'anciennes colonies. Par ailleurs, dans le traitement des immigrés, il incombe de bien comprendre ce qui est héritage du colonialisme et ce qui n'en est pas : la part des choses est parfois difficile à faire, il y a des mécanismes dont l'origine, coloniale ou pas, nous échappe. Il est important aussi de situer dans le temps : les politiques de gestion coloniale de la main-d'œuvre sont-elles surtout caractéristiques des années 1960 et 1970 ou perdurent-elles ? Il y a une difficulté à penser l'identité que les chercheurs français doivent reconnaître, mais il ne faut pas pour autant en faire l'unique grille de lecture. Il y a des phénomènes économiques, sociaux, ou même de xénophobie et de racisme, qui ne sont pas liés au colonialisme. Adopter exclusivement une grille de lecture fondée sur des caractéristiques ethniques ou raciales expose à certains travers : isoler, par exemple, les « avocats noirs » du barreau de Paris pendant la guerre d'Algérie, pour étudier leur attitude face au nationalisme – j'ai entendu des choses de ce genre. Or, le chercheur en arrivait à inclure dans cette catégorie une avocate d'origine africaine, noire, certes, mais orpheline adoptée et élevée en France, qui n'a manifesté aucune disposition à traiter des questions liées au colonialisme. Elle entrait dans son panel du seul fait qu'elle était noire, ce qui pose problème. Pourquoi sa seule couleur de peau aurait-elle impliqué une attitude particulière à l'égard des nationalistes ?

Y a-t-il comme on le dit souvent un problème avec l'enseignement de la colonisation et de la guerre d'Algérie en France actuellement ?

Les mieux placés pour parler de l'enseignement de la guerre d'Algérie sont les enseignants du secondaire. Il y a une réelle différence entre les programmes, les manuels et ce qui se passe dans une classe. Sur les programmes, on peut considérer que l'évolution générale est positive, la prise en compte de la guerre d'Algérie et de la colonisation est meilleure. La colonisation et la décolonisation sont notamment mieux liées qu'auparavant. Car, lorsque les enseignements de la colonisation et de la décolonisation n'avaient pas lieu la même année, les revendications d'indépendance devenaient de ce fait incompréhensibles. Aujourd'hui, c'est différent, suivant les sections. Il reste cependant une faiblesse majeure : colonisation et décolonisation sont surtout pensées à tra-

vers les rapports de force mondiaux, les relations internationales. Les sociétés coloniales sont moins étudiées et pas assez envisagées pour elles-mêmes, ce qui traduit aussi le déficit de recherches en ce domaine.

S'il y a eu des améliorations dans les manuels, comme dans les programmes, la véritable inconnue concerne ce qui se passe dans les classes, la façon dont les enseignants mettent en œuvre les programmes. Souvent, ils expliquent que les programmes sont trop chargés, le nombre d'heures trop peu important, donc peu d'heures sont consacrées à ces thèmes dans la réalité. Pas plus de deux heures pour certains enseignants ! C'est encore plus flagrant dans les classes à examen où les sujets qui ont davantage de chances de tomber au bac par exemple sont privilégiés. Les enseignants ne sont pas du tout prisonniers des manuels, ils peuvent rajouter les documents de leur choix et mener le cours à leur guise, mais la lourdeur des programmes et le manque d'heures sont les véritables carcans.

Aller voir ce qui se passe dans les classes, dans les pratiques des enseignants, permettrait de sortir du faux débat sur « la colonisation n'est pas du tout enseignée », voire « occultée », ou au contraire « elle est bien et suffisamment enseignée ». La polémique persiste parce que les programmes et les manuels nous renseignent seulement sur les intentions de leurs rédacteurs, mais il n'y a eu aucune étude sérieuse sur leur traduction, leur usage dans les salles de classe.

L'existence de groupes de pression qui s'appuient sur la mémoire est-elle positive ou négative ?

J'ai un problème avec le concept de mémoire. On ne doit pas seulement l'analyser en fonction de l'action de groupes qui disent agir en son nom. Les groupes dits « porteurs de mémoire » mènent un combat politique en réalité, en fonction de leur vécu ou de leur héritage, même lointain. Ce n'est pas une mauvaise chose d'ailleurs ! Mais il s'agit d'un usage de l'histoire plus que de mémoire. Le rapport à une histoire brûlante devient une source de légitimation politique, pour tous les bords : c'est le cas pour les militants antiracistes qui en appellent à la mémoire de l'esclavage ou pour les rapatriés nostalgiques de l'Algérie française. D'un autre côté, il y a une mémoire diffuse individuelle qu'on atteint très difficilement : c'est le cas pour les anciens combattants de la guerre d'Algérie par exemple. Il est plus facile de retrouver ceux qui appartiennent à des associations mais dans quelle mesure représentent-elles les anciens combattants ? Ils restent donc, dans leur ensemble, difficiles à atteindre. Or, il y a des mémoires éclatées, contradictoires, ce qu'il faut constater sans y rattacher une connotation positive ou négative.

Concernant l'usage politique du passé, contrairement à certains de mes collègues, je ne pense pas que le passé appartienne seulement aux historiens. Il est important pour la démocratie qu'il y ait du débat ou de la polémique, y

compris sur le passé. Mais si le passé appartient à tous, ce n'est pas le cas de l'histoire en tant que discipline, reconstruction, récit, analyse du passé. Il y a une légitimité particulière des historiens pour produire cette histoire : des historiens au sens large, pas seulement les chercheurs ou les universitaires, mais tous ceux et celles qui étudient les traces du passé avec une méthode critique rigoureuse et historique. Les hommes politiques ou les témoins qui s'improvisent historiens ne sont pas souvent compétents et, s'ils ont parfaitement le droit de parler, d'analyser le passé, ils n'ont pas à se revendiquer d'une approche scientifique.

Cela dit, de leur côté, les historiens ne doivent pas rester dans leur tour d'ivoire. Quand ils s'engagent dans le débat public, il me semble qu'ils doivent accepter la dimension politique de leur combat. Certains n'admettent pas qu'on fasse de la politique en dénonçant la loi du 23 février 2005 par exemple, et restreignent ce combat à une stricte application de la déontologie historique. D'autres assument le caractère politique de ce combat. Il y a là plus qu'une nuance et elle traverse les historiens mobilisés contre la loi.

N'y a-t-il pas également le risque pour les historiens de succomber à une logique médiatique ?

Il y a bien sûr une logique médiatique dans laquelle s'inscrivent inévitablement des historiens. Aucun combat aujourd'hui ne peut faire l'économie d'un accès aux médias et les historiens comme les autres peuvent s'y compromettre. Une excessive personnalisation fait partie des travers médiatiques. Ce qui est regrettable ce n'est donc pas de passer dans les médias, d'y avoir recours, mais d'en faire une fin personnelle et non plus un outil nécessaire pour défendre une cause. Cette problématique de la question des médias rejoint celle de l'ethnicisation des rapports sociaux, ou de la judiciarisation, qui sont aussi des phénomènes concernant l'ensemble de la société, il est donc normal qu'ils se répercutent dans le domaine de l'histoire comme dans bien d'autres.

Quelle est l'histoire de la loi du 23 février 2005 et de la mobilisation contre cette loi ?

La loi du 23 février a une double origine. Le projet originel est celui d'une indemnisation des Français d'Algérie et des anciens supplétifs de l'armée française, les Harkis. Ce premier projet est peu contestable sur le fond. L'essentiel des débats à l'Assemblée nationale en février a porté sur cet aspect de la loi : les parlementaires socialistes jugeaient que les indemnisations proposées n'étaient pas suffisantes. La loi s'inscrit alors dans le contexte de la signature du traité d'amitié franco-algérien. Pour le faire accepter à ces groupes, susceptibles d'être réticents et de s'y opposer, le gouvernement a souhaité leur donner des gages et les rassurer : ils ne seront pas les sacrifiés du traité, signer un tel traité ne veut pas dire oublier leur cause.

Mais, certains députés ont profité de l'occasion pour ressortir des projets d'amendement anciens, venant de groupes de pression proches de l'extrême droite. L'origine de ces amendements remonte aux années 2000-2001, quand la torture était sous les feux de l'actualité. Ces groupes de pression, scandalisés de voir ainsi pointés les crimes de l'armée française et de la colonisation, en ont conçu une volonté de revanche. Ils veulent renverser la vapeur et insister publiquement sur les aspects positifs de la colonisation. Les amendements devenus des articles contestés ont cette source. C'est le cas de l'article 3, qui prévoit la création d'une Fondation pour la mémoire de la guerre d'Algérie et des combats en Tunisie et au Maroc, susceptible de subventionner des recherches. Mais, y compris dans un contexte de réduction des aides publiques, les historiens peuvent-ils se féliciter de cette initiative ? Il est évident que l'inscription d'un tel projet dans la loi du 23 février, avec l'article 4 qui promeut les « aspects positifs de la présence française outre-mer », revient à l'inféoder par avance aux lobbies nostalgiques de l'Algérie française, ce qui est inacceptable. De fait, le projet d'une telle Fondation est désormais bloqué, car sa réalisation entraînerait dans ce contexte un tollé général des historiens. Autre article aussi néfaste que le fameux article 4, l'article 13, initié par l'Adimad, une association née à la fin des années 1960 et qui vise à défendre les intérêts des anciens de l'OAS. Cet article leur permet désormais de recevoir des indemnités pour le temps passé en exil, à l'étranger, en Espagne franquiste par exemple, du fait de leurs activités politiques.

Plusieurs articles de cette loi sont donc inacceptables, mais l'idée d'une pétition centrée sur l'article 4, au nom de l'indépendance des historiens, a été lancée en mars 2005, à l'initiative de Claude Liauzu. Un premier texte a recueilli plus de 1 000 signatures, que nous avons décidé d'arrêter symboliquement au chiffre de 1 001. Cette première pétition a été critiquée violemment parce que, dans la précipitation sans doute, le terme de « génocide » était employé concernant la colonisation française. L'usage de ce terme est une maladresse car s'il y a eu des massacres, on ne peut parler de génocide *stricto sensu* sur les territoires contrôlés par les Français et en tous cas, pas en Algérie. En outre, ce terme de génocide a été régulièrement instrumentalisé par le pouvoir algérien, à des fins nationalistes.

Au printemps, cependant, la mobilisation a rencontré une phase délicate. Le président algérien Bouteflika a récupéré l'opposition à la loi dans une optique de politique interne, afin de mobiliser l'opinion en vue de son référendum sur la concorde civile prévu pour septembre 2005. Mais il ne s'agissait pas pour nous, en défendant l'indépendance de la recherche en France, de devenir les alliés objectifs du pouvoir algérien. Nous avons rédigé une tribune dans *Le Monde* en septembre dans cette optique, pour nous démarquer du pouvoir algérien.

À ce moment-là, mon sentiment était plutôt celui d'une victoire : l'article 4 avait été complètement délégitimé, à tel point que le ministre de Robien, lors des Rendez-vous de l'histoire de Blois, en octobre, a dû affirmer que l'article 4 ne serait pas appliqué et que les programmes ne seraient pas modifiés. Mais les événements des banlieues à l'automne 2005 m'ont largement fait changer d'avis. D'abord, j'ai été stupéfaite par l'application de la loi d'état d'urgence qui date de la guerre d'Algérie, cinquante ans après. C'est l'exemple parfait du danger que représente une loi tant qu'elle n'a pas été abrogée. Nous ne savons pas ce que nous réserve l'avenir et les présidentielles de 2007 n'annoncent rien de bon. L'article 4 reste une menace pour le futur, même si le gouvernement actuel n'en fait rien. Un ministre, un jour, peut demander l'application de cette loi, comme cela a été fait avec l'état d'urgence. La revendication de l'abrogation a donc repris tout son sens. D'autre part, les événements des banlieues, au-delà des problèmes économiques et sociaux, mettent en évidence aussi l'existence d'identités blessées en France. L'enjeu de l'abrogation est d'autant plus important : il s'agit d'un véritable choix. Soit accomplir un geste symbolique en direction de ces identités, soit s'inscrire dans un courant xénophobe qui nie leurs blessures. Dans une période de crispation autour de ces questions, ces enjeux symboliques sont devenus importants. Je pense que c'est pour cette raison, d'ailleurs, que les Antillais ont préparé un accueil houleux à Nicolas Sarkozy, au point de lui faire abandonner son voyage.

Malheureusement les choses semblent évoluer dans le mauvais sens, notamment avec la pétition de dix-neuf historiens qui déplacent le débat en réclamant l'abrogation des lois Gayssot et Taubira. Cette pétition repose sur une réaction corporatiste, ce que je regrette. On ne peut pas considérer les lois Gayssot et Taubira, qui s'inscrivent dans le cadre d'un combat contre l'extrême droite ou d'un geste symbolique à l'égard d'identités blessées, comme la loi du 23 février. À mon avis, un historien doit tenir compte des enjeux politiques de ses prises de position politiques. Sans compter la nature différente de ces lois : ainsi l'article 4 de la loi du 23 février 2005 et l'article 2 de la loi Taubira ont souvent été comparés. Il ne s'agit pourtant, dans le cadre de la loi Taubira que de l'exigence d'accorder une « place considérable » à l'histoire de la traite et de l'esclavage. Si l'article 4 de la loi du 23 février s'en était tenu à ces termes, sans vouloir imposer une interprétation de l'histoire, l'opposition n'aurait pas été la même. Une confusion est ainsi créée entre des textes qui poursuivent des objectifs politiques très différents et qui ne disent pas la même chose.

Cela n'empêche pas de dénoncer le scandale du procès intenté à l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau, accusé d'avoir relativisé la traite négrière en contestant son caractère génocidaire. Il s'agit d'un chercheur reconnu sur cette question et il faut le défendre, mais il n'est pas nécessaire pour cela de

s'en prendre aux lois elles-mêmes. Quant à la loi Gayssot, si elle existe, c'est parce que les instances universitaires n'ont pas été capables de jouer un rôle de garde-fou face aux négationnistes. Il est peut-être regrettable d'en arriver à la loi pour pallier cette carence, mais c'était nécessaire.

Le problème qui se pose est alors de savoir si le passé peut être l'objet de loi. À l'avenir, il serait sans doute souhaitable de recourir à des déclarations solennelles et symboliques de l'Assemblée plutôt qu'à de véritables lois. Toutefois, les historiens ne peuvent exercer leur métier sans prendre en compte les enjeux du matériau sur lequel ils travaillent. Il est pour moi inconscient de se déclarer en dehors des enjeux de société.

Le gouvernement, lui, réagit au mouvement contre la loi du 23 février par de la basse politique : Sarkozy veut rester dans la course en nommant Arno Klarsfeld et la mission Debré, nommé par Jacques Chirac, a reçu un objectif vaste, mal défini. La question de départ est enterrée, noyée dans la vaste question des rapports entre le politique et le passé. L'abrogation n'est plus au devant de la scène, alors qu'il s'agit d'un préalable indispensable. Il ne faut pas perdre de vue ce point de départ en élargissant la question. Dans l'opposition, la pétition initiée par la gauche et qui réclame l'abrogation de l'article 4 est un indispensable relais politique. Je pense qu'on ne peut se contenter de signer des textes en tant qu'historiens, et penser que cette forme d'action se suffit à elle-même. Il est indispensable de passer à un combat proprement politique au bout d'un moment, même si des arrière-pensées de recomposition de la gauche sont en jeu derrière cette pétition unitaire.

Propos recueillis par Sylvain Pattieu

- 1 Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (dir.), *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.
- 2 Alexis Spire, *Étrangers à la carte, l'administration de l'immigration en France (1945-1975)*, Paris, Grasset, 2005.

- 3 Les auteurs qui suivent ont écrit dans le *Bulletin de l'IHTP*, « Répression, contrôle et encadrement dans le monde colonial au XX^e siècle », n° 83, juin 2004. Articles librement consultables en ligne sur <http://www.ihtp.cnrs.fr>

Lu d'ailleurs



Emmanuel Barot

Département de Philosophie, université de Toulouse II – Le Mirail

Pour sortir du « postmarxisme »

« Un prétendu “dépassement” du marxisme ne sera au pis qu’un retour au pré-marxisme, au mieux que la redécouverte d’une pensée déjà contenue dans la philosophie qu’on a cru dépasser. Quant au “révisionnisme”, c’est un truisme ou une absurdité: il n’y a pas lieu de réadapter une philosophie vivante; elle s’y adapte d’elle-même à travers mille initiatives, mille recherches particulières, car elle ne fait qu’un avec le mouvement de la société »

Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*¹, 1957

L’ouvrage *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*² est une de ces initiatives qui font du marxisme une philosophie vivante. Fruit d’un travail de longue haleine, il rassemble des contributions issues du congrès Marx International III qui s’est tenu à Paris du 26 au 29 septembre 2001, et des textes spécialement élaborés pour l’occasion, dont plusieurs traduits par les soins des codirecteurs. Cette pluralité d’origines et d’aires linguistiques témoigne d’emblée du caractère rassembleur de cette confrontation entre trois hétérodoxies marxistes parfois mutuellement incompatibles. Trois énormes parcours théoriques du marxisme européen, parfois contradictoires, qui se sont cependant tous construits contre le récit métaphysique d’un « Diamat » au service d’appareils d’États qui ont finalement *perdu la guerre du xx^e siècle*.

Il n’est pas besoin de dire que Sartre, Lukács, et Althusser ont chacun pleinement marqué leurs temps et leurs espaces théoriques. À eux seuls les fastes internationaux du centenaire de la naissance de Sartre, célébré cette année, nous rappellent à quel point ces trois trajets ont fait corps avec le xx^e siècle. Un livre collectif sur leurs pratiques théoriques respectives était bien des plus urgents, en ce contexte d’interrogations, de manques de dispositifs théoriques rassembleurs, de pluralisation des néopostmarxismes, bref, de ce qu’on a coutume d’appeler la « crise » du marxisme – crise *structurelle* depuis un demi-siècle.

J’insisterai sur trois aspects. (A) Le premier relève de « l’actualité » conceptuelle: le tournant manifesté par une nouvelle réception de l’œuvre d’après-

guerre de Sartre, révélatrice de recentrages du marxisme contemporain. (B) Le deuxième intéressera l'historiographie marxiste sans s'y réduire : la formation progressive de convergences conceptuelles essentielles chez les trois penseurs, par-delà leurs désaccords initiaux ou l'absence de dialogues réels entre eux, et l'importance d'aller plus avant dans cette conceptualité. (C) Les perspectives ouvertes, directement ou en creux, par l'ouvrage, dans la reconquête théorique et pratique *en marxiste* des travers du monde contemporain. Bref, un ouvrage qui articule plusieurs passés, qui y parvient par le nouveau présent qu'il révèle, et qui par cela fixe un avenir possible d'une stratégie de contre-hégémonie toujours aussi urgente.

1. Au-delà du compagnonnage, Sartre dans le marxisme³

Depuis 1946 avec son article « Matérialisme et révolution », Sartre est « *entré en marxisme* » (cf. M. Kail et R. Sobel, p. 33 et suiv.), mais cette entrée a traditionnellement été vue comme une simple tentative de synthèse entre un existentialisme et un marxisme posés comme incompatibles (ainsi que la controverse initiée par Lukács avec *Existentialisme ou marxisme ?* de 1948 le faisait apparemment ressortir : cf. A. Chrysiss p. 103 et suiv.). Lorsque Sartre écrit dans *Questions de méthode* que « le marxisme est la philosophie indépassable de notre temps », parce que le nouveau capitalisme est toujours là, il ne se reconnaît certes pas dans l'orthodoxie stalinienne de l'époque et tente de subvertir nombre de ses non-pensées. F. Jameson expose (p. 11 et suiv.) les principaux concepts opératoires de la CRD : la « rareté » intériorisée par les praxis individuelles et la domination du « pratico-inerte » qui s'ensuit sur leurs activités, permettent de penser les avatars des structures et rassemblements collectifs, oscillant entre rapports passifs et réifiés et les rares moments « fusionnels » où le collectif se constitue, en réaction à une praxis adverse (à l'image d'une émeute urbaine...), comme *groupe actif* en lequel chaque membre voit en chaque autre son *alter ego*. Le concept de « sérialité », sur lequel se penche S. Kouvélakis (p. 47 et suiv.), permet de penser les causes de cette réification, en tant qu'elle provient d'une caractéristique indépassable de la socialité interindividuelle : un rapport sériel est un rapport de simple contiguïté, d'unité factice et extérieure d'un rassemblement donné d'individus.

En élargissant le propos, cette sérialité rend raison des possibilités d'aliénation, de contre-finalités, de retournement d'une action contre ses auteurs, donc des échecs possibles d'une praxis commune, par rapport auxquels tout finalisme, toute téléologie de l'histoire sont erronés : c'est à cette négativité essentielle qui explique l'impossibilité d'une intelligibilité, d'une transparence à soi du processus historique, que se consacre N. Tertulian (p. 63 et suiv.). Je reviendrai sur ce concept de « sérialité » : l'essentiel ici est le souci

des auteurs de traduire sur le plan politique les enjeux de cette refondation *en marxiste* d'un marxisme qui s'est *arrêté*. M. Kail et R. Sobel formulent une opposition essentielle entre une doctrine de l'émancipation fondée sur un matérialisme déterministe (le Diamat), et le matérialisme de la liberté sartrien aboutissant à la perspective d'une pensée de l'*auto-émancipation*. En effet, la bureaucratisation stalinienne, le monopole décisionnel lié au centralisme démocratique stalinien, ont progressivement dépossédé les travailleurs d'une émancipation qui devait pourtant être « l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » : singulière aliénation qui a consisté à produire, *au nom d'une logique de l'émancipation*, une entreprise totalitaire qui lui fut parfaitement antithétique. En résumé, autant Sartre fut jadis posé en extériorité au marxisme, par les marxistes (les althussériens, les intellectuels du Parti) comme par les non-marxistes (R. Aron), autant aujourd'hui son entreprise de refondation d'une logique dialectique et d'une ontologie de l'être social sont enfin perçues comme idoines au marxisme inaugural. Preuve que l'on est sorti de la surdétermination politico-idéologique du rapport à Sartre propre à l'avant mai 1968, et qu'un nouveau souffle ni « postmarxiste » ni « a-marxiste » mais *interne au marxisme*, est en train de se produire dans l'espace français.

2. Des confrontations manquées aux convergences refondatrices

Après avoir expliqué la « gageure » d'un tel ouvrage collectif, les coéditeurs du livre affirment à juste titre dans leur introduction, que « ce que ces pensées ont de plus intéressant à dire les unes aux autres, a rarement été dit par leurs auteurs "en personne", sans doute parce qu'ils ne sont pas plus qualifiés que n'importe qui d'autre parmi ceux qui les lisent et les travaillent pour le faire » (p. 5). Le sens de l'ouvrage, c'est de légitimer une (de) nouvelle(s) appropriation(s) de trois grands corpus bien au-delà de ce que leurs auteurs purent en dire, ou mal en dire. Mais c'est aussi montrer *de facto* un certain nombre de convergences profondes.

Quoique les arguments sous-jacents ne se recouvrent pas, et qu'ils se soient vivement attaqués l'un et l'autre, Sartre et Lukács ont partagé le refus de l'économisme et de la dialectique de la nature, l'insistance sur les nécessités et les difficultés d'une subjectivité politique organisée, le souci de penser la *réification*⁴ caractéristique du capitalisme industriel. Mais, nonobstant l'affirmation sartrienne « l'existentialisme est un humanisme » de 1945, Sartre et Althusser partagent en réalité en profondeur un radical antihumanisme théorique (cf. P. Macherey, p. 146 et suiv.), revendiqué chez le second, implicite mais induit chez le premier par l'inscription de toute praxis individuelle et collective dans cette dimension pratico-inerte dont l'irréductible violence et l'indépassable inhumanité sont des facteurs pleinement déterminants de la

totalisation historique irriguée par la lutte des classes. Quant à la déconstruction dialectique de tout sens unique de l'histoire, de toute téléologie de l'après-capitalisme, qu'opère Sartre en relation avec l'affirmation d'une impossibilité radicale de toute subjectivité collective de type « hyper-organique » – ce à quoi aboutit finalement Lukács quarante ans après son œuvre phare, *Histoire et conscience de classe* (livre « maudit » paru en 1923, simultanément et violemment rejeté par le Komintern et la social-démocratie allemande, à l'image de Kautsky) qui flirtait alors nettement avec la tentation finaliste – rien n'empêche d'y voir une forme forte de ce « procès sans sujet » qu'était l'histoire pour Althusser. Cependant ce rapprochement n'est pas opéré, de même que n'est pas soulevée l'affinité entre les dernières perspectives d'Althusser, son « matérialisme de l'aléatoire » étudiée de façon systématique par A. Tosel (p. 169 et suiv.), et la préoccupation sartrienne de l'irréductibilité de « l'événement » rendu possible par les contingences des contre-finalités. Il est vrai, cependant, que les deux orientations sont *spéculativement parlant* fort éloignées.

L'unité de la section consacrée à Althusser, est d'ailleurs parfois délicate à cerner, à l'image du caractère parfois inchoatif de son œuvre. M. Verret (p. 197 et suiv.), en un style poétique tout à fait rarissime d'apparence (auto)-biographique, en rappelle les engagements théoriques singuliers, les impensés et les forces. Le sentiment d'inachevé qui peut prendre à sa lecture de l'œuvre est en tous cas révélé par les rappels de W. Montag concernant son regard antihumaniste et *antiesthétique* sur l'art (p. 157 et suiv.), regard dont les percées n'ont pas produit, comme le regrette l'auteur, les riches suites qu'il recelait.

On notera la complémentarité des textes de S. Zizek et de V. Charbonnier, respectivement sur le « léninisme » de Lukács et sur son étude des « réifications de la raison ». Le second dénoue les fils d'une trame de fond de l'œuvre lukácsienne, et de tout ce qui la sépare, par exemple, des usages francfortiens du concept pourtant affinés *dans la lettre*. Le premier texte, assez hétérodoxe lui-même, se charge lui de questionner le type de *léninisme* qu'incarne *Histoire et conscience de classe*, et quels syllogismes en réalité sophistiqués, portant sur Masses, Histoire et Parti, peuvent être usés et *mésusés* pour en faire le support théorique de la transition vers « l'idéologique » stalinienne. Rapportant régulièrement son étude à la contemporanéité hégémonique et contre-révolutionnaire du fort dépolitisant « multiculturalisme de la tolérance », S. Zizek aboutit à cette conclusion majeure (p. 127-130) : ce que Lukács admire en Lénine et ce qui l'anime lorsqu'il récuse simultanément (comme Sartre) les formes simplistes du spontanéisme comme de l'avant-gardisme, c'est le souci de dénoncer la forclusion empêchant le *passage à l'acte politique*, également nommable *l'acte-événement du passage au politique*, qui ne saurait être *déduit de la théorie* mais suppose au contraire – très exactement ce à quoi la

position sartrienne aboutit – une « antidialectique de l'événement » selon l'expression de S. Kouvélakis (p. 57).

Sartre, Lukács et Althusser ont également *produit* une refondation du marxisme, même s'ils furent de fait opposés, notamment sur la *dialectique*, point nodal qui aurait pu être approfondi. Défendue par Lukács, centrale chez Sartre, elle fut vivement délaissée par Althusser qui lui préféra l'approche structuraliste suite à son « identification... de l'hégélianisme avec le noyau philosophique du stalinisme », comme le résume S. Zizek (p. 125). Lukács n'accepta jamais de regarder véritablement Sartre autrement que comme un « existentialiste » malgré les quelques nuances apportées dans son *Ontologie de l'être social* (1964-1971). Et Sartre s'opposa à tout *structuralisme* (au profit d'une intégration des explications structurales dans une compréhension dialectique des origines et pouvoirs des « structures », qu'elles soient sociales, langagières, etc.), tandis que les althussériens le regardèrent, globalement, comme un renégat *extérieur* aux *thèses marxistes*, du moins selon l'imagerie léguée par l'histoire française récente.

3. Poursuivre l'effort : passer à l'acte

a. De l'abstrait au concret

Cet ouvrage est une ouverture : il pose et défend la légitimité du rapprochement de ces trois *interventions philosophiques dans le marxisme européen* – qui sont autant *d'interventions en marxistes dans la philosophie européenne*. Mais la confrontation serrée entre les trois œuvres n'est qu'esquissée : outre la contribution de N. Tertulian, seule celle d'A. Chryssis procède à une confrontation entre Sartre et Lukács, mais c'est seulement sur la question « existentialiste », qui est au fond secondaire dans la hiérarchie des enjeux soulevés. Aucune interrogation n'est présente sur le rapport Sartre/Althusser. Or s'il y a bien une réalité fondamentale chez ceux-ci, c'est que leurs entreprises consistent *dans la lettre à reconduire l'arme la plus forte de la théorie marxiste* : la « méthode progressive-régressive » (que Sartre reprend à H. Lefebvre), est en fait reprise de la *méthode d'élévation de l'abstrait au concret* prônée par Marx dans son « Introduction de 1857 » à la *Critique de l'économie politique*, affirmant que le *concret est concret parce que traversé de multiples déterminations* qu'il faut d'abord abstraitement poser pour les articuler progressivement en une totalité adéquate. C'était cette méthode qu'Althusser⁵ mobilisait aux fins de la nécessaire scientificité – antidialectique – du marxisme, alors que Sartre la fécondait *par la dialectique en récusant la scientificité* de cette dernière (donc en récusant en creux tout « théoricisme ») au profit d'un revendication de « philosophie pure » – dont l'aboutissement sera pourtant l'étude des *raisons* (sérielles) *du stali-*

nisme dans le tome II de la *CRD*. Divergences de fond et développements aux antipodes, à partir d'un choix identique : au-delà de cette difficulté, leurs entreprises respectives se concentrent sur un point tellement névralgique et complexe⁶ – ce qui fait du marxisme, et en quel sens, la *science* du capitalisme et de son histoire –, qu'on ne saurait s'étonner longtemps qu'elles fussent peu, mal ou non lues, et que leur simple évocation ait tant hérissé les cheveux ou suscité durablement l'invective.

b. Sérialité, hégémonie, idéologie

S. Kouvélakis, dans son étude des caractères et des attendus du concept sartrien de « sérialité » développe, en consonance avec le propos F. Jameson, une analyse des *mass-media* tout à fait instructive. Le modèle du rassemblement « sériel » d'un nombre quelconque d'individus est chez Sartre celui de la file d'attente devant un bus, où ce qui fait l'unité du rassemblement des individus est *extérieur* aux individus (le bus) : derrière cette unité de surface, se tient en réalité la dispersion réifiée matériellement organisée (par le réseau de transports, l'architecture urbaine, etc.) d'individus esseulés (comme dans une foule anonyme). Le cas de la radio ou de la télévision montre l'enjeu d'une telle caractérisation : les auditeurs, « le public » forme une unité *en extériorité*, le facteur d'unification étant cette *voix* entendue par chacun dans son éloignement, sa solitude par rapport aux autres auditeurs. L'unité des auditeurs est ainsi foncièrement *passive*, factice. L'entretien de cette passivité nous ramène à l'entretien du rapport *individuel* à la chose collective propre à la démocratie bourgeoise : telle était le type d'impuissance étudié par Sartre dans « Élections, pièges à cons⁷ », où il montrait que chaque électeur, *dans l'isoloir*, est fermé sur son droit de vote, et *n'entretient plus aucun rapport collectif au collectif*. Où l'on voit que l'idéologie est un *produit* de l'agencement matériel des rapports matériels de l'être social, non pas au sens d'une fiction produite pour les obscurcir, mais d'un « doublet » (p. 56) qui leur est *coextensif* comme leur nécessaire revers symbolique, indestructible par les pures vertus de la critique – ce qu'une confrontation avec Gramsci permettrait notamment de montrer avec précision. Par ailleurs, comme l'auteur l'évoque (p. 51), les concepts d'*interpassivité* et de *Grand Autre* utilisés par S. Zizek dans certains de ses autres ouvrages, repris par lui à Lacan, sont pleinement lisibles en ces termes sériels.

À ce propos, notons que Zizek élabore une part essentielle de son dispositif théorique à partir d'Althusser⁸, tout en s'appropriant la puissance politico-théorique de Lukács comme on l'a vu plus haut : peut-être est-ce l'origine, à la fois, de la radicalité de ses thèses et de la finesse de ses analyses de l'hégémonie du capitalisme actuel et de son idéologie « postpolitique » : celle de la

tolérance et du multiculturalisme. Ceux-ci entretiennent la *dépolitisation* de l'arène sociale (l'antagonisme de classes) qui assure la prédominance actuelle de l'alternative pernicieuse « démocratie ou terrorisme ». Il récuse cette alternative en mettant judicieusement en question l'impensé de cette « démocratie » (sous-entendue libérale-bourgeoise) censée être l'absolu non questionnable, au profit d'une *intolérance*⁹ et d'une revendication de ce *passage à l'acte politique* évoqué plus haut, et que le Sartre d'« Élections piège à cons » aurait explicitement approuvé.

Ce qui conduit Zizek à clôturer sa contribution d'une façon qui résume à mon sens l'objectif des codirecteurs de l'ouvrage, et qui vaut tout autant par rapport à Sartre et Althusser. Partant de cette impulsion à l'acte politique, qu'il objective chez Lukács regardant octobre 1917, il affirme, comme en écho à la citation de Sartre en exergue, que « Ce dont il s'agit, ce n'est pas tant de "développer" Lukács en fonction des "exigences de notre temps" (le grand motif de tous les révisionnistes...), mais de réitérer l'Événement dans des conditions nouvelles... Sommes-nous encore capables de commettre l'acte qu'il décrit ? Quel agent social est, du fait de sa radicale dislocation, aujourd'hui capable de l'accomplir ? » (p. 140).

Cet ouvrage, ne ferme aucune lecture des pensées qu'il présente. Il arbore une détermination somme toute modeste puisqu'il pointe autant l'exigence à satisfaire que sa difficulté : l'introduction donne clairement le ton en terminant sur le « à chaque fois que je me suis trompé, c'est que je n'ai pas été assez radical » de Sartre. Est alors justement précisé qu'« il paraît peu probable que la configuration de notre présent autorise une alternative fondamentalement différente de celle-ci » (p. 8). On a rarement été aussi éloigné des post-marxismes clinquants qui reviennent des décennies en arrière en prétendant aller de l'avant.

- 1 *Critique de la raison dialectique : I. Théorie des ensembles pratiques* précédé de *Questions de méthode* [1^{re} éd. 1960]. Paris, Gallimard, 1985 (coll. « Bibliothèque de philosophie »), p. 21 (nommé *CRD* par la suite).
- 2 Sous la direction de Stathis Kouvélakis et Vincent Charbonnier, Paris, PUF, 2005, coll. Actuel Marx Confrontations.
- 3 Les récentes journées d'études « Sartre et le marxisme : compagnonnages théoriques et politiques » organisées les 22 et 23 à Poitiers et Chauvigny (Vienne)

en collaboration avec la *Société chauvinoise de philosophie* ont approfondi cette question : voir <http://www.philosophie-chauvigny.org/dfm3.htm>.
Un ouvrage le plus complet possible sur cette question est en cours d'élaboration à partir, entre autres, des contributions de ces journées.
4 Réification que Lukács intégrait dans une logique généralisant le retournement fétichiste de la marchandise chez Marx, et dont V. Charbonnier (p. 81 et suiv.)

montre qu'elle est pour ce dernier coextensive d'une autodestruction progressive de la rationalité des Lumières. Ce qu'un discours finalement idéaliste et abstrait, dissocié des conditions capitalistes de la production et de la reproduction du capital, est inapte à appréhender, inaptitude incarnée par des Adorno et Horkheimer conceptuellement mal vieillissants (p. 94 et suiv.; Zizek p. 121).

5 « Sur la dialectique matérialiste : III. Processus de la pratique théorique ». In *Pour Marx* (1965), Paris, La Découverte, 1996.

- 6 Cf. B. Ollman, *La Dialectique mise en œuvre*. Paris, Syllepse, 2005 (coll. « Mille marxismes »).
- 7 « Élections, pièges à cons ». In *Situations : X. Politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976 p. 75 et suiv.
- 8 Au sujet du concept d'*interpellation* en sujet (propre à l'idéologie pour Althusser), cf. *Bienvenue dans le désert du réel*, 2002, tr. fr. Paris, Flammarion, 2005, p. 77.
- 9 Cf. *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, tr. fr. F. Joly. Castelnau-le-Lez, Climats, 2004.

Lu d'ailleurs

Alexandre Mamarbachi

Doctorant, Institut des sciences sociales du politique (ISP), université Paris X

Quand *La Fracture coloniale* fait disparaître les rapports de classe...

La publication récente de l'ouvrage collectif *La Fracture coloniale*¹ peut être saluée comme une volonté très positive et ambitieuse de mieux éclairer les héritages contemporains du passé colonial, « *ce passé qui ne passe pas* » et « *qui ne se pense pas* ». Mais ce livre révèle aussi les limites d'une démarche qui, se focalisant sur la *postcolonialité*, détache celle-ci des processus sociaux dans lesquels elle s'inscrit.

Les héritages coloniaux de la société française

Les coordinateurs de l'ouvrage, Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, sont tous trois historiens. Ils ont déjà codirigé plusieurs ouvrages sur la question coloniale. Dans cette somme collective, ils entendent dresser un tableau assez large de ce que représente la *postcolonialité* dans la société française contemporaine. À cette fin, ils ont sollicité les contributions de nombreux spécialistes, historiens, sociologues, écrivains et praticiens, qui ont été amenés à s'interroger sur les héritages coloniaux de notre société. À partir d'approches différentes, il s'agit d'éclairer un même concept, celui de « *fracture coloniale* », afin de montrer les diverses dimensions d'un phénomène multiforme.

Que veulent démontrer les coordinateurs de ce livre ? Le premier constat effectué est celui d'une situation spécifique à la France d'un déni de l'histoire coloniale. Ce déni produit des effets dangereux à la fois de « trous de mémoire » dans la société et de rejet de la mémoire de ceux qui, vivant aujourd'hui en France, proviennent de cette histoire. Cette situation serait à l'origine de postures de victimes revendiquant leur mémoire, pouvant déboucher sur « *une concurrence entre les victimes et entre les mémoires* ». Adoptant la posture d'intellectuels voulant rendre justice aux victimes et « *pacifier les mémoires* », les auteurs mettent en garde contre les dérives d'une société où les « *replis communautaires* » et « *identitaires* », nourris par les revendications mémorielles, ne permettraient pas une *intégration* effective de tous dans la société. L'enjeu théorique et politique consiste ici à « *reconstituer la généalogie colo-*

niale des modes de gestion actuels des populations “immigrées” ». Dans l’introduction, les trois coordinateurs montrent de façon pertinente comment le modèle d’intégration des immigrés emprunte beaucoup, dans sa conception comme dans les politiques mises en œuvre, au modèle colonial d’assimilation formalisé à la fin du XIX^e siècle. Celui-ci aurait « évolué entre association et assimilation politique, jusqu’à donner naissance tout au début de la guerre d’Algérie au concept d’intégration ». En principe, l’intégration devrait permettre d’accepter l’Autre, l’immigré, avec ses particularités et ses différences. En réalité, l’intégration, tout comme l’assimilation, vise à faire se conformer à un modèle culturel unique tous les citoyens faisant partie d’une même *communauté* nationale. Cette primauté de la culture nationale repose sur la vision d’un *génie français* et d’une *mission universelle* de la République. Celle-ci permettrait l’émancipation des individus (les « indigènes » des colonies d’hier, et les « immigrés » de la France d’aujourd’hui) grâce aux idéaux qui la portent, et d’abord le principe intangible d’indifférenciation des individus face à l’État. Les auteurs rappellent alors qu’il est « nécessaire de reconnaître que l’universalisme peut être, parfois, mis au service de politiques de domination et de discrimination qui s’appuient, en dernier ressort, sur une interprétation des inégalités raciales ». Ils ajoutent que les *blocages* au sein de la société, tant au sujet de la place attribuée aux immigrés issus des anciennes colonies qu’à la non-assimilation du passé colonial dans une mémoire partagée, ont conduit de nouveaux acteurs à entrer en jeu et à radicaliser un contre-discours. Ils citent le cas des associations voulant représenter les minorités « noires » antillaises ou africaines. Ils citent surtout les initiateurs de l’Appel des « indigènes de la République ». Tout en considérant que cet appel est « trop systématique », car il affirmerait que « la situation actuelle serait une simple reproduction de la situation coloniale » et qu’il entérinerait l’*indigénisme*, les auteurs lui reconnaissent le « mérite de rappeler que la France est bien une société postcoloniale, encore traversée par les ressacs, prolongements et processus coloniaux et postcoloniaux, héritages évidemment sujets à transformations et métissages... » Ils font aussi remarquer que les attaques médiatiques et politiques contre cet appel et les réactions qu’il a suscitées chez les partisans de l’« intégrisme républicain » seraient « un autre symptôme de la fracture coloniale », comme le seraient aussi les violentes polémiques au sujet de la « question du voile ». Les auteurs en concluent que « de ce champ de bataille mémoriel, se dégage un constat essentiel, à savoir la symétrie des débats entre les défenseurs d’une “positivité” de la colonisation et ceux qui, au contraire, souhaitent que soient reconnus l’oppression, l’exploitation et les crimes coloniaux. C’est là, incontestablement, une fracture des mémoires, travaillée par des minorités qui rejouent souvent le face-à-face

des décolonisations. Il est donc plus que temps d’ouvrir des perspectives historiques authentiquement postcoloniales, qui pourraient permettre de saisir les transformations à l’œuvre et de dépasser le manichéisme de ces positions ». Cette prise de distance des auteurs à l’égard des enjeux propres aux groupes discriminés, visant ainsi à se hisser au-dessus de la mêlée, se fait au prix d’une erreur manifeste : il n’existe pas de *symétrie* des débats et des positions entre les défenseurs de la « positivité » de la colonisation et ceux qui souhaitent la reconnaissance de cette oppression. Les premiers sont des représentants de la nation, disposant de tous les moyens pour faire entendre leur voix et imposer leur vision du passé colonial dans la force de la loi, alors que les seconds ont bien peu de ressources pour se faire entendre, souffrent d’une illégitimité à intervenir dans l’espace politique et sont en permanence stigmatisés et marginalisés. Pour ces derniers, la radicalité du discours est une condition de la raison d’être et de la poursuite de leur mouvement.

La postcolonialité dans son contexte

La diversité des contributions, tant dans leurs approches que dans les objets étudiés, fournit un ensemble assez riche d’analyses qui rendent intelligibles des phénomènes qui nous concernent dans leur actualité. À l’appui de cette diversité, les coordinateurs estiment qu’« il est essentiel de renoncer à chercher une cohérence systémique dans les effets contemporains de la fracture coloniale : elle affecte des champs très divers, qui ne sont pas nécessairement liés. Ce qui fait son unité, c’est l’origine historique commune des processus ». Il n’y aurait donc pas de système *postcolonial* ou *néocolonial* suffisamment cohérent pour embrasser l’ensemble des relations sociales et du système politique. Cette remarque se justifie à l’évidence par l’existence d’autres logiques de domination, non déterminées par le passé colonial, et dont les effets peuvent éventuellement se croiser. Paradoxalement, ce sont précisément ces connexions qui semblent insuffisamment prises en compte par les auteurs. En effet, la compréhension que nous donnent ces historiens de ce qui *taraude* la société française dans sa gestion des populations « issues de l’immigration coloniale » s’avère limitée par l’insuffisante articulation entre les effets contemporains de l’histoire coloniale et l’évolution des conditions de vie et de travail des classes populaires, dont fait partie la grande majorité des « immigrés ». Cela empêche de comprendre que les processus de relégation sociale et spatiale, de stigmatisation et de discrimination que vivent au quotidien les « immigrés » ne sont pas simplement la manifestation d’un héritage colonial, qui prendrait la forme d’une *fracture*, mais s’inscrivent dans l’ensemble des transformations qui ont affecté le monde ouvrier au cours des dernières décennies, et dont la résultante est la précarisation généralisée des conditions

d'existence des classes populaires. Les préjugés racistes à l'encontre des « immigrés » s'alimentent tout autant de préjugés ethniques, culturalistes que sociaux, dans la mesure où ceux-ci ont partie liée avec le stigmate social attaché aux ouvriers et banlieusards des cités populaires. Pendant longtemps, c'est la force du mouvement ouvrier que d'avoir pu retourner ce stigmate en revendication positive et d'avoir ainsi donné une posture valorisante aux individus appartenant aux catégories dominées de la société. Par contre-coup, c'est la déstructuration sociale de la classe ouvrière et particulièrement la crise de sa représentation politique qui expliquent, d'un côté, la recrudescence, depuis les années 1980, des tensions racistes au sein des milieux populaires et, de l'autre, l'essor des revendications culturelles, identitaires et mémorielles qui expriment à leur manière un aspect de cette crise. En effet, ces revendications ne sont pas seulement la conséquence de l'absence de transmission de l'histoire coloniale, comme le laissent à penser les auteurs, mais traduisent aussi et surtout les difficultés sociales actuelles. Il importe de rappeler que la mémoire reconstruit le passé à partir de la situation présente : ainsi, la mémoire coloniale s'actualise par les conditions d'existence des populations « immigrées ».

Les auteurs rappellent pourtant, en une petite phrase dans l'introduction, que « c'est d'abord la crise économique structurelle traversée par la France depuis les années 1970 qui a puissamment contribué à exacerber les effets de cette fracture coloniale ». Puis cette considération disparaît par la suite : on ne retrouve que très peu l'attention au contexte dans le reste de l'ouvrage. Pourtant, comment peut-on comprendre les processus qualifiés de « replis identitaires », ou de « replis communautaires » sans les appréhender comme résultantes des processus d'atomisation et d'individualisation des relations sociales à l'œuvre notamment dans le monde du travail et affectant directement les populations des quartiers populaires ? À lire les coordinateurs de l'ouvrage, ainsi que d'autres contributions, on a l'impression que les phénomènes *postcoloniaux* auraient leur autonomie propre, et se produiraient à côté des transformations affectant les classes populaires dans leur ensemble : les processus de précarisation du salariat, d'atomisation des relations professionnelles et sociales (favorisant les formes d'individualisation et de « repli » sur sa communauté d'origine), les formes de mise en concurrence au travail, la proximité et les tensions qui naissent dans les quartiers populaires entre « Français » et « immigrés » dans un contexte de dévalorisation du cadre de vie (paupérisation des habitants, dégradation des services publics et des équipements collectifs), de ségrégation sociale et spatiale au sein même de ces populations, et enfin la dépréciation de l'image de soi du groupe ouvrier, de la mémoire et de la fierté perdues des luttes sociales du passé².

Immigration et mémoire

On le voit à travers toutes les contributions rassemblées dans cet ouvrage, l'éclairage par l'histoire coloniale permet de donner un autre relief à des phénomènes et des enjeux bien actuels. Mais cette démarche trouve aussi ses limites lorsqu'il s'agit de comprendre les relations des individus à la société française à partir de leur rapport à l'histoire et à la mémoire coloniale. De nombreux contributeurs sont alors tentés d'interpréter le défaut d'intégration des populations « issues de l'immigration » par une non-reconnaissance de leur histoire et l'absence d'une mémoire partagée.

Ainsi, dans leur contribution intitulée « Les enseignements de l'étude conduite à Toulouse sur la mémoire coloniale », N. Bancel, P. Blanchard et S. Lemaire montrent à partir des résultats de leur enquête qu'il existe une faible connaissance de l'histoire coloniale et de l'histoire de l'immigration pour toutes les catégories de la population étudiée (les « Français de souche » comme les personnes « issues de l'immigration »). Seule l'Algérie semble ressortir dans les réponses des personnes qu'ils ont interrogées. Cela témoignerait du fait que « le fait historique colonial est identifié à l'un de ses épisodes les plus tragiques », la guerre d'indépendance algérienne, et « particulièrement à la torture ». Ils ajoutent que « cette focalisation sur l'Algérie pose un double problème : le premier concerne la difficulté à percevoir toute la complexité et les ambivalences de la colonisation, sa compréhension étant réduite à celle d'un de ses moments les plus violents ; le second renvoie à la cristallisation manifeste d'un ressentiment éprouvé par les descendants d'immigrés originaires du Maghreb, d'Afrique noire, de l'ex-Indochine ou des actuels Dom-Tom face à une histoire perçue comme globalement occultée ». Ils considèrent alors que la colonisation est perçue par les enquêtés « issus de l'immigration » comme « la métaphore d'une oppression subie aujourd'hui : le sentiment d'être un "enfant d'indigène" – ou un "enfant de la colonisation" – structure une représentation de soi assez similaire à celle observée dans les Dom-Tom chez les "descendants d'esclaves" ». Si cette analyse nous semble assez pertinente, il nous paraît en revanche peu crédible d'en conclure, comme le font ici les trois auteurs, que « cette absence de points de repère sur le temps long semble souvent nourrir, chez les « Français de souche », le sentiment d'une illégitimité de la présence d'immigrés issus de l'ex-Empire (qui portent l'image la plus négative, à commencer par les Maghrébins), et pour les immigrés et descendants d'immigrés, une réelle difficulté à se sentir liés à l'histoire de France. Cette double fracture de la mémoire nous semble pouvoir éclairer des problèmes de discriminations évidents et participe probablement aux processus de repli identitaire dans les quartiers (islam, identité recomposée) identifiés par plusieurs autres études ». Les phénomènes décrits de rejet

de la présence des immigrés et d'absence pour ces derniers d'un sentiment d'affiliation à *l'histoire de France* – particulièrement visibles dans les quartiers d'habitations modestes et populaires – trouvent surtout leur source dans l'aggravation de la crise sociale et l'absence de perspectives d'avenir dans une société qui ne donne plus de travail et de place garantie à chacun. Le sentiment de rejet des « immigrés » est avant tout corrélé avec le vécu de la marginalisation sociale, le sentiment d'être abandonné en tant que « vrai Français » et de devoir partager le sort commun des « immigrés ». Le rejet de ces derniers par les « Français » traduit alors souvent leur statut de repoussoir par rapport à sa propre déchéance sociale, une sorte de réflexe d'autodéfense pour se rehausser symboliquement³. De l'autre côté, pour les jeunes immigrés les plus discriminés, comment se sentir *liés à l'histoire de France* quand on n'a pas eu les moyens d'avoir une scolarité « normale », que l'on a été relégué dans les filières les plus dévalorisantes de l'enseignement scolaire, que l'on est baladé de petits boulots en stages et en missions d'intérim, sans pouvoir pendant des années accéder à un emploi stable ?

Les auteurs en viennent alors à considérer que pour lutter contre « la persistance des représentations coloniales », il faudrait une réelle prise en charge par l'école de l'enseignement du fait colonial et de l'histoire de l'immigration. Sandrine Lemaire explique ainsi qu'un meilleur enseignement de l'histoire coloniale et de l'immigration à l'école permettrait de lutter contre « des discriminations et des revendications qui se manifestent bien malgré elle », et de « contribuer à apaiser les tensions de certaines cohabitations "intercommunautaires" ». Elle cite un sondage commandé par le ministère délégué à la Ville réalisé en juin 2001 auprès de jeunes âgés de quinze à vingt-cinq ans nés en France de parents algériens, marocains, tunisiens, et d'Afrique subsaharienne, où « plus du tiers des sondés pensent que la situation des jeunes issus de l'immigration n'a fait que se dégrader depuis dix ans et leur sentiment d'être rejetés est beaucoup plus fort que dans la population totale des jeunes du même âge (8 %) ». Cette démonstration nous semble assez fantaisiste, car en quoi l'enseignement du passé colonial pourrait-il répondre au sentiment d'exclusion qu'aurait mis au jour ce sondage ? S. Lemaire surestime les phénomènes liés à la « culture », à la « mémoire collective des Français », les « problèmes posés dans les mentalités »... comme explicatifs de la stigmatisation des immigrés. Ces mêmes phénomènes seraient à l'origine des discours politiques et médiatiques qui construisent l'immigration comme « problème », et en font « l'objet privilégié sur lequel s'opère la projection fantasmatique des problèmes de la société ». En réalité, ce n'est pas dans une quelconque « mentalité » que s'originent ces phénomènes de peur et de rejet, mais bien dans les conditions matérielles dans lesquelles ces phénomènes

s'inscrivent. Dans l'ensemble, les auteurs survalorisent le rôle des représentations dans les effets qu'elles produisent. Ainsi, pour lutter contre « la persistance des représentations coloniales », il s'agirait de mettre en place des « canaux qui permettraient de socialiser l'analyse historique de ces représentations ». En revanche, les conditions concrètes dans lesquelles s'actualisent ces représentations sont bien peu prises en compte.

D'après les auteurs, pour parvenir à une réelle reconnaissance des « immigrés postcoloniaux », il faudrait *transformer notre manière de « penser la communauté »* ? en faisant accepter les différences, une vision de la nation comme produit d'échanges et de mélanges (le *cosmopolitisme* que promeut Achille Mbembe dans sa contribution). Ainsi, afin de lutter contre *la persistance des représentations coloniales* et construire une mémoire nationale renouvelée et commune à tous, il serait nécessaire d'établir un meilleur enseignement de l'histoire coloniale et de l'histoire de l'immigration. Les auteurs semblent minimiser le fait que *la permanence du colonial* dans notre société ne s'incarne pas seulement dans des représentations, dans une *mentalité* qu'il s'agirait de faire évoluer, mais elle s'inscrit dans des *pratiques* – administratives, institutionnelles et politiques⁴.

1 *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, sous la direction de Pascal Blanchard, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire, Paris, La Découverte, 2005, 311 pages.

2 Voir à ce sujet les enquêtes menées par Stéphane Beaud et Michel Pialoux : *Retour sur la condition ouvrière*, Paris, Fayard, 1999, ainsi que *Violence sociale, violences urbaines. Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris, Fayard, 2002.

3 Sur cette question délicate du « racisme populaire » contre les « immigrés », il faut se reporter au dernier chapitre de *Retour sur la condition ouvrière*, « Affaiblissement du groupe ouvrier et tensions racistes », de Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *op. cit.* Les auteurs y considèrent que l'enjeu véritable des tensions racistes dans les milieux populaires est la défense d'une *respectabilité ouvrière* : Si un certain nombre d'ouvriers « français »

voient avec défiance cette nouvelle immigration (postcoloniale), c'est parce qu'elle ne fera qu'aggraver à leurs yeux les problèmes structurels rencontrés dans les quartiers, à l'école et dans les entreprises, dans un contexte de mise en concurrence exacerbée entre les travailleurs et leurs familles.

4 Ce que deux recherches menées récemment ont bien montré. Voir Laure Pitti, *Les « Nord-Africains » à Renault : un cas d'école de gestion coloniale de la main-d'œuvre en métropole*. Article consultable sur le site de l'IHTP : http://www.ihtp.cnrs.fr/dossier_monde_colonial/pitti.html. Et Françoise de Barros, « Des Français musulmans d'Algérie aux immigrés. L'importation de classifications coloniales dans les politiques du logement en France (1950-1970) ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 159, septembre 2005.

Jean Ducange

Enseignant en Histoire

Alain Ruscio, *La question coloniale dans L'Humanité (1904-2004)*,

Paris, La Dispute, 2005.

Le retour de la France sur son passé colonial dépasse de loin la seule question de la responsabilité de l'État et s'est emparé de l'ensemble de la société française jusqu'aux organisations politiques. Les minorités révolutionnaires semblent ainsi avoir trouvé leurs premiers historiens, rappelant leur défense précoce des revendications anticoloniales¹. Le Parti communiste, force dominante de la gauche au moment de la décolonisation et dont l'histoire fait l'objet de bien des controverses sur d'autres terrains, n'échappe pas à la règle. Henri Alleg, militant du Parti communiste algérien puis français, célèbre acteur de la guerre d'Algérie avec sa dénonciation de la torture dans *La Question*, a récemment publié ses souvenirs sur cette question provoquant, entre autres, la réaction de Jacques Charby, un des membres du réseau Jeanson, au sujet de la « mémoire algérienne communiste² ». Les interventions récentes de la dirigeante du PCF sur le rapport de son parti à l'Algérie vont dans le même sens d'un retour rétrospectif et critique³. Alain Ruscio, à qui l'on doit déjà plusieurs contributions sur l'histoire du colonialisme, en premier lieu une thèse sur le rapport du mouvement communiste à la guerre d'Indochine⁴ mais aussi plusieurs études relatives à Hô Chi Minh⁵, nous offre ici une sélection de textes issus du journal *L'Humanité* qui fut pendant la plus grande partie de son histoire l'« organe central » du PCF. La période couverte par le recueil va de la fondation du journal par Jean Jaurès en 1904 à nos jours, évoquant ainsi les débats les plus récents liés aux questions « postcoloniales » telles que la loi sur le voile. Illustré ponctuellement de caricatures parues dans *L'Humanité*, l'ensemble articule habilement reportages, témoignages, entretiens et déclarations politiques sur les colonies, restituant au mieux la vision véhiculée par un quotidien aux modalités d'expression variées. Le dernier chapitre revient sur le regard porté pendant toute la période sur les « indigènes » et immigrés, permettant notamment une ouverture sur le traitement des populations immigrées par les mairies PCF à travers des exemples comme celui de l'affaire de Vitry de 1980 qui vit un foyer de travailleurs en partie détruit par des militants communistes.

Ce vaste recueil de 600 pages nous offre la possibilité de revenir, grâce aux documents originaux, sur des points parfois encore controversés, tels que les positions hésitantes du Parti communiste à l'égard de l'indépendance des colonies dans les années 1950. Mais le grand mérite de ce livre est de présenter des textes moins connus qui couvrent l'ensemble du xx^e siècle, incluant ainsi des textes socialistes d'avant 1914, forts utiles pour saisir les contradictions ultérieures du mouvement communiste.

Dans son introduction Alain Ruscio affirme que le choix des articles sera sans complaisance ; il ne cherche pas en effet à voiler les « périodes d'ombre » du PCF⁶ et se place en dehors de toute justification de la « ligne » du parti à telle ou telle époque. Au contraire, le recueil est traversé par le regret des rendez-vous manqués des communistes français avec les peuples colonisés. Ainsi affirme-t-il, au sujet de la question algérienne, que les « communistes français sont passés totalement à côté de la dimension nationale du drame » et ne cache pas le « sentiment de malaise » provoqué par la lecture de *L'Humanité* du 12 mai 1945 aux lendemains de l'insurrection de Sétif⁷.

Les « tournants » du PCF à l'égard des colonies

En dépit des notes rappelant quelques points de contexte historique et permettant au lecteur de se répéter à travers les nombreux personnages cités, on pourra regretter l'absence d'une introduction expliquant les grands « tournants » qui marquèrent le mouvement communiste au cours du xx^e siècle. La lecture de ces textes montre pourtant que les changements brusques d'orientation politique affectèrent profondément les positions des communistes à l'égard des colonies.

La période précédant la période du Front populaire, date à laquelle le PCF devient un parti de masse, occupe une partie non négligeable du livre. Elle nous montre un aspect souvent oublié des premières années du Parti communiste puis de sa période dite de « bolchévisation ».

A contrario de celles qui verront le jour par la suite, les positions durant les années 1920, période de haut sectarisme de l'Internationale communiste et de ses partis, sont les plus farouchement anticoloniales et se placent nettement sur le terrain de l'indépendance, dans le prolongement des thèses des premiers congrès du Comintern⁸. Là-dessus, on sera gré à Alain Ruscio de restituer les quelques initiatives courageuses des communistes français de l'époque qui, bien que le plus souvent extrêmement minoritaires, méritent d'être relevées : grève politique contre la guerre du Rif en 1925, la première de l'histoire de France, contre-exposition de Vincennes de 1931 avec les surréalistes, entre autres.

À la lumière des articles à partir de 1934, on peut mesurer combien la période du Front populaire, souvent retenue dans la mémoire communiste comme une

période glorieuse de rassemblement populaire et de conquêtes sociales, a été aussi celle d'un abandon de prises de positions anticoloniales, sous prétexte de « danger de récupération des colonies françaises par le fascisme » comme le rappelle Alain Ruscio⁹. L'unité d'action, scellée avec la SFIO en juillet 1934, se traduit par un pacte qui brille par l'absence de toute référence à la situation hors de la métropole. La même remarque s'applique aussi aux temps de la Libération, alors que le parti est au faite de son influence, quand *L'Humanité* accusera dans un premier temps le soulèvement de Sétif du 8 mai 1945 de concourir à « instaurer en Afrique du Nord une dictature militaire, fasciste, versaillaise, qu'on pourrait diriger, le cas échéant, contre le peuple de France ». C'est une nouvelle fois au nom de l'unité avec les socialistes, d'un hypothétique « nouveau front populaire », que le PCF votera en faveur des pouvoirs spéciaux en mars 1956.

Ces positions s'incarnent dans la thèse de la « nation algérienne en formation » de Maurice Thorez présentée en 1939 et qui servira de référence jusqu'en 1957, selon laquelle la formation nationale algérienne résulte d'un amalgame par brassage de populations, en faisant disparaître la coupure de la conquête et la nature du peuplement colonial¹⁰. Ce moment charnière du discours communiste, à juste titre présenté comme essentiel par l'auteur du recueil, aurait mérité d'être décrypté de manière plus systématique, puisqu'il met en jeu l'appréciation de la nature même de la colonisation.

Des contradictions anciennes

Ces contradictions profondes du PCF à quelques années – voire parfois mois ou semaines – d'intervalle à l'égard des colonies, que Marcel Cachin incarne mieux que tout autre, ne sont néanmoins pas imputables, ou tout du moins réductibles, à l'histoire de ce seul parti. On a parfois relevé les combats « valeureux¹¹ » des premiers socialistes français contre le colonialisme. En réalité ceux-ci furent le plus souvent empreints d'ambiguïtés. Le recueil d'Alain Ruscio ne cache pas les positions d'un Jean Jaurès qui, bien que dénonçant dans *L'Humanité* les crimes coloniaux, fut longtemps plutôt « assimilationniste » : il tenait en 1908 à « contribuer à un grand mouvement d'humanité et [à] assurer dans le monde de l'islam renouvelé le rayonnement des plus hautes idées de la France et la juste idée de ses intérêts¹² ».

Mais peut-être aurait-il été judicieux de revenir sur l'attitude de la gauche française au début du xx^e siècle et d'apporter quelques éclairages sur le socialisme de la II^e Internationale d'avant 1914. Cette période est décisive pour comprendre le communisme français des années 1920, issu du socialisme d'avant-guerre.

Aucun courant socialiste français ne pouvait alors se targuer d'avoir été réellement anticolonial, ce que Jacques Jurquet relevait utilement dans une

somme aujourd'hui quelque peu oubliée¹³. Longtemps la question coloniale fut traitée de façon secondaire au sein de la II^e Internationale, et lorsque celle-ci était prise en compte, c'est l'aile ouvertement favorable à une colonisation « positive », estimant qu'une « tutelle des peuples non civilisés est une nécessité¹⁴ » qui était la plus offensive, malgré l'existence d'un courant de gauche hostile au colonialisme autour de personnalités comme Rosa Luxemburg. En France, dans les rangs du Parti ouvrier français, parti de Jules Guesde dont le PCF revendiquera en partie l'héritage, on se préoccupa d'écrire une motion exigeant « Ni un homme, ni un sou¹⁵ » pour les guerres coloniales. Mais la condamnation en restera au niveau des principes, et l'exploitation coloniale fut alors dénoncée surtout pour son absence de retombées positives sur les ouvriers de la métropole. Par la suite, le courant socialiste « guesdiste » oscillera entre un rejet brutal de l'héritage républicain et le ralliement aux sirènes patriotiques, notamment lors de l'« Union sacrée » en 1914, positions qui affecteront son appréciation des questions coloniales. Ces tergiversations, que l'on associe parfois à une faiblesse théorique, aident ainsi à comprendre le rapport ambigu qu'allait entretenir par la suite le mouvement ouvrier français avec « ses » colonies, en particulier les communistes.

Dans une note à l'un des premiers textes signalant le tournant du Front populaire¹⁶, Alain Ruscio identifie la double référence du discours communiste justifiant le maintien des colonies dans le cadre de l'Empire français comme celle des « deux sources de l'eurocentrisme traditionnel du mouvement ouvrier et/ou communiste français¹⁷ ». L'une concerne l'Union soviétique, dont l'exemplarité signifie la possible coexistence de plusieurs peuples dans une même union, si celle-ci est équitable. L'autre renvoie aux Révolutions françaises de 1789-1848 et, par extension, à la République, dont la supériorité supposée permet de refuser le droit à l'indépendance des colonies.

Si la première référence relève désormais d'une histoire révolue, la seconde, qui insiste sur les idéaux portés par la République et les ambiguïtés de leur usage, nous renvoie quant à elle à une actualité encore bien réelle.

1 Sylvain Boulouque, *Les Anarchistes français face aux guerres coloniales, 1945-1962*, Lyon, ACL, 2003 et Sylvain Pattieu, *Les Camarades des frères. Trotskistes et libertaires pendant la guerre d'Algérie*, Paris, Syllepse, 2002.

2 Jacques Charby, « Henri Alleg : une mémoire algérienne communiste », *Le Monde*, 22 novembre 2005. (Jacques Charby est décédé le 1^{er} janvier 2006). Henri Alleg, *Mémoires algériennes. Souvenirs de luttes et d'espérances*, Paris, Stock, 2005.

- 3 Voir par exemple Olivier Mayer, « Le PCF commémore la guerre d'Algérie », *L'Humanité*, 29 octobre 2004.
- 4 Alain Ruscio, *Les Communistes français et la guerre d'Indochine*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- 5 Hô Chi Minh, *Textes 1914-1969*, Paris, L'Harmattan, 1990 ; *Le Procès de la colonisation*, Le Temps des cerises, 1998.
- 6 Dans ses mémoires (Alain Ruscio, *Nous et moi, grandeurs et servitudes communistes*, Paris, Tirésias, 2003) il dit avoir quitté le PCF en 1991.
- 7 Alain Ruscio, *La Question coloniale...*, p. 201-202.
- 8 Pour les enjeux politiques de cette période, voir le livre de Jacob Monetta *La Politique du Parti communiste français dans la question coloniale. 1920-1963*, Paris, Maspero, 1971. Il a l'avantage d'articuler de nombreux textes politiques extraits des congrès du parti français et de l'Internationale.
- 9 Alain Ruscio, *op. cit.*, p. 165.
- 10 Marx, Engels, *Marxisme et Algérie*, Paris, 10/18, 1976, p. 416, présenté par René Gallissot qui analyse la portée de cette théorie, réflexion poursuivie avec « La nation algérienne en formation : le discours communiste » dans *Maghreb, Algérie, classes et nation*, Paris, Arcantère, 1987.
- 11 Expression de Jacob Monetta, *op. cit.*, p. 16.
- 12 Alain Ruscio, *op. cit.*, p. 37-38. Pour un choix de textes plus large sur Jean Jaurès et les colonies : Jean Jaurès, *Contre la guerre et la politique coloniale*, présenté par Madeleine Rébérioux, Paris, Éditions sociales, 1959.
- 13 Jacques Jurquet, *La Révolution nationale algérienne et le Parti communiste français*, Paris, Éditions du centenaire, 4 tomes, 1973-1984. Jurquet avait précisément rompu avec le PCF sur la question algérienne. Très marqué dans certaines formulations par l'orientation « maoïste », le travail de regroupement et de présentation des textes est néanmoins intéressant, notamment le premier tome, revenant sur Marx, Engels et les différents courants de la II^e Internationale.
- 14 Édouard Bernstein au congrès de Stuttgart en 1907 cité par Jacques Jurquet, *op. cit.*, t.1, p. 100.
- 15 Au Congrès de Romilly en septembre 1895. Pour plus de détails voir Claude Willard, *Les Guesdistes*, Paris, Éditions sociales, 1965.
- 16 Gabriel Péri, *Le Front populaire et les colonies* du 23 mai 1936.
- 17 A. Ruscio, *op. cit.*, p. 167-170.

Thierry Labica

Enseigne à l'UFR des études anglo-américaines de l'université de Nanterre Paris X

Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation, sous la direction de Vasant Kaiwar & Sucheta Mazumdar,

Durham, Duke University Press, 2003.

Un numéro de *ContreTemps* consacré au postcolonial donne l'occasion

de rattraper un peu du retard coupable pris sur la parution de *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation* (Durham, Duke University Press, 2003). Ce recueil dirigé par Vasant Kaiwar et Sucheta Mazumdar propose huit articles initialement parus, pour nombre d'entre eux, dans la revue, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (CSSAAME), fondée par Kaiwar et Mazumdar il y a vingt-cinq ans (d'abord sous le titre *South Asia Bulletin*). L'introduction (Kaiwar) et le texte de conclusion (Kaiwar et Mazumdar) élaborent le cadrage historique et théorique de l'ensemble. De leur côté, les articles rassemblés ici couvrent un champ historique et géographique considérable allant de l'aryanisation de l'histoire et la renaissance orientale au XIX^e siècle aux renégociations identitaires hindouistes dans les États-Unis d'aujourd'hui en passant par la nationalisme culturel et le fondamentalisme islamiste en Iran, les questions raciales dans l'Afrique du Sud postapartheid, ou les enjeux de démarcation identitaire dans les luttes linguistiques autour de la production d'un vocabulaire technique et scientifique en langue tamoule (contre le sanskrit ou l'anglais) en fin de période coloniale. Il s'agit dans tous les cas d'aborder la question de la modernité dans la perspective de la géographie inégale issue de la généralisation des rapports capitalistes. La figure de « l'antinomie » renvoie alors aux conditions historiques des déconnexions (« amnésiques ») qui s'opèrent entre le régime de l'universel (et les catégories qui sont les siennes : race, orient, nation) et les indigénisations particulières qui s'en nourrissent. Autrement dit, chacune des contributions s'emploie à exposer la tension dialectique liant production de particularismes identitaires et universalisme inhérent à l'universalisation des

rappports capitalistes (p. 3). Car loin d'être les simples destinataires de catégories produites dans les métropoles, les périphéries coloniales ont elles-mêmes leur part très active de réitération et d'instrumentalisation spécifiques de ces catégories. On voit ainsi l'orientalisme et les catégories cognitives racialisées de l'expansion européenne venir fournir le matériau discursif et politique de modernismes coloniaux tirillés entre appropriation et rejet, « race », « Orient » et « nation » étant à la fois trop vastes pour que l'on puisse s'y soustraire et trop distendus pour saturer les termes de leur remise en œuvre particulière. En d'autres termes, si « l'Orient » fut créé par l'Occident, il fut aussi le produit de logiques d'auto-orientalisation et d'auto-exotisation. Plusieurs études de cas sont particulièrement éclairantes de ce point de vue : Minoo Moallem, « Cultural Nationalism and Islamic Fundamentalism: The Case of Iran », A.R. Venkatachalapathy, « Coining Words: Language and Politics in Late Colonial Tamilnadu », ou encore, S. Mazumdar, « The Politics of Religion and National Origin: Rediscovering Hindu Indian Identity in the United States ».

Reste, au cœur de cette dialectique de l'universel et du particulier, le travail d'une amnésie qui ouvre le champ à la binarité convenue entre abstractions universalistes et authenticité subalterne, celle-ci profondément éprise de l'illusion de son régime séparé, échappant aux totalisations d'une « Raison » nécessairement oppressive¹. *Antinomies* fait alors de la mise en crise de cette amnésie l'axe central des contributions (I). Cette perspective fera en outre apparaître divers enjeux théoriques et politiques (II).

- 1 • L'« oubli » du matériau – romantique-racialiste, orientaliste et nationaliste – et des processus de réification à l'œuvre, est identifié au moins sous deux aspects. Le premier renvoie au problème du déni pur et simple de l'Orient comme produit d'une élaboration commune entre centre et périphérie. La contribution de Mohamad Tavakoli-Targhi, « Orientalism's Genesis Amnesia » (et pour ne prendre que cet exemple) en expose un cas particulièrement révélateur en revenant sur l'histoire de la définition des études orientalistes comme champ disciplinaire. Au départ, explique Tavakoli, les études orientalistes ne sont en aucun cas la simple cristallisation savante d'une domination coloniale unilatérale ; la discipline s'est au contraire constituée sur la base d'un substrat de collaborations érudites européennes et indiennes, l'occultation de ces dernières ayant ensuite servi d'étape décisive à l'édification d'un ordre de l'objectivité savante maintenant pensé contre l'Autre d'une subjectivité orientale amorphe, « territoire vierge » et incapable d'autoconnaissance. Le savoir auquel il restait à déterminer et explorer l'objet Orient en vint donc à acquérir les traits reconnaissables de l'héroïsme colonial. La reconstruction

passionnante de cette filiation occultée est en outre l'occasion, pour Tavakoli-Targhi, d'exposer le caractère profondément erroné de la version que propose Bernard Lewis de cette histoire, mais également d'apporter un certain nombre d'ajustements critiques à l'œuvre-clé d'Edward Saïd qui, pour avoir formulé une critique salutairement polémique de Lewis, aura néanmoins réitéré les mêmes présupposés historiques d'un mouvement cognitif inaugural du centre vers une périphérie coloniale alors présumée dépourvue de toute tradition savante préalable.

Il y a donc bien un déni et une stratégie amnésique au cœur de la construction du moment héroïco-originaire d'un champ disciplinaire. On peut cependant voir là le corollaire d'un mouvement plus profond qui n'est autre que celui du capital, de sa puissance de dislocation, et de sa dynamique de développement inégal. Dans le chapitre de conclusion, Kaiwar et Mazumdar proposent d'en revenir au niveau du métarécit du capital et des remises en ordre conceptuelles et représentationnelles qu'il impose. Orient, race et nation, sont autant de catégories classificatoires face à une modernité du capital qui, dans son mouvement d'universalisation, met en révolution constante les moyens de productions existants, les espaces et ordres sociaux, qu'ils soient hérités, ou qu'il les ait lui-même produits pour ses propres besoins temporaires. On serait alors tenté de voir dans la production et la mise en œuvre de ces nouvelles catégories « objectives », rien moins que des slogans qui ne disent pas leur nom, slogans avec lesquels les puissances de dislocation font émerger les termes de leurs propres réaménagements idéologiques en rétablissant la possibilité de permanences échappant, et devant échapper, à une histoire alors condamnée à l'évanescence. Ainsi, tout comme le particulier « oublie » l'universel des catégories qu'il retravaille (cf. les processus d'indigénisation et d'auto-orientalisation évoqués précédemment), ces permanences universelles produisant des communautés stables en deçà des désordres du capitalisme sont donc elles-mêmes issues d'une amnésie nécessaire du mouvement d'universalisation capitaliste. Sans doute sont-elles cet oubli même.

- 2 • *Antinomies* contribue à prolonger dans le champ de la réflexion théorique et historique postcoloniale une longue tradition marxiste de critique de la réification allant de Lukàcs à Fredric Jameson. Cette critique renvoie le couple antinomique universalisme/particularisme à une même logique de déshistoricisation et d'auto-abstraction devant les forces systémiques et désintégratrices de la valeur d'échange. Or, Kaiwar ne manque pas de noter l'abandon théorique relatif dans lequel est tombée, dans les années 1980-1990, l'analyse de cette dimension systémique de la modernisation capitaliste, c'est-à-dire en pleine phase d'intensification et d'extension de ces rapports systémiques.

Michel Henry (1922-2002)

Philosophe

Un Marx méconnu : la subjectivité individuelle au cœur de la critique de l'économie politique,

Entretien inédit de juin 1996

avec Philippe Corcuff et Natalie Depraz¹

L'introduction présente d'ailleurs le choix de cette publication en rapport avec le paradoxe de cette démission (p. 5). De ce point de vue, ce recueil est également l'occasion d'un retour et, implicitement, d'un affrontement, avec les récents courants de pensée qui se sont tournés vers le local et les questions du culturalisme néonationaliste, ou qui ont pris appui sur les thèmes de la différence irréductible, pour délaissé, voire tenter de disqualifier tout projet de compréhension du capitalisme mondialisé et des affrontements collectifs qu'il a vocation à produire et reproduire. Cette écriture de l'histoire coloniale et postcoloniale prolonge les différends qui partagent marxisme, postmodernisme et études postcoloniales depuis des années dans les pays anglo-saxons. Mais elle invite surtout à sortir de l'enfermement dans le débat entre universalisme et particularisme dès lors que la critique de l'un par l'autre s'avère incapable de penser la dynamique commune qui les porte et en fossilise le vocabulaire.

On peut être certain que ce recueil élégant, érudit et dans une langue très claire, sera du plus vif intérêt pour toutes celles et ceux qui, au-delà du vaste champ des études postcoloniales anglo-saxonnes (rarement disponibles en français), auront déjà eu l'occasion de pratiquer des ouvrages tels que (par exemple) celui de Balibar et Wallerstein, *Race, nation, classe* (1988), de Benedict Anderson, *Imagined Communities* (1983, *L'Imaginaire national*, trad. P.E. Dauzat, 1996) ou, bien sûr, Edward Saïd, *Orientalism* (1978, *L'Orientalisme*, trad. C. Malamoud, 1980). Mais outre ces œuvres importantes, *Antinomies* est adressé à celles et ceux en prise directe avec les questions identitaires et les logiques d'auto-orientalisation et d'auto-exotisation. Si le contexte français (« citoyenneté », « république », « laïcité ») donne une coloration particulière (et peut-être particulièrement tranchée) à ce type de débat, *Antinomies*, peut être une occasion importante de commencer à suspendre le cycle des récriminations mutuelles qui, avec une indéniable force de conversion, fait de l'argument de la « citoyenneté » un reliquat de paradigme raciste-colonial tandis qu'inversement, toute manœuvre d'émancipation contre-hégémonique devient symptôme de repli religieux-communautariste. Les textes réunis par Kaiwar et Mazumdar nous rappellent avec force combien le couple universalisme/particularisme doit son existence dialectique à l'hégémonie du capitalisme. En cela, l'un ou l'autre ne saurait être émancipateur en lui-même, quand bien même l'un et l'autre seraient chargés de contenus d'espérance véritables.

¹ Cf., Vasant Kaiwar, « Des Subaltern Studies comme nouvel orientalisme : une critique de *Provincializing Europe*, de Dipesh Chakrabarty », *Contretemps*, n° 12, janvier 2005.

Michel Henry est un grand philosophe français de la deuxième moitié du xx^e siècle,

apprécié de générations de philosophes mais aujourd'hui méconnu du grand public. Il a pourtant également été un écrivain, et a même obtenu le prix Renaudot pour son roman *L'Amour les yeux fermés* en 1976 (Gallimard).

Il est né le 10 janvier 1922. Son mémoire de maîtrise de philosophie, soutenu en 1943, est consacré à une lecture originale de Spinoza (sous le titre *Le Bonheur de Spinoza*, réédité en 2004 aux PUF). Tout juste après la soutenance, il rejoint la Résistance. Dans le maquis du Haut-Jura où il combat, il a pour nom de code Kant. Au lendemain de la guerre, il sera un moment proche des socialistes de la SFIO. Il passe l'agrégation de philosophie en 1945. Il enseignera à l'université de Montpellier de 1960 à sa retraite en 1982. Il situe son travail dans le cadre de la phénoménologie initiée au xx^e siècle par Husserl, mais va peu à peu rompre avec la dimension principalement intentionnelle de ce dernier, en explorant de façon singulière une phénoménologie du corps subjectif et de la chair. Un de ses derniers ouvrages radicalise cette perspective : *Incarnation – Une philosophie de la chair* (Seuil, 2000).

Il commence à travailler sur Marx, dans une perspective non « marxiste » en 1965. Les deux tomes de son *Marx* paraissent en 1976 chez Gallimard (tome 1 : *Une philosophie de la réalité*, et tome 2 : *Une philosophie de l'économie*; réédition en collection « TEL » de poche en 1991), mais sont peu discutés par les diverses obédiences « marxistes » alors encore puissantes dans l'Université française. Il faut dire qu'il annonce de manière provocatrice, dès le début de l'ouvrage, que « Le marxisme est l'ensemble des contresens faits sur Marx » (tome 1, p. 9). Mais, surtout, il y déploie une lecture nouvelle, inatten-

due, qui repère chez Marx, des écrits de jeunesse à ceux de la maturité, des textes philosophiques aux textes économiques, une logique de la subjectivité radicale et de la vie, qui étonne encore aujourd'hui par son intensité. Il met alors l'accent, contre les interprétations marxistes dominantes, sur les notions d'individu et de subjectivité. On peut certes critiquer cette focalisation, en pointant la place occupée chez Marx, contre la double fétichisation des entités collectives et des unités individuelles, par une pensée des rapports sociaux, donc de l'interindividualité et de l'intersubjectivité². Mais Michel Henry, par les pistes nouvelles défrichées, nous a obligés à lire Marx autrement. Quelques années plus tard, il s'intéressera aussi, à travers sa propre dynamique de recherche, à Freud, avec *Généalogie de la psychanalyse – Le commencement perdu* (PUF, 1985).

Le philosophe a aussi publié des essais politiques. *La Barbarie* (Grasset, 1987; réédition PUF en 2001 et en 2004) s'attaquera au totalitarisme du « communisme réellement existant ». Il prolongera cette critique, après la chute du mur de Berlin, tout soulignant les graves dangers entraînés par la domination du capitalisme, avec *Du communisme au capitalisme – Théorie d'une catastrophe* (Odile Jacob, 1990).

Il est mort le 3 juillet 2002. Anne Henry, sa veuve, a mis en place un site internet fort utile pour ceux qui voudraient en savoir plus sur cette pensée exigeante : <http://www.michelhenry.com/>. Pour une introduction à ses travaux, il existe un recueil de courts textes éclairants, rassemblés par la sociologue Magali Uhl : *Auto-donation – Entretiens et conférences* (2^e édition augmentée en 2004 aux Éditions Beauchesne, collection « Prétentaine » dirigée par Jean-Marie Brohm).

Ph. C.

Est-ce que vous pourriez nous retracer votre itinéraire philosophique ?

Michel Henry : Quand j'ai commencé à entrer en relation, je dirais, personnelle avec la philosophie, c'est-à-dire à me demander ce qu'elle signifiait pour ce que je cherchais, et pour savoir ce que c'était que l'homme, j'étais en désaccord avec la pensée classique qu'on enseignait alors, qui était une sorte d'idéalisme postkantien, qui était l'enseignement un peu de la République, enfin avec la morale kantienne, etc. Et je cherchais, moi, une définition de l'homme beaucoup plus concrète, beaucoup plus proche de ce que je croyais être. En philosophie, ça se traduisait par le fait que je cherchais à la place du sujet kantien, impersonnel, qui faisait la science et qui connaissait l'univers objectif, donc qui était une pensée universelle du monde, et qui dessinait le cadre à l'intérieur

duquel travaillait la science objective, je cherchais une définition beaucoup plus concrète de l'homme. Je dirais plutôt de l'individu, pour éviter ce mot et pour rendre compte aussi de son individualité. Parce que le propre d'une définition de l'homme par le sujet qui fait la science, c'est de ne trouver qu'un esprit impersonnel. Et il me semblait que nous n'étions pas seulement une raison impersonnelle, présente dans tous les individus empiriques, mais nous étions fondamentalement des individus. Et je me suis donc tourné vers une définition concrète de la subjectivité. Et je me suis aperçu à ce moment-là que le corps, notre corps, était impliqué dans la définition que les philosophes, dans la philosophie moderne qui m'intéressait, interprétaient comme une sorte d'esprit impersonnel. C'était d'abord la conscience de Descartes (1596-1650), qui encore était concrète, mais est devenue la conscience de Kant (1724-1804), qui était donc cette conscience impersonnelle, qui fait la science. Et c'était la philosophie qui a triomphé jusque avec des gens comme Brunschvicg (1869-1944) et même Bachelard (1884-1962). Alors en travaillant sur une subjectivité concrète, j'ai donc trouvé que c'était une subjectivité corporelle, qui n'était pas seulement une pensée conceptuelle de l'univers, mais qui était un accès par la sensibilité. Que la sensibilité était essentiellement individuelle. Et en plus au fond de la sensibilité, je trouvais quelque chose que j'appelais déjà la vie, qui était une sorte d'épreuve affective que nous faisons de nous-mêmes, et dont l'expérience du monde était indissociable. (...)

Donc j'ai été conduit à une réflexion sur une expérience antérieure à notre ouverture au monde, qui est l'expérience que chacun fait de lui-même et qui était une expérience pour moi affective, sans distance, sans écart, sans monde, sans cette lumière du monde par laquelle on définissait à la fois le monde et la conscience, c'est-à-dire cet éclatement extatique, qui était la lumière de mon être. Et avant cela, il y avait une zone non explorée par les philosophes, inélucidée, que j'appelle la vie, dans laquelle cette vie s'éprouvait elle-même, dans une expérience qui était d'un autre ordre, qui ignorait la distanciation du monde, mais qui était une expérience purement affective, et comme je le disais, pathétique. Or le corps précisément était une sorte d'exemple tout à fait significatif, parce qu'on voyait en lui se recouvrir ces deux savoirs : une ouverture au monde, dans les sens, dans le fait de voir ce qui est à l'extérieur, de sentir ce qui est touché. Mais cette connaissance d'une première extériorité par la sensibilité présupposait une sorte d'auto-épreuve du corps connaissant lui-même et qui était d'un autre ordre. Qui n'était plus cette ouverture à une extériorité, à un monde mais une épreuve écrasée sur elle-même, muette, affective. Et c'était cela que je me suis mis à appeler la vie. Parce que la vie avant d'éprouver le monde s'éprouve elle-même. Si vous prenez, par exemple, une impression, elle s'éprouve elle-même, même s'il n'y

avait pas de monde, dans une sorte de révélation qui lui est propre, et qui est, je crois, purement affective.

Alors ayant découvert cela, d'une part j'ai essayé de généraliser ce problème de cette double façon de se montrer des choses, dans l'extériorité d'un monde, ou au contraire dans une intériorité radicale qui était purement affective. Et là j'ai travaillé sur un plan purement phénoménologique, c'est-à-dire à élucider ces deux façons d'apparaître, de se manifester, ces deux modes de phénoménalité. Et j'ai exposé cela dans mon premier grand travail, dont le travail sur le corps était une sorte de cas particulier, puisque le corps apparaissait comme un cas exemplaire de cette dualité de manifestation³. Mais le corps, ce n'était pas seulement le corps. Non seulement le corps était subjectif, et donc donnait une idée concrète de la subjectivité, mais aussi il était le siège de l'action. Et, par conséquent, c'était une nouvelle philosophie de l'action qui s'imposait à moi. Non seulement l'action qui apparaît comme un processus qui agit sur les choses extérieures, mais qui a d'abord sa condition dans une expérience purement subjective du pouvoir qui agit. Et sans cette relation originelle au pouvoir qui agit, et qui coïncide avec moi, aucune action ne serait possible.

Et alors c'est à ce moment-là que je me suis tourné vers une autre recherche, qui a porté sur Marx. (...) Je me suis mis à lire Marx dans cette optique. Alors que le marxisme disait tout autre chose. Le marxisme, que je connaissais pour d'autres raisons, comme tout le monde à cette époque le connaissait, était un objectivisme. Il faut bien comprendre que le marxisme était une sorte d'objectivisme radical, qui traitait tout ce qu'il traitait de façon objective, qu'il s'agisse de classes sociales, ou qu'il s'agisse de phénomènes économiques. Tout cela était considéré comme des objets qui devaient être traités par des sciences, en retournant à ce schéma « sujet connaissant l'objet ». Or, dans Marx, je découvrais avec surprise pour ne pas dire avec stupeur, que Marx, en fait, avait accompli dès 1845, après avoir traversé très rapidement tous les grands systèmes philosophiques de son temps – qui étaient comme un résumé de l'histoire de la pensée occidentale –, Marx découvrait ce qu'il appelait la *praxis*. Et cette praxis, il la concevait comme subjective – c'était l'action! –, il la concevait comme subjective, comme individuelle. Et cette action, c'était l'action réelle. L'action réelle n'était plus le déplacement objectif qu'on peut voir dans le monde et qu'étudient des sciences objectives. L'action réelle, c'était l'action de l'individu, en tant qu'action subjective et vivante. Et il plaçait la vie plus profond que la conscience, en disant que c'était la vie. Pas du tout la vie au sens biologique, dont il ne parle à aucun moment, mais la vie des gens telle que l'éprouvent les gens : qui était une force, un pouvoir plus profond que la conscience, c'est-à-dire que la relation à l'objectivité, et qui déterminait cette relation à l'objectivité ou cette représentation.

Or, fait extraordinaire, cette praxis subjective, vivante, individuelle, et qui définit la réalité, elle allait devenir le point central de son étude, car le travail est de cet ordre. Le travail est une action et, par conséquent, il est subjectif, il est vivant, il est individuel. Et c'est ça le travail réel. Et, par conséquent, le travail dont parlaient les économistes n'était pas le travail réel. Et à ce moment-là, Marx fait l'une des découvertes les plus extraordinaires de l'histoire de la pensée occidentale. C'est qu'au moment même où il reprend les thèses d'Adam Smith (1723-1790), qui est donc le grand fondateur de l'économie moderne (ce qui coïncide avec le développement de la grande industrie), au moment où il le critique (mais il en reprend une thèse essentielle, et l'une des plus essentielles, c'est que c'est le travail qui produit ce que les économistes d'alors appellent la valeur d'échange et, par conséquent, l'argent) au moment même où il reprend cette thèse essentielle, il dit : « Oui, mais quel travail ? » Et à ce moment-là il dit : « Les philosophes et les économistes ont parlé dans la confusion du travail. Parce qu'il n'y a pas un travail. Il y en a deux. Il y a le travail réel qui est subjectif, qui est vivant, qui est individuel, et qu'ils ne prennent jamais en compte. Et puis il y a un autre travail qui est en fait la représentation de ce travail, et qui est le travail dont parlent les économistes, et qui est le travail social et abstrait. » Et c'est à partir de ce dédoublement du travail – qui correspond exactement au dédoublement du corps auquel j'avais abouti dans mes recherches, n'est-ce pas – qu'il va construire sa propre théorie de l'économie politique, donc de l'économie, avec et contre l'économie classique d'Adam Smith et puis de Ricardo (1772-1823). Et donc, à ce moment-là, on peut dire qu'au fondement de toute l'analyse économique qui sera celle de Marx, il y a des thèses philosophiques fondamentales, qui ont été complètement masquées par ceux qui sont devenus les « marxistes » ; thèses sans lesquelles cependant, toute la théorie de Marx est complètement incompréhensible. Or cette théorie de Marx, ce n'est pas seulement une théorie des phénomènes économiques. Mais puisque l'économie est au fondement des sociétés, c'est une théorie de la société, et c'est une théorie de l'histoire. Donc les deux grands thèmes de réflexion qui vont être assez largement ceux de la philosophie moderne, sont abordés dans une perspective philosophique fondamentale.

Quel rapport faites-vous entre cette façon d'envisager le travail chez Marx et justement ce que vous aviez commencé à travailler autour de la vie ?

C'est une identité dans la façon de voir, puisque Marx dit « le travail vivant », dans les manuscrits de 1857 et puis tout le temps. Parce que ce n'est pas le jeune Marx, là, dont il s'agit, c'est le Marx non seulement du *Capital*⁴, qui est encore un livre didactique, mais c'est le Marx le plus profond, celui des manuscrits économiques, qu'on publiera après sa mort, et qui formeront ce

qu'on appelle le tome 2 et le tome 3 du *Capital*. Et à partir de ce moment-là, Marx désigne toujours le travail comme l'actualisation de la force subjective de travail. Et je crois que par « force subjective de travail », il entend très exactement ce corps que je m'étais efforcé de décrire et de comprendre comme un « je peux ». L'individu vivant est un « je peux », et le travail consiste à faire passer à l'acte, à mettre en œuvre ce « je peux » fondamental que je suis dans mon corps vivant. (...)

Le problème de l'échange est un problème archaïque. C'est un problème qui s'est posé il y a très longtemps dans l'histoire, très exactement au moment où les groupes humains ont cessé d'être autarciques, d'être fermés sur eux-mêmes, et sont entrés en rapport avec les groupes voisins, autrement que dans des guerres : dans l'échange. Où l'échange s'est substitué à l'affrontement pour la possession d'un territoire. Cet échange a consisté à échanger les produits, qu'ont commencé à fabriquer les uns, avec les produits que fabriquaient les autres, dès que ces groupes produisaient un peu plus que leurs besoins immédiats. Or le problème de l'échange est un des grands problèmes métaphysiques de l'humanité. À mon avis, l'humanité préhistorique s'est posée deux problèmes métaphysiques fondamentaux : celui de la mesure du temps et celui de l'échange. C'est donc un problème qui est aux origines mêmes de l'humanité, qui a été résolu de façon pratique, à ce moment-là, et sur lequel rétroactivement Marx va jeter une lumière foncièrement différente de la lumière de l'économie classique. Alors, il faut donc rappeler très rapidement la solution de l'économie classique et montrer comment Marx la disqualifie au point de la rendre aporétique ou absurde. Et comment, acculé à ce problème fondamental, il est obligé de lui proposer une solution entièrement nouvelle, qui, à mon avis, explique la société moderne et le problème sur lequel la société moderne est encore totalement aveugle.

Alors c'est un point crucial du développement humain, puisque c'est un problème théorique, qui au XIX^e siècle éclaire ce qui s'est passé à l'origine des groupes humains. Alors le problème de l'échange est en effet un problème très difficile. Dans le texte, c'est comment échanger x marchandises a contre y marchandises b ? Ça veut dire, si vous échangez du blé contre du vin ou, plus avant, si vous échangez du sel contre des peaux de bêtes, comment allez-vous procéder ? (...) Mais comment allons-nous faire pour échanger des produits qui sont quantitativement différents et qualitativement différents ? Combien de kilos de sel ? Combien de peaux de bêtes ? Et puis le sel et les peaux de bêtes, quoi ? Qu'est-ce qu'il y a en commun ? Et l'échange suppose un terme commun. Et la solution qu'adopte spontanément l'humanité, probablement, c'est de dire « Combien de temps ils ont mis pour faire ça ? Et nous, combien de temps on a mis ? » Mais même pas quel temps ? Mais quelle fatigue ? Quelle peine on

s'est donnée pour prendre tout ce poisson ? Et eux, quelle peine ils se sont donnés pour nous présenter là ce blé ou ce riz ? C'était le travail. Donc ce qu'on a échangé dès l'origine de l'humanité, ce n'était pas – et avant qu'elle ait même conscience de ce changement de plan – des choses et des produits. On a échangé des produits du travail, c'est-à-dire qu'on a échangé des travaux. Et l'économie au début du XIX^e siècle avec Adam Smith, elle sort cette solution-là. Elle dit : « Voilà ce qui est fondamental : les hommes n'échangent pas des choses, ils échangent des produits du travail, ils échangent des travaux. » Et quand cette solution, qui est une solution extraordinaire, arrive dans la conscience européenne, il y a quelqu'un qui s'appelle Marx, et qui se rend compte que cette solution est une aporie et qu'au lieu d'être une solution, c'est le contraire d'une solution.

Pourquoi ? Il dit : « Ah, vous échangez des travaux. Seulement, si le travail est subjectif, individuel, et vivant, s'il consiste dans une peine, dans un effort qui n'a pas de nom, comment voulez-vous échanger ? » Il est beaucoup plus difficile d'échanger des expériences subjectives, fluentes, que des choses. Parce qu'en plus, les choses sont quand même les mêmes, sous le regard de l'un et de l'autre. Mais la souffrance ou la peine de quelqu'un est absolument variable d'après la force des individus, d'après les conditions dans lesquelles il a produit. Il est donc beaucoup plus difficile d'échanger des travaux que des choses. Ce qui est tout à fait abyssal, n'est-ce pas ? Puisque la solution devient l'aporie, la difficulté majeure. Et c'est là que Marx est acculé à l'une des très grandes découvertes de l'humanité, et à dire : « On va en effet échanger des travaux mais ces travaux, ce ne sont pas des travaux réels. » On ne peut pas échanger des moments d'existence, pas plus qu'on ne peut échanger un amour contre un amour, une méchanceté contre un acte mauvais. On est dans l'indicible des existences singulières. Et, par conséquent, à partir du travail réel, individuel, subjectif, vivant, invisible, on va construire un travail, une entité, un travail abstrait, irréel, qu'on pourra échanger. Il y a donc la construction du travail économique qui va être échangé à la place de ces subjectivités muettes, indicibles et inconnues.

Et alors comment on fait ? Il y a deux chemins qui permettent cette substitution, car il s'agit d'une substitution. On va compter le temps objectif. Ces efforts muets que personne ne peut apprécier, ils sont faits entre le lever et le coucher du soleil, pendant combien de jours ? Et on peut diviser. C'est pourquoi c'est lié à la mesure du temps. Ce sont deux problèmes connexes, parmi les problèmes métaphysiques que l'humanité a résolus à ses débuts. Alors, il a fallu huit jours à un individu, ou à x ou à tant d'individus. Et puis seconde question : ce travail, il était pénible ? Il demandait beaucoup de force ? Ou bien il était facile ? Est-ce qu'on risquait sa vie en allant chasser ? Ou bien est-ce

qu'on était assis sur un tabouret en train d'éplucher des légumes? Et donc, on a construit un travail qui n'existe pas, qui est une entité idéale et qui est un objet économique. Car l'objet économique, ce n'est pas du tout le travail vivant. L'objet économique, c'est comme un objet géométrique. C'est un objet qui a été construit à partir de la réalité. Et aujourd'hui tout l'univers économique est construit ainsi. Parce que le travail abstrait ou économique, ou social, comme il le dit encore, est, lui, homogène à la valeur d'échange, homogène à l'argent... L'argent, la valeur d'échange, c'est du travail abstrait. Il y a donc tout un univers économique parfaitement homogène, et financier aussi, qui est constitué par des substituts de la vie réelle des gens. Et cet abîme est ouvert à jamais. (...)

Et l'histoire du monde maintenant, c'est l'histoire de l'écart de la vie réelle des gens, qui continue, et des entités qui fonctionnent, qui ont pris la direction du gouvernement du monde, et qui fonctionnent d'elles-mêmes et par elles-mêmes : entité économique et entité financière. Et cet abîme se creuse davantage, conduisant sous nos yeux l'humanité à une sorte d'abîme. Ce sont les aveugles de Bruegel qui vont au précipice, parce qu'ils n'ont pas compris ou pas voulu comprendre, et que toutes les théories économiques ont écarté les thèses de Marx, sans comprendre que leur fondement était plus que jamais présent et agissant dans le monde moderne. (...)

Et c'est pour ça que Marx est beaucoup plus près des théories comme celles d'Husserl et de la phénoménologie que du matérialisme dialectique, qui croit, à la façon des sciences objectives, que Marx a créé de nouvelles sciences objectives de l'histoire ou de l'économie. Et par conséquent, aujourd'hui, notre travail, c'est de montrer à ces sciences qu'en vérité ce sont des sciences qui, livrées à elles-mêmes, ne sont pas des savoirs, c'est-à-dire des connaissances, mais sont des modes d'occultation dans leur connaissance partielle. Ce sont des modes d'occultation de phénomènes beaucoup plus primitifs auxquels il faut retourner, si l'on veut rendre le monde intelligible et pratiquer une nouvelle politique, qui ne peut pas être séparée d'une éthique, c'est-à-dire d'un retour à la vie concrète et subjective des gens. Alors là c'est ma lecture de Marx. Je dois bien dire qu'elle n'avait jamais été faite. Mais je considère que le marxisme est l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx, c'est-à-dire une tentative pour réduire Marx au mouvement scientifique, ou même scientifique, de l'objectivisme du siècle dernier, et tenter de le poursuivre aujourd'hui. (...)

Nous sommes devant une démesure au sens propre. Et, par conséquent, puisqu'il n'y a pas de mesure, mais des équivalents objectifs, après tout, ce n'est pas non plus une absence totale de mesure. Si quelqu'un met un mois à faire un travail, ce travail est quand même appréhendé de façon non pas du tout contingente, par rapport au travail de celui qui mettrait une journée.

Encore qu'il y ait des réflexions de Marx qui montrent que l'on peut admettre que, dans certains domaines, celui qui travaille une journée, du point de vue social, est beaucoup plus utile que celui qui va travailler un mois. Mais ça, ce sont des problèmes qu'il a posés en toutes lettres, dans la *Critique du programme de Gotha* (1875), et donc sa solution, sa société idéale, c'est une société qui ne tient plus compte de cette mesure. C'est-à-dire qui vraiment désolidarise l'ensemble des quantifications et des qualifications objectives de la vie. Ce qui est un projet extraordinaire, et ça s'appelle, dans le langage qui apparaît dans les textes, une société de « surabondance ». C'est-à-dire une société où il n'y a plus besoin d'établir une équivalence (sur le fond de cette arrière-pensée que l'équivalence est impossible). Mais, enfin, il y a quand même une équivalence relativement possible. Des gens qui mettent des pierres pour faire un mur, grosso modo, s'ils travaillent les uns et les autres, ils ont à peu près le même rendement. Si vous prenez deux professeurs, qui font tant d'heures de cours pour enseigner des choses de telles difficultés, il y a quand même une correspondance. On admet, par exemple, que le travail qualifié est construit. On admet que ce travail est qualifié. Et puis quoi? Bac+1, bac+2, bac+3... Qu'est-ce que c'est, sinon des réponses aléatoires, mais non totalement? Voilà, c'est ça le problème. Il a eu conscience de cette contingence. Et il a très bien compris que la solution n'était pas dans la tentative, malgré tout, d'établir une correspondance rigoureuse, mais plutôt dans l'invention, peut-être utopique, d'une société, où il n'y aurait plus à mesurer cela. Et c'est ce qu'il appelle la société de surabondance. Mais, là, il s'est heurté à des problèmes qu'il n'a pas pu résoudre, qui étaient les problèmes de l'équivalent de l'argent, c'est-à-dire de la valeur d'usage, de l'utilité sociale. Est-ce qu'un peintre qui peint n'importe comment, est-ce qu'on peut mettre ça sur le même plan que celui qui, quand même, apporte du blé, qui élève des veaux? Là c'est devenu incertain, mais c'est devenu incertain à cause de la profondeur du regard, je dirais, métaphysique. (...)

Marx a vu au milieu du XIX^e siècle une mutation. C'est vraiment un grand génie parce qu'il a vu des mutations décisives. La mutation décisive, c'est que le travail vivant donc – qui pose toutes ces difficultés, toutes ces apories – était de moins en moins nécessaire à la production des biens de consommation, laquelle appartenait à une technique qui allait tendre à s'autonomiser et qui était faite avec des processus objectifs empruntés à la nature. Et, à partir de ce moment-là, c'est toute l'économie du monde, depuis l'origine des temps, qui bascule. C'est-à-dire que la loi fondamentale qui liait la valeur d'échange (c'est-à-dire l'argent) au travail vivant par la médiation du travail – et qu'on calculait par la médiation du travail abstrait, d'un travail fictif –, cette loi va disparaître. C'est-à-dire qu'on peut concevoir un univers d'automatisa-

tion avec des robots, avec des ordinateurs – enfin ce qui se passe sous nos yeux –, tel qu'on puisse fabriquer des biens de consommation, et des biens pas de consommation, d'ailleurs, des choses inutiles telles que des engins interplanétaires et tout ce que vous voudrez, qui n'aient plus de relation au travail vivant. Ce qui veut dire, concrètement, dans le système de l'économie, tel qu'il existe depuis l'origine des temps, qu'il y a des gens qui n'ont plus rien à faire sur la Terre et qui, d'autre part, n'ont plus de rapport avec la valeur d'échange, c'est-à-dire avec l'argent. Et nous vivons cette situation-là. Et donc elle n'est intelligible qu'à partir de ces analyses métaphysiques. Mais, à partir de ces analyses métaphysiques, elle surgit dans une sorte de lumière et d'intelligibilité, qui permettrait probablement de prendre le problème à bras-le-corps. Alors qu'aujourd'hui, on fait tout le contraire, c'est-à-dire qu'avec la mondialisation, et avec le marché libre, c'est-à-dire mondial, on donne libre cours à ces entités abstraites. On pense que leur autofonctionnement sera bénéfique, et l'autofonctionnement de la technique surtout, ce qui est encore plus grave. Parce qu'en fait l'autofonctionnement de l'économie, donc du marché, est complètement supporté maintenant par une sorte d'autofonctionnement de la technique, qui est complètement coupée de toute finalité humaine et d'enracinement humain. C'est ça la mutation, c'est que la production des choses n'est plus liée au corps vivant, donc à l'individu. Elle pourrait se faire dans un monde où il n'y ait pas d'individus. Donc ce sont ces problèmes vraiment énormes, qui sont abordés dans l'aveuglement complet à l'égard de connaissances qu'on peut appeler philosophiques, et qui ont émergé au XIX^e siècle grâce à des gens de génie donc, surtout à Marx. Et dont on fait totalement abstraction, aujourd'hui, dans les Grandes Écoles où on prétend continuer à considérer les sciences comme des sciences autonomes. Et je crois que la plus grande erreur du monde, c'est de ne pas faire ce qu'avait fait Husserl sur un plan purement théorique, mais qui aujourd'hui doit avoir des conséquences infinies sur un plan pratique, c'est de ne pas retourner à l'enracinement de ces entités, de ces abstractions, dans la vie. Même si, justement, l'analyse doit montrer qu'elles n'ont plus d'enracinement dans la vie, et qu'un décalage tout à fait nouveau va se produire entre la vie des gens et tout le développement scientifique, théorique et technique de la planète. Or je crois que ces problèmes, qui sont là devant nous et qui nous écrasent, devraient être considérés à la lumière de ces analyses, qui devraient d'abord conduire à les poser, au lieu d'enseigner que c'est très bien, que l'économie... qu'il n'y ait pas de norme. La délocalisation, l'élimination des normes, tout cela ce sont des choses qui signifient métaphysiquement, pour l'homme, un univers qui le barre, où il n'est plus pris en compte, donc un univers de folie et de destruction. (...)

Est-ce qu'il n'y a pas une tension chez Marx, entre la perspective d'une autre économie, d'une économie alternative, et le fait qu'il y ait chez lui, si on suit votre lecture, une critique de toute économie ?

Oui, alors moi, j'ai carrément pris parti dans ma lecture pour la seconde thèse : chez Marx, il y a une critique de toute économie. Alors une critique de toute économie, ça veut quand même dire deux choses. Ça veut dire une critique au sens de la *Critique de la raison pure*⁵, c'est-à-dire faire une théorie de toute économie et voir ses difficultés principielles, c'est-à-dire des difficultés qui sont liées à la naissance même de l'économie. Et partout où il y aura une économie, vous rencontrerez ces difficultés. Et puis critique de l'économie, ça veut peut-être dire une utopie, un univers où il n'y aurait pas plus d'économie qu'il n'y en a dans une famille, dans des relations internes de la famille. Dans un couple, normal, c'est-à-dire où la loi est celle de l'amour, il n'y a pas de relation économique à proprement parler, n'est-ce pas ? Ces relations sont des relations externes. (...)

Et je me demandais si vous aviez croisé la politique ?

Alors là je ne peux parler de cette question que de façon limitée, c'est-à-dire que je n'ai pas thématisé cette question. Je l'ai abordée tout de même à partir de mes présupposés généraux (...). Et au fond, en gros, le politique est une façon d'appréhender l'activité humaine, qui est invisible, pathétique, singulière, vivante, etc., dans une lumière où toutes ces choses ne se montrent que de l'extérieur. C'est-à-dire une façon de considérer de l'extérieur un ensemble d'activités, en les pensant comme activités générales qui intéressent tout le monde (dans la commune, par exemple, un système d'irrigation), de les considérer de l'extérieur telles qu'elles se présentent dans le débat humain à partir du moment où ce problème est collectif et doit être traité par des instances collectives. Et cette venue dans la lumière du monde des activités humaines est incontournable et inévitable. Mais la critique commence au moment où, lorsque ces activités, qui sont singulières, individuelles, invisibles, inqualifiables, etc., apparaissent dans un débat public et dans un débat politique. La critique commence au moment où on oublie leur nature originelle. Autrement dit, on ne peut traiter politiquement, ce qui est légitime et inévitable, des questions qu'on dit être des questions générales, par exemple l'aménagement d'un littoral – les assemblées politiques sont faites pour en traiter –, on ne peut en traiter correctement que si au fond, de façon assez parallèle avec ce qui se passe dans le cadre de l'économie, on n'oublie pas que ces questions, dont on traite politiquement, sont en elles-mêmes des questions qui concernent le pathos d'individus singuliers et qui restent singuliers. (...) Donc le politique a son droit, comme peut-être l'économie certainement, mais il n'est valable que lorsqu'il se

pense constamment comme second par rapport à un essentiel. Et il y a totalitarisme quand le politique se pense comme essentiel au point d'oublier les individus. Ce qu'a fait le marxisme : on a traité des questions, des grandes questions, non seulement en oubliant l'individu, mais carrément en les tuant, non seulement théoriquement mais pratiquement. Staline a voulu faire ses grands canaux : allez hop ! il y a des réactionnaires, il a fait des camps de concentration. (...) Le politique planifie. Il a une vue d'ensemble, qui si elle n'est pas constamment relativisée et pensée comme un moyen au service d'une fin, qui est d'un autre ordre, si elle ne subit pas constamment cette réduction relativiste, est un totalitarisme, qui produit ce que produit le totalitarisme.

- 1 Extraits d'un entretien réalisé à son domicile parisien le 24 juin 1996 ; le signe (...) indique des coupures par rapport à la retranscription intégrale de l'entretien.
- 2 Voir sur ce point ma propre lecture dans *La Question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon* (Le Bord de l'Eau, 2003).
- 3 Voir le grand ouvrage de Michel Henry : *L'Essence de la manifestation* (2 volumes, PUF, 1963 ; réédition en un volume en 1990), ainsi que *Philosophie et phénoménologie du corps – Essai sur l'ontologie biranienne* (publié en 1965 aux PUF, mais achevé dès 1949 ; réédition 1997), consacré à Maine de Biran (1766-1824).
- 4 Le livre 1, seul publié de son vivant, date de 1867.
- 5 Le livre de Kant publié la première fois en 1781.

Flâneries politiques



Cécile Portier

*Lignes de conduite à l'usage
des incapables (deux extraits)*

Il y a de par le monde de ces incapables, qui fleurissent sans fructifier, qui oublient leurs

gains, et des mains de qui tout tombe, comme si elles étaient en pente.

Puisqu'ils sont là, il faut bien que quelqu'un s'en soucie. Il faut bien leur indiquer comment ils doivent se tenir. Bref: les doter d'une morale. Et il nous faut, pour un public de cette spécificité, une morale qui soit infaillible. *Une morale qui soit une science*. D'autres déjà y ont pensé bien sûr: on nous a vendu, par exemple, une main invisible qui, à défaut de nous chatouiller sous les bras, savait très bien rapprocher, pour les mettre d'accord, l'Offre et la Demande. Cette manière très urbaine de faire pouvait s'appliquer à tous les domaines de la pratique humaine, nous assurait-on, et c'est ainsi que certains ont assigné à la main invisible leurs plus basses besognes.

Maintenant qu'elle est sale, laissons-là où elle est, et trouvons autre chose.

Scotch

Scotch: film plastique recouvert sur une face (dans certains cas sophistiqués et à la limite de la perversité, sur les deux) d'une substance chimique appelée colle, dont la fonction consiste à transformer la matière inerte en un champ de petites ventouses affectueuses comme des mamans trop goulues, vous serant toujours plus près bisou bisou. Cependant la particularité du scotch n'est pas la colle, mais le film, comme nous l'enseigne un bref aperçu gradué des différents moyens de faire tenir deux morceaux ensemble.

Examinons tout d'abord la soudure. Elle consiste à faire fondre le même métal que les parties à assembler et à les assigner l'une à l'autre par ce prolongement d'elles-mêmes. La cicatrice, soudure paroxystique, comble de chair l'espace de la plaie, avec une telle efficacité parfois que l'observation de ce curieux phénomène en a conduit plus d'un à tenter la soudure de leur corps avec celui d'autrui, en s'essayant pour cela à toutes sortes de branchements, dans les positions les plus inconfortables pourtant si elles devaient durer longtemps. Fort heureusement pour ces inconscients, qui ainsi ont le bonheur

de toujours devoir recommencer, la cicatrice a son bon vouloir, et ne scelle pas toutes les blessures.

La colle agit tout autrement : elle n'a pas l'ambition de la sororité à l'égard des matières qu'elle accouple. Nous avons expliqué brièvement tout à l'heure comment elle agit : par tendresse possessive. Qui n'a jamais fait l'expérience de mettre un peu de colle forte entre son pouce et son index, de serrer les doigts puis de vouloir les desserrer l'instant d'après ne peut comprendre cela, mais tous les incapables, qui n'ont rien de mieux à faire, savent de quoi nous parlons : à savoir de rester un après-midi entier avec les doigts unis comme une bouche en cul de poule, si vous voulez bien me passer l'image². Toujours est-il que la colle faisant cela ne s'est pas faite chair pour unir la chair. Rétive à la transsubstantiation, la colle reste étrangère aux destins qu'elle rend communs, et c'est ce qui fait sa supériorité sur la soudure, qui ne peut tout unir à tout. Servant seulement d'intermédiaire, peu lui chaut finalement qu'elle soit le truchement des réconciliations pour les fragments de même porcelaine du vase de Chine sacrifié lors d'une dernière querelle, ou qu'elle serve à assembler, au gré des caprices d'un publicitaire excentrique, un homme (fait en homme) à ses chaussures (cuir à l'intérieur) et ses chaussures (semelles de crêpe) au plafond (plâtre). Tout est possible, même la science accolée à la littérature, elles-mêmes d'ailleurs isolément fort tordues au préalable.

Mais le scotch, c'est autre chose. Bien sûr, dans le scotch il y a de la colle. On ne va pas vous mentir. Seulement elle sait se faire oublier : on voit le scotch, on ne voit pas la colle. Le scotch, en revanche, on ne voit que lui, même quand il est transparent. On attribue tous les mérites à cette mince pellicule de papier ou de plastique, et ça n'est pas un hasard. En effet, la spécificité du scotch, sa supériorité pourrait-on dire, par rapport aux autres modes de réconciliation de la matière avec elle-même, est qu'il n'a pas pour fonction d'intervenir en intermédiaire discret, déposé sur les bords de la cassure et destiné à disparaître de la vue au moment du collage, mais bien plutôt en parrain normatif qui couvre le différend de sa surface lisse plutôt qu'il ne le supprime. Cette stratégie de recouvrement, qu'on appelle dans d'autres instances le *maintien de la paix*, remplace progressivement, pour sa commodité, la fonction diplomatique du *go between* empathique de la soudure (tradition française), ou de celui, plus technique et professionnel, de la colle (tradition anglaise). On laissera aux plus dégourdis le soin de chercher de quelle nationalité est le scotch.

Pour sa commodité disions-nous. Elle est multiple, enchanteresse et insondable. Le scotch va vite.

Le scotch est efficace (son nom l'indique, qui arrive à accoler ensemble des consonnes généralement fâchées entre elles, et à faire que tout cela se prononce aisément).

Le scotch est beau (il permet de masquer vite faite bien fait de vilaines déchirures sur un papier cadeau mal coupé, il est brillant et festif).

Le scotch répartit l'effort (pour qui connaît l'art du déménagement, le propos est limpide : non seulement le scotch permet de reconstituer cubique un carton plié mais surtout, une fois ce dernier rempli, le scotch assure sur toute sa surface la reprise des forces de gravité qui porteraient sinon seulement au centre, à l'endroit faible où pourraient lâcher les deux abattants).

Le scotch n'est pas cher (on peut donc en utiliser beaucoup, d'autant que, dans un déménagement comme dans la vie en général ce n'est que quand on arrive *au bout du rouleau* qu'on s'en aperçoit, et alors il est trop tard pour s'économiser).

Le scotch est facétieux (tiré en grandes longueurs, il permet de faire l'expérience de l'indiscipline de la ligne droite, qui tombe facilement amoureuse d'elle-même et se vrille en cherchant à s'embrasser. Dans ces cas-là, il n'y a plus qu'à tirer un nouveau morceau, mais ce n'est pas grave puisque le scotch n'est pas cher).

Le scotch est fidèle, à sa manière (on ne s'en débarrasse pas si facilement : collant ce qui l'attrape. Et en admettant qu'on finisse par y arriver, il conservera au moins sur sa surface vos empreintes digitales : suaire de Turin pour les pauvres).

Le scotch est *transparent* (ce n'est pas toujours le cas, bien sûr, mais le scotch transparent est en quelque sorte l'apothéose du scotch, dans le sens où il n'est jamais plus présent que quand il démontre pouvoir se faire oublier).

Le scotch est comme une seconde peau (oubliez seulement que la vôtre respire, pour y croire vraiment).

Le scotch vous aide à rester jeune (un scotch *transparent* sur la bouche, pourquoi serait-ce un bâillon ? Il vous aiderait à accéder à ce que vous envieez tant chez les femmes *qui assurent*, ce sourire figé que vous pourriez indéfiniment tenir).

Mais toutes ces qualités indéniables ne sont rien comparées à l'exquise possibilité que seul le scotch peut offrir : le scotch est *repositionnable*. On tire un trait de scotch, on l'applique, on se recule, on voit qu'il n'est pas droit ou qu'il y a un léger pli dans la surface : pas de problème, on l'enlève et on recommence. Et si plutôt je l'avais mis comme ça ? Ou même encore comme ça ? On fait, on défait, avec une joie brouillonne. Un petit remords ? *Scotch* fait le scotch en se déroulant. *Scotch* fait le scotch en se coupant aux petits picots du rouleau. *Scotch* fait le scotch en se désolidarisant bien vite de son support provisoire.

Bien sûr, certaines surfaces – le papier par exemple, cette matière désuète sur laquelle on écrit des mots – supportent mal ce genre d'exercice, et subissent un arrachement quand on les soustrait au baiser du scotch. C'est qu'elles ont cru

trop étroitement qu'il leur était une seconde peau, les voilà punies d'être trop littérales. Mais les matières vraiment faciles d'entretien, dignes d'intérêt – verre, plastique, peau (nonobstant la douleur aiguë du poil) restent dignes, c'est à dire elles-mêmes et entières, si le scotch vient à se repositionner ailleurs.

Nous sommes lisses et modernes, alors le scotch, vraiment, quelle belle figure de l'adhésion.

Jungle

« Enchérir: devenir plus cher, faire une offre supérieure à celle qui vient d'être faite, surpasser, aller au-delà. »

Larousse

« J' ai dit qu' un régime autoritaire était comme le gryère. Je voulais dire que ni l' un ni l' autre ne sont efficaces. »

Georges W. Bush

Dans la jungle des villes l'incapable citoyen parfois s'aventure, cherchant moins la bonne fortune (ni viande fraîche, ni photos à emmagasiner en bandoulière) que quelque chose à comprendre sur ce qui fait la belle harmonie du vivre ensemble. Il part à la recherche, plein de mâle espérance et le mollet blanc. Les herbes sont hautes et le soleil aride: le citoyen sait bien que rien ne s'acquiert sans effort ni péril. Reste qu'à la chaleur de l'air peut se rajouter la fièvre de l'observateur fatigué par ces conditions extrêmes. Et cela finira par tout brouiller. Donc, pour qui veut comprendre il faut partir équipé, il faut forger des catégories.

Pour aider: dans toute jungle il y a des rois, des gazelles, des cadavres de gazelles, des charognards, et des petits d'Homme égarés, errant en slip de bain de liane en liane. D'ailleurs, le citoyen, qu'on croyait tout à l'heure, mais à tort, affublé d'une cartouchière et d'un casque colonial, est plutôt une sorte de Mowgli: à poil comme lui, la plupart du temps.

Mais « Qui est le roi?, qui est le roi? », crient impatients tous les cœurs de midinette. Car bien sûr s'il y a un roi, derrière, quelque part, pas loin, il y a une reine, du velours rouge, de l'or et du taffetas, et tout ce chatolement est bien sûr nécessaire: la jungle n'est-elle pas luxuriante? Gardons cependant le roi pour la fin, car qui se pique d'entendre quelque chose en politique doit être capable de ménager quelques effets de suspense: la jungle est un beau plateau de scène.

Les gazelles – les victimes – ne sont pas très intéressantes. Elles vivent en troupeau. On leur sait gré d'être gracieuses, mais quoi d'autre? N'en parlons

donc plus. Il y a aussi les gnous, au pelage doux, au regard mou, mais à part la bosse et un certain flou dans la démarche, ils sont, en tout, pareils aux gazelles: prêts à se faire égorger pour avoir l'impression de galoper libres sur les grandes étendues. Pour simplifier l'exposé, on considérera ensemble, et sans les distinguer, cette catégorie d'animaux collectifs: gnous (à ma gauche) ou gazelles (à ma droite), nous les appellerons les Suffrages. N'en déplaise à ceux qui nous feraient l'ombrage de penser que nous ne connaissons pas toutes les nuances de notre droit constitutionnel, c'est bien toujours au roi (de la jungle) que les Suffrages sont destinés.

Après que le roi se soit servi (on appelle cela le Vote), il prend généralement son cure-dent et, désignant d'un air irrité (c'est la digestion) les reliefs de son festin, il enjoint à ses sbires de lui débarrasser la table. C'est vrai, c'est pas propre un cadavre de gnu. Il y a donc les charognards. Dans cette jungle très particulière, appelée République finissante car elle est aux confins de la savane où l'on sait que l'herbe et les espoirs jaunissent plus vite, l'espèce la plus répandue de charognards porte un nom directement dérivé d'une de nos plus belles histoires laissées en héritage par ceux-là même qui inventèrent (un peu plus tard cependant) la Cité, le citoyen, et la démocratie. C'est dire si ces charognards se réclament d'une belle lignée. Ils ont pour nom Jargonantes. Comme les anciens qui voyageaient sur l'Argo, fier esquif partant à l'abordage d'îles et d'aventures innombrables, ils voyagent aussi, plutôt en cabotage, manœuvrant en tout milieu, grâce à leur Jargon, qui leur sert d'ailleurs plus de viatique que de véhicule. Ils se déguisent en ce que vous voulez, grâce à leurs mots-masques. Ils sont experts et diserts. Ils remplissent l'office (un seul: l'extrême-onction). Ils font place nette et pour cela pas besoin de bière: ils consomment sur place les Suffrages expirés pour le roi. Car à la différence de leurs illustres aînés et presque homonymes, ce n'est pas la Toison qui intéresse les Jargonantes, mais les chairs décomposées qu'il y a encore accrochées dessous, et qu'ils raclent. Ils ont pour ce faire les dents pointues et surtout la langue fouilleuse et inventive.

Mais pour qui travaillent-ils, ces Jargonantes? Autrement dit, qui est le roi? Qui est le roi? Les midinettes ne peuvent décidément résister plus longtemps. Elles veulent savoir, c'est leur droit, c'est pour cela qu'elles achètent leur magazine. Nous les verrons bien contentes: pour le prix d'un seul roi, elles en ont plusieurs, elles en ont beaucoup. Car ils sont nombreux, ces grands fauves au déhanchement souple qui se nourrissent des Suffrages. Ils sont nombreux et ils ont faim (de légitimité, bien sûr, pas d'autre chose. Et sachez qu'ils espèrent très fort que vous n'en doutez pas). Ils ont tellement faim que manger la chair du troupeau à l'état de nature ne leur suffit plus. Tout gnu qu'il soit, un gnu court et se dépense; il a des ébats, et de là vient que sa

chair est compacte et musculeuse, que ses tendons, d'un blanc brillant, ne se rompent pas d'un seul coup de dent, et qu'il en coûte, même à une mâchoire puissante, de s'attaquer à cette viande. Or, les rois sont fainéants, c'est connu. Une chair plus grasse et plus molle leur conviendrait mieux. Il est donc nécessaire de faire grossir les Suffrages.

Pour mener à bien cette mission, Nature, qui n'est jamais à court d'invention, a diligenté une nouvelle (nouvelle ?) race dans la jungle. Regardez-les : habiles comme le singe, beaux comme l'orchidée, ce sont les Alimenteurs. Ils ont un entonnoir, non pas sur la tête mais dans la main ; et c'est bien pour s'en servir. Les Alimenteurs sont aux manettes de tout ce qui profuse dans la Jungle. Nourrisseurs d'images et d'envies, ils gavent les gnous, ils gavent les gazelles. Les plats qu'ils servent sont innombrables et toujours plus roboratifs : le confort des microfibrilles le salaire des dirigeants les bonnes affaires bricolage le réseau des francs-maçons Qui en veut plus ? Et qui dit mieux ? Une fois...

La lutte contre le terrorisme les réseaux pédophiles le régime d'avant l'été l'insécurité des banlieues la violence des adolescents Qui veut ? Qui veut ? Une fois... Deux fois... Le niveau qui baisse le temps qu'il fait le prix Goncourt les courses de Noël le mois du blanc l'accès illimité à Internet le trou de la sécu les cours qui baissent le chômage qui monte Allez, encore ! Une fois... Deux fois... Trois fois ! Et encore ! Voici les déjà vieilles mais si appréciées lessives liquides et puis les crèmes de jour aux tensio-actifs les liposuceurs les oligoéléments les alicaments les retrovirus les légionnelles les mots-croisés, page 42 dans Télé 7 jours. Tout ça bouillie-bouillie bonne, babines léchées.

Pour consommer tout ça, de quoi a-t-on besoin ? Pas d'argument, en tout cas : on se lance au débat avec couteau et fourchette et si on peut utiliser la paille, on s'en contente. Regardez comme c'est pratique désormais : la Jungle est remplie de mangeoires et de bauges. Les gazelles sont grassouillettes et en gloussant s'entre-tâtent les capitons (capital inentamé de popularité). Les gnous ont la panse large, le regard lourd, et pour gagner du temps les Alimenteurs les ont mis en batterie.

Et voilà notre citoyen, qu'on avait cru tout d'abord quelque peu Tintin égaré au Congo aux prises avec une panthère affamée, qu'on avait suivi ensuite hypnotisé par un serpent vélocé au jargon sifflant, voilà notre citoyen passé subrepticement (enchère inversée disions-nous à qui voulait l'entendre : toujours plus pour toujours moins), du « Livre de la jungle » à « Oui-Oui à la ferme », employé consentant (car il faut manger soi-même) des grands Alimenteurs. Et quand on est garçon de ferme, on participe, mon petit gars, on ne peut pas être juste là pour regarder, il faut retrousser ses manches et même si ça dégoutte, il y a du boulot pour tous.

Alors « Oui-Oui » s'exécute, concitoyen actif, il nourrit pour le compte d'autrui un troupeau de cochons gras et d'oies cirrhotiques, il manie la pelle avec application pour désemplir les granges du fumier produit, jusqu'au jour où, de ladite pelle il utilisera la tranche, et en assènera à lui-même un très grand coup, sans doute par inadvertance, le maladroit.

Tandis que les midinettes, elles, restent sur leur faim. Mais ça leur va si bien, car l'été approche toujours, de toute façon.

1 Définition que certains trouveront grossièrement approximative : nous devons donc de rajouter que parfois la soudure n'est pas faite du même métal, mais d'un alliage, dont les vertus principales, outre celle de fondre aisément, sont le sens de l'arrangement et de la compromission, lui permettant ainsi de faire ami ami, et pour finir de se confondre, avec tout métal destiné à être arraisonné.

2 Syndactiles n.m. pl. zool. : groupe de passeriformes qui ont deux doigts soudés entre eux.

Rectificatif



C'est une version incomplète de mon article « Pour une sociologie des intellectuels de parti », consacré à l'ouvrage de Frédérique Matonti *Intellectuels communistes*, qui a été publiée dans le dernier numéro de *ContreTemps*. Ce rectificatif est important, car il répond, en précisant plusieurs enjeux de la démarche et de la méthode de l'auteure, aux critiques émises par Lucien Sève à l'encontre de son ouvrage dans le même numéro de *ContreTemps*. Les lignes suivantes auraient dû se trouver entre le deuxième et le troisième paragraphe de la page 126 :

Étude sociologique, donc, *Intellectuels communistes* se garde bien de se livrer à un quelconque commentaire critique des articles publiés dans *La Nouvelle critique*. Si ces articles sont lus et analysés en profondeur, ce n'est pas – et le choix est délibéré – pour en évaluer la pertinence politique ou la cohérence et la portée intellectuelles. Outre qu'elle impliquerait dans bien des cas que l'auteure ne se fasse plus sociologue mais devienne philosophe, une telle démarche exégétique conduirait inévitablement à une banale lecture interne des textes étudiés, qui ne pourrait que manquer cette donnée fondamentale que sont leurs conditions historiques de production. Une telle inattention au contexte social, politique et intellectuel d'écriture et de publication des articles de *La Nouvelle critique* priverait l'analyse de toute portée, ainsi qu'on le verra bientôt au travers de l'exemple du débat entre Roger Garaudy et Louis Althusser sur l'humanisme de Marx. Un commentaire internaliste des textes exposerait également à rompre avec la neutralité exigée de toute observation sociologique rigoureuse. Considérer que tous les articles publiés au cours de la période étudiée par *La Nouvelle critique* ont *a priori* la même dignité intellectuelle (ou, plus exactement, que toute tentative d'évaluation de cette dignité serait dépourvue de sens d'un point de vue sociologique) est en effet une condition élémentaire de leur analyse ; y manquer rendrait impossible le projet affirmé de l'auteure de « rendre justice » de la production des animateurs de *La Nouvelle critique*. Car, et c'est un point important à souligner, l'ouvrage de Frédérique Matonti, s'il n'est pas le premier à traiter de l'engagement des intellectuels au sein du PCF, est en revanche un des rares à le faire de manière aussi dépassionnée et avec une visée aussi affirmée d'objectivité. « Rendre justice », dans un contexte contemporain encore largement marqué par l'anticommunisme, est tout le contraire d'incriminer (ce à quoi se livrent des auteurs comme Janine Verdès-Leroux¹) les intellectuels communistes, mais consiste à rendre compte objectivement, sans complaisance ni hostilité², des logiques à la fois politiques et intellectuelles qui les ont déterminés³ à agir de la manière dont ils ont agi, et spécialement à rendre compte de leur obéissance aux nécessités de la politique du Parti comme de la sincérité avec laquelle ils s'y sont soumis.

La note suivante aurait quant à elle dû se trouver à la fin du dernier paragraphe, après les mots « documentation solide » :

L'ouvrage s'appuie, outre sur la lecture attentive de *La Nouvelle critique*, sur de nombreux entretiens avec les animateurs de la revue – ceux, tout au moins, encore vivants au moment de l'enquête ou qui ont accepté de la rencontrer et de lui livrer leurs souvenirs. On trouvera de ce point de vue d'une honnêteté intellectuelle discutable que quelqu'un comme l'auteur du commentaire critique publié dans le même numéro de *ContreTemps*, qui a refusé de lui accorder un entretien, se permette ensuite de lui reprocher des erreurs factuelles qui auraient été évitées s'il avait seulement daigné lui livrer les informations dont il disposait et lui confier sa propre version des faits.

Lilian Mathieu

1 Janine Verdès-Leroux, *Au service du Parti. Le Parti communiste, les intellectuels et la culture*, Paris, Fayard, 1983.

2 Ce sont les animateurs de *La Nouvelle critique* qui ont eux-mêmes demandé à Frédérique Matonti de ne « pas leur faire de cadeau » dans son travail. Précisons également, et l'auteur y fait à plusieurs reprises référence, que ces animateurs ont lu la thèse qui sert de base à l'ouvrage et, s'ils ont eu l'occasion de lui demander de préciser certains aspects, aucun n'a contesté son cadre d'analyse ou ses conclusions.

3 Le terme, qui suscite parfois de surprenantes réticences, ne fait ici rien d'autre que signaler que le sens des conduites des acteurs n'est pas réductible aux idées qu'ils s'en font ou aux rationalisations qu'ils en donnent (ce qui ne veut pas dire qu'elles soient fausses), mais que ces conduites s'expliquent par le jeu des logiques sociales (origine sociale, dispositions intériorisées au fil de la trajectoire, volume des différents capitaux acquis ou encore logiques de situation) qui s'imposent à eux et dans laquelle ils sont plus ou moins consciemment pris – ce qui n'est rien d'autre que le projet de toute démarche sociologique : reprocher à la sociologie d'être déterministe revient à reprocher à l'eau d'être humide.