

RdL

La Revue des Livres

revuedeslivres.fr

n° 005

Mai
Juin
2012

ÊTRE RADICAL

Saul Alinsky : réflexions *made in USA*
pour radicaux pragmatiques

Également dans ce numéro : **De la démocratie
du charbon à la pétrocratie • Gentrification et droit
à la ville • Italie, les années autonomes • Mohamed
Merah et moi • Le traditionalisme critique d'Ashis
Nandy • L'histoire des ouvriers en France**



EAN 9782354801106
BEL : 6,50€ - DOM/S : 6,50€ -
CH : 9,40 FS - CAN : 9,25\$CAD - MAR : 67 MAD

L 16219 - 5 - F - 5,90 € - RD



SOMMAIRE

RdL, la Revue des Livres
www.revuedeslivres.fr
31 rue Paul Fort, 75014 Paris

Édité par BV2N Revue et Livres

Directeur de publication

Jérôme Vidal

Coordination éditoriale

Jérôme Vidal

Collectif éditorial

François Athané, Sarah Benabou,
Aurélien Blanchard, Félix Boggio
Éwanjé-Épée, Christophe Bonneuil,
Marion Duval, Clémence Garrot, Oury
Goldman, Joséphine Gross, Thomas
Hippler, Laurent Jeanpierre, Razmig
Keucheyan, Stéphane Lavignotte,
Laurent Lévy, Alexandre Mouawad,
Charlotte Nordmann, Hélène Quiniou,
Alice Le Roy, Julien Théry, Jérôme
Vidal, Julien Vincent et Najate
Zouggar

Conception graphique

Élie Colistro, Arnaud Crassat,
Alexandre Mouawad et Scott Pennor's.
Contact: bmouvement@hotmail.com

Mise en page

Élie Colistro

eliecolistro@gmail.com

Rédaction

info@revuedeslivres.fr

01 45 41 23 33

Inscription à la lettre d'information électronique

liste@revuedeslivres.fr

Abonnements RdL

31 rue Paul Fort, 75014 Paris
abos@revuedeslivres.fr

01 45 41 23 33

Publicité

pub@revuedeslivres.fr

Diffusion et distribution en librairie

Belles Lettres Diffusion Distribution
www.blidd.fr

Conseil distribution-diffusion / ventes en ligne

KD Presse

www.kdpresse.com

14 rue des messageries, 75010 Paris

Tel: 01 42 46 02 20

Si vous voulez que votre marchand
de journaux le plus proche soit
approvisionné régulièrement
en exemplaires de la RdL appelez
le 01 42 46 02 20 ou envoyez un courriel
à contact@kdpresse.com

Impression

Rotimpres S.A.

Pla De L'estany S/N

17181 Aiguaviva (GIRONA)

Espagne

N° Commission paritaire: 116 K 91129

N° ISSN: 2118-5700

Dépôt légal:

mai 2012

Suivez-nous sur
Facebook et Twitter
(revuedeslivres)

Inscription à la
lettre d'information
électronique
liste@revuedeslivres.fr

■ DANIEL ZAMORA ET NIC GÖRTZ,
**Être radical. Réflexions made in USA
pour radicaux pragmatiques**

– à propos de Saul Alinsky,
*Être radical. Manuel pragmatique
pour radicaux réalistes*

p. 02

■ TIMOTHY MITCHELL,
De la démocratie du charbon à la pétrocratie
Entretien

p. 12

■ L'AGENDA DE LA RdL

p. 17

■ ROBERTO NIGRO,
**L'insubordination radicale
de l'Autonomie italienne**

– à propos de Marcello Tari,
Autonomie ! Italie, les années 1970

p. 18

■ DANIELE COMBERIATI,
**Les représentations culturelles
des années de plomb en Italie**

– à propos de Demetrio Paolin, *Una tragedia
negata. Il racconto degli anni di piombo nella
narrativa italiana*, et de Massimo Carlotto,
Arrivederci amore, ciao

p. 22

■ ANNE CLERVAL,
Gentrification et droit à la ville.

La lutte des classes dans l'espace urbain
Entretien

p. 28

■ NAJATE ZOUGGARI,
**Les «Hammertown boys» de Paul Willis :
de la culture (anti)-scolaire à la culture d'atelier**

– à propos de Paul Willis,
*L'École des ouvriers. Comment les enfants
d'ouvriers obtiennent des boulots d'ouvriers*

p. 42

■ NICOLAS HATZFELD,
**Lire E.P. Thompson. Retour sur
la formation de la classe ouvrière à l'heure
de sa (prétendue) disparition**

– à propos de Edward P. Thompson,
La Formation de la classe ouvrière anglaise

p. 46

■ CLÉMENCE GARROT,
Pas de justice, pas de paix
– à propos de Natacha Filippi,
*Brûler les prisons de l'apartheid.
Révoltes de prisonniers en Afrique du Sud*

p. 48

■ HOURIA BOUTELDJA,
Mohamed Merah et moi

p. 50

■ MATTHIEU RENAULT,
**Savoirs en dispersion: la domestication
indienne de la psychanalyse**

– à propos de Livio Boni (dir.),
*L'Inde de la psychanalyse. Le sous-continent
de l'Inconscient*, et de Ashis Nandy,
*The Savage Freud and Other Essays
on Possible and Retrievable Selves*

p. 52

Le portrait

■ MARC SAINT-UPÉRY,

Le traditionalisme critique d'Ashis Nandy

p. 58

Géographie de la critique

■ DANIEL SURI

**Les naxalites: la plus grande des guérillas
dans la plus grande des démocraties**

p. 64

Le point sur

■ XAVIER VIGNA,

**Malmenées, vivantes et nécessaires :
les études ouvrières en France**

p. 68

Expérimentations politiques

■ MIKAËL CHAMBRU

**Valognes Stop Castor, continuité
ou rupture des pratiques militantes
antinucléaires ?**

p. 74

Iconographie :

The Youth for a Country,
un reportage de Malik Nejmi

p. 80

À lire également sur www.revuedeslivres.fr

■ JEAN-BAPTISTE FRESSOZ,
Le carburant de la démocratie
– à propos de Timothy Mitchell,
*Petrocratie. La démocratie
à l'âge du carbone*

■ FRÉDÉRIC NEYRAT
Jusqu'à présent
– à propos de Franco Berardi,
After the Future

■ DAVID HARVEY
Le droit à la ville
Article publié dans *La Revue Internatio-
nale des Livres
et des Idées* (n° 9, janv.-fév. 2009)

■ MARC SAINT-UPÉRY
**Le traditionalisme critique d'Ashis
Nandy (supplément)**

■ MASHIS NANDY
Une brève anthologie

■ BERTRAND OGILVIE
À quoi sert l'« échec scolaire » ?
Entretien

Remerciements

Thierry Discepolo (Agone) ; Les Indes Savantes ; Christophe Jaquet ; Caroline Le Gleut (PUR) ; Christine Legrand (Buchet Chastel) ; Stella Magliani-Belkacem (La Fabrique).

La RdL n° 6 sera en kiosque le mardi 3 juillet 2012 et en librairie le mardi 10 juillet 2012.

Vous souhaitez nous faire part de vos remarques et suggestions ou nous faire parvenir un article ou projet d'article ? Écrivez-nous à l'adresse info@revuedeslivres.fr

ÊTRE RADICAL

RÉFLEXIONS MADE IN USA

POUR RADICAUX PRAGMATIQUES

À PROPOS DE

Saul Alinsky, *Être radical. Manuel pragmatique pour radicaux réalistes*, trad. O. Hellier et J. Gouriou, Bruxelles, Aden, 2012, 278 p., 16 €.

* **Daniel Zamora** est chercheur en sociologie au GERME à l'Université Libre de Bruxelles.

** **Nic Görtz** est chercheur à l'Université Libre de Bruxelles au sein du Centre de sociologie des organisations. Ils ont ensemble écrit la préface de la nouvelle édition d'*Être radical*.

Positionner Alinsky sur une échelle «gauche-droite» n'est pas chose aisée.

Saul Alinsky, une des grandes figures de la gauche de gauche états-unienne au xx^e siècle, est à peu près aussi peu connu en Europe que son contemporain Woody Guthrie, dont Laurent Lévy nous a proposé un portrait dans la troisième livraison de la *RdL*. Ce «*community organizer*» hors pair est surtout connu de ce côté-ci de l'Atlantique pour ses *Rules for Radicals* que les éditions Aden viennent de rééditer en français sous le titre *Être radical. Manuel pragmatique pour radicaux réalistes*. Mais, nous disent **DANIEL ZAMORA*** et **NIC GÖRTZ****, l'intérêt et la portée de l'œuvre de Saul Alinsky dépassent largement ce livre et engagent toute une pensée et une pratique de ce que pourrait être aujourd'hui – à l'heure où le compromis social des Trente Glorieuses est battu en brèche par la révolution néolibérale – une politique démocratique radicale et populaire qui viserait l'autonomie et l'auto-organisation des dominés.

«*Un type a dit un jour que j'étais un marxiste financé par les Églises et qui reprenait les méthodes du gang d'Al Capone... Remarquez, je trouve le mélange intéressant.*»

Saul Alinsky

«*Chicago est la ville la plus radicale des États-Unis.*» C'est par ces mots que l'écrivain américain Nelson Algren décrivait la ville où est né et a vécu Saul Alinsky. C'est la ville du grand leader syndical Eugene Debs, emprisonné pour ses prises de position pacifistes au cours de la Première Guerre mondiale, de Big Bill Haywood, dirigeant et fondateur du très fameux IWW¹, qui fuit Chicago en 1917 pendant la première «*red scare*»² pour devenir conseiller auprès de Lénine à Moscou, mais également de la fameuse «*Mother Jones*», militante et agitatrice ouvrière du IWW. Alinsky fait donc partie de ces militants et organisateurs atypiques ayant consacré toute ou une partie de leur vie à la cause des opprimés. Chicago a de ce point de vue été une ville d'agitateurs, traversée de part en part par des figures emblématiques de la gauche radicale américaine et sur laquelle il faut revenir en détail pour comprendre une figure comme celle d'Alinsky. Il est un pur produit de Chicago, doté de toute la vitalité et de toute l'énergie révolutionnaire qu'a pu dégager cette ville à son époque.

L'Alinsky dont nous allons parler est précisément l'organisateur qui naît politiquement dans les actions antifascistes, les mouvements de solidarité avec les républicains espagnols et les grèves du Congress of Industrial Organizations (CIO). Il est celui qui a étudié le gang d'Al Capone, qui a lutté contre les ghettos noirs ou organisé le quartier le plus pauvre et crasseux des États-Unis: Back of the Yards. Ce quartier, figure éponyme du roman d'Upton Sinclair – *The Jungle* –, reflète les conditions de vie terribles des immigrés d'Europe de l'Est dans les abattoirs de Chicago. Cet endroit, où l'on ne faisait pas la différence entre les «*four legged animals*» («les animaux à quatre pattes») et les «*two legged animals*» («les animaux à deux pattes»), sera le lieu du baptême politique de Saul Alinsky. Il y fondera, en 1939, le Back of the Yards Neighborhood Council (BYNC), première de ces organisations communautaires qui s'apparentent à une forme de syndicat urbain visant à lutter contre les conditions de vie très dures des habitants de Back of the Yards. Cet événement fera de lui une figure d'ampleur nationale. Dans le contexte de crise économique que traversaient les États-Unis, ses talents exceptionnels d'organisateur ont immédiatement fait l'objet d'une attention publique très soutenue. Roosevelt, mais également John Lewis, l'un des dirigeants syndicaux les plus importants de l'époque, auraient appelé Alinsky pour lui proposer de travailler pour eux. Roosevelt lui offrit un poste d'organisateur des jeunes démocrates à travers le pays. Alinsky refusa, pour des raisons qui sont au cœur de sa conception politique:

«*Pourquoi ai-je décliné ces offres? C'est simple. Le secret du conseil de Back of the Yards – et de toute autre organisation pour laquelle j'ai travaillé par la suite –, c'est que les gens ne doivent pas se battre pour quelqu'un d'autre mais appliquer leur propre programme. [...] Dans les années 1930, j'ai appris ce qui deviendrait ma grande idée: donner aux gens du pouvoir, de l'autonomie*»³.

«*Pourquoi ai-je décliné ces offres? C'est simple. Le secret du conseil de Back of the Yards – et de toute autre organisation pour laquelle j'ai travaillé par la suite –, c'est que les gens ne doivent pas se battre pour quelqu'un d'autre mais appliquer leur propre programme. [...] Dans les années 1930, j'ai appris ce qui deviendrait ma grande idée: donner aux gens du pouvoir, de l'autonomie*»³.

De Back of the Yards à Occupy Wall Street, une critique de la gauche «par le haut»

Positionner Alinsky sur une échelle «gauche-droite» n'est pas chose aisée. S'il n'était certainement pas de «droite», dire qu'Alinsky est un homme de «gauche» serait en partie incorrect. Dans ses deux principaux ouvrages⁴, il parle de lui comme d'un «*radical*», terme clairement opposé à «*liberal*». Dans l'esprit d'Alinsky, les «*liberals*» recouvrent plutôt la gauche démocrate et les réformistes sociaux (comme Jane Adams). La dénomination de «*radical*» renvoie donc à un conflit au sein même de la «gauche» sur un point précis: celui du centre de gravité du pouvoir et



EXTRAIT LA PRAXIS, SAVOIR DE LA CONSCIENCE OPPRIMÉE

Quand nous insistons sur la nécessité d'un effort permanent de réflexion des opprimés sur leurs conditions d'existence, nous ne pensons pas à un jeu divertissant, purement intellectuel. Nous sommes convaincus au contraire que la réflexion, si elle est vraiment une réflexion, conduit à la pratique.

Par ailleurs, lorsque l'action est engagée, elle deviendra une authentique *praxis* si le savoir qu'elle apporte fait l'objet d'une réflexion critique. Dans ce sens, c'est la *praxis* qui constitue le nouveau savoir de la conscience opprimée, et la révolution, qui marque le moment historique de cette découverte, n'est pas viable si elle ne tient pas compte des niveaux de la conscience opprimée.

S'il n'en est pas ainsi, l'action devient pur activisme.

Il faut éviter de tomber soit dans l'action pour l'action, soit dans un dilettantisme de paroles vides – jeu

intellectuel – qui, n'étant pas une réflexion véritable, ne conduit pas à l'action. Les deux pôles, action et réflexion, doivent former un ensemble dont il ne faut pas séparer les éléments.

Encore faut-il pour cela que nous ayons confiance dans les hommes opprimés. Que nous les croyions aussi capables de porter des jugements valables. Si cette croyance nous fait défaut, nous abandonnons toute idée de dialogue, de réflexion, de communication, et nous tombons dans les « slogans », dans les communiqués, dans les « dépôts », dans le « dirigisme ». C'est ce qui menace les fausses adhésions à la cause de la libération des hommes.

L'action politique à l'égard des opprimés doit être, au fond, une « action culturelle » pour la liberté et donc une action avec eux. Leur dépendance émotionnelle, fruit de la situation de domination dans laquelle ils se trouvent, et qui leur donne aussi

une vision fautive du monde, ne peut intéresser que l'opresseur. C'est lui qui se sert de cette dépendance pour créer plus de dépendance.

L'action libératrice, au contraire, sachant que cette dépendance des opprimés est un point vulnérable, doit essayer à travers la réflexion et l'action, de la transformer en indépendance. Celle-ci, cependant, n'est pas une donation que des leaders, si bien intentionnés soient-ils, puissent accorder. Nous ne pouvons oublier que la libération des opprimés est une libération d'hommes et non de « choses ». Ce ne peut être ni une autolibération – personne ne se libère seul – ni une libération de certains hommes réalisée par d'autres. [...] Personne ne libère autrui, personne ne se libère seul, les hommes se libèrent ensemble.

Paolo Freire, *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspero, 1977 [La Découverte, 2001], p. 44-46.



donc du rapport aux classes populaires. Le journaliste américain Charles E. Silberman écrivait en 1964 que « *la différence essentielle entre Alinsky et ses ennemis c'est qu'Alinsky croit vraiment à la démocratie: [...] il pense vraiment que les pauvres sans éducation ont le droit de décider comment mener leur vie au même titre que les riches*⁵... »

À cette première difficulté s'ajoute l'« étrangeté » de son approche organisationnelle et de sa méthode politique pour qui les envisage depuis l'extérieur du monde anglo-saxon. En effet, la notion même de « *community organizing* » n'a pas réellement de traduction équivalente en français et mène souvent à de profondes confusions intellectuelles. Ainsi, la simple évocation « d'organisation communautaire » suffit pour susciter la panique dans un contexte français très rétif à l'idée de « communauté », opposée à sa tradition républicaine et renvoyant souvent aux questions ethniques et multiculturelles. La « communauté » américaine ne renvoie cependant aucunement au « communautarisme » ou à la « communauté » ethnique. Elle renvoie plutôt à une conception très particulière de la société civile américaine. La « communauté » peut donc être un quartier, un groupe spécifique (les jeunes d'un quartier, des femmes...), voire également un groupe ethnique associé à un territoire commun (les quartiers africains-américains). Les formes d'association

naissant de ce travail étant très éloignées des organisations « communautaires » telles qu'on les entend en Europe occidentale. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la toute récente tentative de constituer à Grenoble une organisation du type de celles mises en place par Alinsky, a décidé d'appeler son projet « Alliance citoyenne⁶ », afin de mieux coller à l'imaginaire politique français.

Deux points majeurs opposent donc Alinsky à la gauche traditionnelle que nous connaissons ici. Premièrement, celui du centre de gravité du pouvoir : le curseur est-il sur le peuple ou sur ses élites politiques ? Le deuxième point, corollaire du premier, concerne la manière de concevoir le changement : le peuple mobilisé doit-il élaborer et porter son propre programme, ou doit-il déléguer son pouvoir aux élites qui lui en proposent un ?

Ces deux questions ont évidemment des implications politiques et organisationnelles, que la lecture d'*Être Radical* nous laisse entrevoir.

Portrait d'une gauche anti-institutionnelle

Aujourd'hui, on conçoit généralement une « politique de gauche » comme caractérisée par un programme institutionnel tourné vers le service public et la redistribution des richesses (le rapport entre travail et capital en somme). Si cette dimension est bien sûr une composante fondamentale de la gauche, à celle-ci s'adjoint, pour Alinsky, celle de

la participation des opprimés à la politique. Pour Alinsky, le radical est précisément celui qui « *se bat pour le droit des hommes à s'autogouverner, à marcher comme des hommes libres sans s'incliner devant les rois*⁷. »

Cette manière de concevoir la politique le mène à une rupture claire avec les réformistes sociaux et la gauche classique, qui cherchent avant tout à changer le système par des lois décidées sans la participation effective du peuple. Pour Alinsky, les élites progressistes ne veulent pas organiser les démunis, leur donner les instruments de leur émancipation. C'est en réalité une « gauche » qui craint et redoute le peuple. « *À quelques exceptions près, tous ces leaders, indépendamment de leur partis ou affiliations, partagent une même peur et suspicion à l'égard du peuple*⁸. » À ce titre, le système démocratique tel qu'il existe formellement et ses outils, comme le vote, ne constituent pas pour lui une exception. « *La démocratie ne peut survivre autrement que comme une formalité si elle est limitée au vote*⁹. » Le vote serait ainsi un outil qui, pour reprendre le mot de Sartre, « *atomise ou sérialise les hommes concrets*¹⁰. »

C'est d'ailleurs cette question de la place du peuple dans le changement qui était au centre du débat entre la jeune Hillary Clinton, alors étudiante, et Alinsky, lorsque celui-ci lui proposa de travailler pour l'Industrial Arcas Foundation. En pleine ascension sociale, la jeune Hillary Rodham préféra s'investir en politique *via* le parti démocrate, alors qu'Alinsky refusait cette option par principe. Elle écrira dans ses mémoires que malgré leurs points communs, « *nous nous opposions pourtant sur un point fondamental: il estimait qu'on ne pouvait changer le système que de l'extérieur*¹¹. » Changer le système de l'extérieur implique d'organiser les démunis afin d'affronter « *le gouvernement et le pouvoir économique*¹². » La jeune Hillary

Rodham ne faisait, pour Alinsky, que reproduire l'idéologie des élites qui prient les dépossédés de s'exprimer uniquement *via* les formes légales et institutionnelles de la politique: « *Si tu es un possédant et que tu veux conserver, alors tu parleras toujours du caractère sacré de la loi et de la responsabilité d'agir progressivement par le biais des canaux légitimes*¹³. » De ce point de vue, lorsqu'on parle d'un « héritage d'Alinsky » chez Obama, on masque le cœur de sa vision pour la gauche, à savoir l'autonomie politique et organisationnelle des opprimés.

Deux exemples illustrent cet aspect de la démarche d'Alinsky.

War On Poverty = Political Pornography

En 1964, la pauvreté touche plus de 20 % des Américains. Le président Lyndon Johnson lance un programme – nommé « *war on poverty* » – constitué de lois et de réformes visant à lutter contre la pauvreté. Ce programme va générer un important débat dans la communauté scientifique et militante. Alinsky y contribuera notamment par un de ses plus célèbres articles: « *The War on Poverty – Political Pornography* » (« *La Guerre contre la pauvreté – Pornographie politique* »).

Les programmes sociaux publics dictés depuis le sommet se caractérisent selon lui essentiellement par leur inefficacité. Qualifiant ces programmes de « *welfare colonialism* » (que l'on pourrait traduire par « *colonisation de la vie par l'État social* »), il y voit une forme de charité qui ne peut réellement émanciper les pauvres. À l'instar de Jacques Rancière, il pense que les dépossédés n'ont pas besoin d'assistance, mais bien de s'émanciper. Il s'agit donc de leur donner les outils pour devenir autonomes. Ainsi, quand un des responsables du programme de lutte contre la pauvreté déclare que « *le programme War on Poverty a fait plus pour les Noirs en vingt-cinq mois qu'Alinsky en vingt-cinq ans* »,

Lorsqu'on parle d'un « héritage d'Alinsky » chez Obama, on masque le cœur de sa vision pour la gauche.

EXTRAIT LA FIN JUSTIFIE-T-ELLE LES MOYENS ?

L'éternelle question « la fin justifie-t-elle les moyens ? » n'a pas de sens en soi. Le seul vrai problème à propos de l'éthique de la fin et des moyens est de savoir si telle fin justifie tel moyen. La vie et la façon d'agir ne sont rien d'autre qu'une affaire de fins et de moyens. La fin est ce à quoi l'on aspire, les moyens sont la méthode pour y parvenir. Dès que l'on réfléchit au changement social, la question de la fin et des moyens se pose. L'homme d'action l'envisage sous un angle pragmatique et stratégique. La seule chose qui lui importe est de voir si la fin n'est pas trop ambitieuse et vaut la peine

d'être poursuivie et si, d'autre part, les moyens dont il dispose lui permettront de l'atteindre. Dire qu'un moyen corrompt la fin revient à croire à une sorte d'immaculée conception de la fin et des moyens. La réalité est déjà corrompue et sanglante. La vie même est un mécanisme de corruption qui démarre lorsque l'enfant apprend à mettre sa mère et son père en concurrence pour retarder l'heure d'aller se coucher. Qui craint la corruption, craint la vie.

[...]

Le révolutionnaire pragmatique comprend fort bien ce que Goethe

veut dire quand il écrit que « *la conscience est la vertu de l'observateur, mais sûrement pas celle de l'homme d'action* ». Dans l'action on ne jouit pas forcément de ce luxe de pouvoir prendre une décision qui plaise à notre conscience tout en servant l'humanité. Il faut alors choisir toujours pour le bien de l'humanité. Notre action doit viser le salut des masses et non notre « salut personnel ».

Saul Alinsky, *Être radical. Manuel pragmatique pour radicaux réalistes*, trad. O. Hellier et J. Gouriou, Bruxelles, Éditions Aden, 2012, p. 65-66.

Alinsky lui répond: «*il dit la vérité. Nous n'avons jamais fait quelque chose pour les Noirs, nous avons travaillé avec eux*¹⁴.»

Dans les ghettos noirs

Le travail d'organisation d'Alinsky au sein de la communauté noire est emblématique de sa conception du «*pouvoir au peuple*», où il tente de substituer à l'action des gouvernants sur les gouvernés son approche générale de la politique.

Pour lui, le racisme n'est pas un simple préjugé ou un problème moral. Il s'agit également d'un principe véhiculé par des institutions et des politiques publiques. Dès lors, la seule façon de combattre le racisme est que la communauté noire s'organise. Partant de ce postulat, il aidera à fonder, dans le quartier de Woodlawn, une organisation communautaire qui prendra une grande importance dans le développement futur des relations de pouvoir entre les Noirs et les Blancs. Cette organisation s'emparera des questions urbaines et montrera qu'il s'agit de questions politiques. Charles Silberman écrira à ce propos que «*la Woodlawn Organization est l'expérience la plus importante et impressionnante affectant les Noirs dans tous les États-Unis*¹⁵.» Au milieu des années 1960, la TWO comptait à peu près cent cinquante groupes locaux représentant 40 000 citoyens sur les 100 000 de Woodlawn¹⁶. Ce travail d'organisation communautaire en milieu urbain inspirera beaucoup la communauté noire et les mouvements tels que les Blacks Panthers qui développèrent le Black Power, qu'Alinsky soutient et apprécie.

Lors de la naissance du Black Power, Alinsky saisit tout de suite l'importance du mouvement, la nouvelle distribution des relations raciales, le gain de pouvoir des Africains-Américains et leur

besoin d'émancipation collective et spécifique. Il accepte donc qu'il ne puisse plus aspirer lui-même, en tant que Blanc, à les organiser, voyant dans ce phénomène une «*étape nécessaire*» du mouvement. «*Dans ce climat, je suis convaincu que tous les Blancs devraient sortir des ghettos noirs. C'est une étape par laquelle nous devons passer*¹⁷.»

Le changement par la lutte

Alinsky était pragmatique. S'il abhorrait les institutions, il leur reconnaissait un grand pouvoir, qui reposait notamment sur l'argent. Or, comme il le disait lui-même, «*Le pouvoir se répartit en deux pôles: ceux qui ont de l'argent et ceux qui ont des gens*.» La seule façon d'obtenir un réel progrès social, qui parte des besoins de la population, était pour lui de construire une organisation suffisamment grande et puissante pour que les politiciens soient contraints, pour remporter les suffrages, d'intégrer ses revendications.

Car sans pouvoir, les bonnes idées ne s'imposent pas. Dès l'introduction de son livre, Alinsky rappelle une citation de F. D. Roosevelt, recevant une délégation venue lui soumettre des propositions de réformes: «*D'accord, vous m'avez convaincu, maintenant, continuez votre action parmi les gens et faites pression sur moi*» (p. 39). Les idées triomphent à partir du moment où le rapport de force est en leur faveur, c'est-à-dire que leurs défenseurs sont suffisamment nombreux pour peser réellement dans le débat.

C'est cette logique du nombre et la nécessité de construire un rapport de force favorable qui pousse Alinsky tantôt à faire alliance avec l'Église catholique qu'il avait conspuée dans d'autres communautés, tantôt avec les autorités d'une université

La seule façon de combattre le racisme est que la communauté noire s'organise.

EXTRAIT LES TREIZE RÈGLES DE SAUL ALINSKY

N'oubliez jamais la première règle de la tactique du pouvoir: *le pouvoir n'est pas seulement ce que vous avez, mais également ce que l'ennemi croit que vous avez.*

Deuxième règle: *ne sortez jamais du champ d'expérience des gens de votre groupe.* [...]

Troisième règle: *sortez du champ d'expérience de l'ennemi chaque fois que c'est possible.* [...]

Quatrième règle: *forcer l'ennemi à suivre à la lettre son propre code de conduite.* [...]

La cinquième règle recoupe la quatrième: *le ridicule est l'arme la plus puissante dont l'homme dispose.* [...]

Sixième règle: *une tactique n'est*

bonne que si vos militants ont du plaisir à l'appliquer. [...]

Septième règle: *une tactique qui traîne trop en longueur devient pesante.* [...]

La huitième règle consiste à *maintenir la pression, par différentes tactiques ou opérations, et à utiliser à votre profit tous les événements du moment.*

La neuvième règle est que *la menace effraie généralement davantage que l'action elle-même.*

La dixième règle: *le principe fondamental d'une tactique, c'est de faire en sorte que les événements évoluent de façon à maintenir sur l'opposition une pression permanente qui provoquera*

ses réactions. [...]

Onzième règle: *en poussant suffisamment loin un handicap, on en fait un atout.* [...]

Douzième règle: *une attaque ne peut réussir que si vous avez une solution de rechange toute prête et constructive.* [...]

Treizième règle: *il faut choisir sa cible, la figer, la personnaliser et polariser l'attention sur elle au maximum.*

Saul Alinsky, *Être radical. Manuel pragmatique pour radicaux réalistes*, trad. O. Hellier et J. Gouriou, Bruxelles, Éditions Aden, 2012, p. 182-186.



ou un syndicat. Car les problèmes auxquels il s'attaque avec les communautés – logements insalubres, salaires de misère ou encore discrimination à l'embauche – nécessitent des alliances aussi larges que temporaires.

Contrairement aux principes de l'engagement partisan que nous connaissons en Europe, dans la *community organizing*, c'est le programme qui fonde l'alliance, et non un parti ou un candidat. C'est ce qui explique que certains acteurs, se retrouvent côte à côte lors de la défense d'un programme dans telle lutte, et face à face dans le cadre d'un autre programme, ce qui fera dire à Alinsky que «*l'organisateur est relativiste politique*» (p. 128).

Du relativisme politique au réformisme

Ce relativisme politique revendiqué par un révolutionnaire – car Alinsky se considérait comme tel – a cependant des relents de profond réformisme. Alinsky a avant tout développé une méthodologie organisationnelle permettant d'activer des communautés. Dans sa théorie, le changement vient de l'action, aussi il se focalisera sur la méthodologie et les ressorts permettant d'activer les communautés.

Cependant, le principal problème est la déconnexion qu'il opère entre la méthodologie organisationnelle et le but politique. Traditionnellement, l'organisation sert un but politique. Chez Alinsky, l'organisation est en soi le but politique, ce qui

cause de nombreux problèmes. C'est notamment cela qui a permis à la communauté de Back of the Yards – la première qu'il a organisée, dans les années 1930, et qui était notamment gangrenée par le racisme – d'utiliser ses méthodes au début des années 1970 pour repousser... des Noirs qui voulaient s'installer dans le quartier. Pour toute explication, Alinsky rapporte: «*Ils ont progressivement gravi les échelons des Have-Nots [les non-possédants] aux Have-a-little-want-mores [les possèdent-un-peu-mais-veulent-plus] jusqu'à aujourd'hui où ils ont lié leur sort à celui des Haves [les possédants]. C'est un comportement récurrent. La prospérité nous rend tous lâches, et Back of the Yards n'y fait pas exception. Ils ont basculé vers le côté obscur du succès, et leurs rêves d'un monde meilleur ont été remplacés par des cauchemars angoissés: peur du changement, peur de perdre leurs biens matériels, peur des Noirs*¹⁸.»

Au problème du découplage politique/organisation s'ajoutent plusieurs limites inhérentes à sa méthode. Premièrement, l'absence de direction politique: Alinsky met en avant l'idéologie du changement qui, par essence, ne donne pas de direction et voue les acteurs au spontanéisme. Deuxièmement, une base à organiser sous forme de communauté mais pouvant rapidement verser dans un repli sur soi contre «les autres». Troisièmement, Alinsky fait reposer les ressorts de l'action



sur les intérêts personnels sans qu'aucun travail systématique ne soit fait pour élever la conscience des personnes organisées en mettant à jour les imbrications entre intérêts personnels et collectifs. Ces limites méthodologiques mènent souvent ceux qui prennent Alinsky au pied de la lettre à se satisfaire de réformes immédiates plutôt que de lutter pour la révolution et le changement radical.

Des méthodes politiquement « neutres » ?

L'exemple de Back of the Yards nous ramène à la question de la « neutralité » politique des méthodes d'Alinsky, l'idée centrale étant que ces tactiques ne seraient pas « en soi » de gauche, mais pourraient être reprises telles quelles par des conservateurs ou des progressistes.

Pourtant, si cette idée d'une « neutralité politique » des méthodes organisationnelles paraît spontanément évidente, à y regarder de plus près, la question se complexifie. Une forme organisationnelle est-elle vraiment neutre politiquement ? Peut-on séparer les questions d'organisation des questions politiques ? En ce qui concerne les deux figures suscitant le plus la comparaison – Obama et les Tea Parties – la réponse est clairement non.

Il n'est en ce sens pas anodin que Chomsky ait récemment écrit que « *l'esprit d'Alinsky est bien vivant [...] jusqu'au récent mouvement Occupy Wall Street* ». Car c'est précisément ce mouvement et non Barack Obama qui manifeste son actualité réelle et sa permanence dans l'espace politique américain. Occupy Wall Street manifeste ce type d'action politique directe, en dehors des canaux classiques de la politique, si caractéristiques des méthodes d'Alinsky. Cette idée contredit aussi directement l'idée qu'Occupy Wall Street serait le « Tea Party des démocrates ». À la différence de l'action partisane classique, les méthodes d'Alinsky optent pour des luttes sur des programmes et non sur des candidats. En ce sens, Occupy Wall Street est très différent des Tea Parties, non seulement sur le contenu, mais également sur la méthode : il ne soutient pas un candidat, mais des idées. La dimension d'autonomie et d'éducation populaire n'est pas un but de l'organisation, mais une composante de sa méthode organisationnelle. Pour lui, « l'éducation populaire » fait partie intégrante de l'établissement d'une « *people's organization* ». Il n'y a donc pas de revendications préalables à l'organisation, les deux se développent en parallèle, l'établissement d'un programme étant en soi un processus organisationnel : « *le programme populaire et l'organisation du peuple dans un mouvement populaire sont les deux faces d'une même pièce. On ne peut pas les séparer l'un de l'autre*¹⁹. » C'est donc théoriquement par ce travail qu'une communauté prend conscience – dans l'action – de ses intérêts réels et lutte contre son aliénation. Sur ce point, Alinsky est très proche des thèses de Paulo Freire dans sa *Pédagogie des opprimés*, où il affirme que « *la conscience ne se transforme que*

*dans la praxis*²⁰. » De ce point de vue, sa méthode est donc nécessairement politique et ne permet logiquement pas d'organiser avec ses méthodes un même groupe social sur des revendications contradictoires. Il est d'ailleurs significatif qu'il y ait très peu d'organisations communautaires réellement autonomes qui soient de « droite » au sens strict. Les conservateurs peuvent mobiliser des gens à la manière d'Alinsky au niveau des méthodes d'action, mais non au niveau de l'organisation au sens d'une forme syndicale urbaine.

Cependant, comme le montre l'exemple de Back of the Yards, la définition des « intérêts » est extrêmement complexe et il semble qu'en l'absence d'un cadre théorique général définissant les « intérêts objectifs » du groupe ou de la classe (comme le présuppose le marxisme), les objectifs politiques de l'organisation restent tributaires des conceptions politiques spontanées et du contexte social du groupe. Ici se dessine une question qui mériterait un développement plus conséquent ; si l'auto-organisation ne permet pas de dégager par son processus même les intérêts stratégiques d'un groupe, qu'est-ce qui le fait ?

Alinsky : un élément pour un renouveau syndical ?

Les succès pourtant très importants d'Alinsky pourraient inspirer ceux qui ont l'ambition de construire de larges organisations pour proposer le changement, notamment les syndicats. Or nombre de recherches font état d'une « crise du syndicalisme » qui se manifeste par une difficulté à activer et à élargir – voire à conserver – le nombre d'adhérents syndicaux alors que les changements économiques depuis les années 1980 organisent la précarisation de la majorité de la population. Les syndicats peinent à construire une stratégie par rapport à ces changements et ont été contraints, pour conserver leurs affiliés, de développer davantage le syndicalisme de service, réduisant parallèlement leur dimension idéologique et politique historique. Ils deviennent ainsi plus des béquilles que des armes.

Si les syndicats ont probablement développé une excellente compréhension des problèmes des entreprises, de la France et de l'Europe, ils ont le plus grand mal à construire leur force, leur capacité stratégique à changer les choses.

L'originalité d'Alinsky – qui comporte également des aspects criticables – était d'ancrer l'action dans l'intérêt personnel des membres de la communauté. L'intérêt personnel est le moteur de l'action. Et l'enjeu premier est d'activer les gens, de vaincre l'inertie. Pour Alinsky, la compréhension politique vient, idéalement, dans un second temps.

On peut arguer que l'époque et le contexte d'Alinsky étaient différents. Certes. Mais, à certains égards, il est parvenu à organiser ce qui, à l'époque, était considéré comme inorganisable et à remporter des victoires. Il a organisé de façon très

« L'esprit d'Alinsky est bien vivant [...] jusqu'au récent mouvement Occupy Wall Street. »

Loin d'être des actions de masse comme le préconisait Alinsky, l'action directe est devenue un style politique réservé aux acteurs politiques professionnels et à certains lobbys progressistes.

efficace la population qui a toujours semblé dénuée de conscience politique à un certain marxisme : le *lumpenproletariat*. Son lieu d'organisation – les quartiers plutôt que les usines – l'amenaient à organiser les franges les plus pauvres de la classe ouvrière, dont les femmes, les Africains-Américains, les jeunes délinquants... Aussi ses techniques ne sont-elles pas dénuées d'intérêt pour les enjeux actuels des syndicats, d'autant plus que son inspiration était précisément syndicale. Son mentor était John L. Lewis, l'imposant leader syndical, président du United Mine Workers of America et fondateur du Congress of Industrial Organizations (CIO).

Dans *Être radical*, Alinsky livre (entre autres) de nombreux principes tactiques et organisationnels tirés de son expérience de quarante années d'organisateur. Une des caractéristiques de son travail était la grande créativité de ses actions – à tel point qu'il est en ce sens l'un des pères de ce que l'on nomme couramment « l'action directe non-violente », aujourd'hui présente dans de nombreux groupes altermondialistes et écologistes. Cette créativité est une source d'enthousiasme pour les participants aux actions. Peut-être est-ce aussi cela qui manque à l'heure actuelle aux grandes organisations militantes telles que les syndicats et les partis de la gauche radicale.

Alinsky illustre par quelques exemples ce qu'il entend par des actions de masse, créatives et efficaces. Lors de son travail avec des Noirs du ghetto de Woodlawn, Alinsky proposa une variante très particulière du *sit-in*. À la recherche d'un moyen de pression conséquent pour imposer son programme, ils prirent pour cible, avec la communauté, un aéroport stratégique (l'aéroport O'Hare) dont le trafic était très important. L'idée d'action fut d'occuper les toilettes de l'aéroport afin d'en bloquer l'accès aux milliers de voyageurs qui y faisaient escale chaque jour. « *Que peut faire la police? Forcer la porte et demander une preuve d'occupation légitime?* » (p. 200). Ils organisèrent ainsi plusieurs équipes, préparées pour occuper les différentes toilettes de l'aéroport afin de faire souffler un vent de panique sur l'administration de la ville. « *Les conséquences de ce genre d'entreprise seraient catastrophiques à bien des égards. Les gens désespéreraient de trouver un endroit où se soulager, et on peut imaginer le spectacle: les gosses braillant et implorant leur mère: «Maman, c'est pressé», et la mère désespérée répondant: «Bon, eh bien! Vas-y, fais-le ici.» O'Hare ne tarderait pas à devenir un véritable merdier.* » C'est ainsi que vit le jour « *le premier shit-in de la nation* » (p. 200). L'idée effraya tellement les autorités qu'avant même l'exécution du plan, elles garantirent que les revendications de leur programme seraient prises en compte. Par cet exemple, nous ne voulons pas dire qu'il faut abandonner les grèves, les manifestations ou les blocages dont les syndicats sont coutumiers. Ces actions font partie de

l'arsenal militant indispensable. Mais la routine ou les formes d'action attendues (le trajet traditionnel d'une manifestation) nuisent à la vitalité et à la force d'une organisation tout autant que le manque d'action. Ainsi, bien plus que les questions structurelles d'organisation, ce qui intéresse Alinsky c'est l'action qui s'y cache.

Les grandes organisations sont parfois considérées comme des freins à l'action ou à la créativité. Celles-ci seraient l'apanage des structures petites, décentralisées, peu hiérarchisées, où la spontanéité pallie le manque d'organisation. Mais les actions spectaculaires sont généralement réalisées par des groupes restreints de militants professionnels, entraînés dans des formations intensives. Dans le cas bien connu de Greenpeace, elles sont l'œuvre d'un groupe restreint de « super-militants » hyperactifs impliquant, au final, peu de personnes (le mode de contribution privilégié étant celui de la simple participation financière). Loin d'être des actions de masse comme le préconisait Alinsky, l'action directe est devenue un style politique réservé aux acteurs politiques professionnels et à certains lobbys progressistes. En effet, si aujourd'hui ce type d'action est quasi inexistant dans les grandes structures politiques, Alinsky, quant à lui, le développait dans de grandes organisations recrutant dans les classes populaires. On peut ainsi dire qu'Alinsky aura eu le génie d'allier actions de masse et créativité, conjonction devenue trop rare.

La crise que subissent aujourd'hui les syndicats est peut-être une crise de l'action et de la mobilisation « par le bas » de ses membres, qui a tôt fait de déboucher sur une critique des « élites » des syndicats, de l'aristocratie ouvrière qui s'y est constituée et qui très vite « *s'assied* » aux côtés de l'économie capitaliste « *et mange du gâteau*²¹ » au lieu de travailler à sa destruction. Cependant, Alinsky est optimiste et attribue une grande responsabilité aux militants radicaux eux-mêmes, auxquels il reproche de s'être « *endormis*²² » dans le mouvement ouvrier. Le rôle du radical, dans toute organisation, consiste donc avant tout à travailler à remettre en mouvement la structure, à éviter que ses composantes ne se perdent en palabres complaisantes. Ce qui implique qu'il faut chercher à étendre au maximum la participation active des membres du syndicat.

Pour une gauche militante et populaire

Le tournant des années 1980 et la révolution néolibérale ont marqué pour la gauche une défaite historique. Loin d'avoir été simplement battue, elle a capitulé idéologiquement face aux dogmes néolibéraux (Blair, Schröder...). L'une des thématiques les plus puissantes de ce discours thatcherien est celle de la responsabilité des pauvres. Loin d'être un problème économique, la pauvreté serait un problème moral auquel seules des mesures disciplinaires pourraient remédier. Il faut éduquer et

responsabiliser les pauvres, et rompre avec les politiques d'«*assistanat*» qui les maintiennent dans cet état de «*dépendance*». La puissance de ce discours ne tient pas seulement au fait qu'il est diffusé dans les grands médias, mais également – et contrairement à ce que dit une certaine «gauche» – à ce qu'il correspond à une certaine réalité. Comme le notait si clairement Stuart Hall, la vision «*do-gooding*», l'«*utopiste sentimentaliste*» qu'elle défend, érode effectivement la «responsabilité personnelle» des «pauvres». Donner aux pauvres n'a historiquement jamais été un programme de gauche, il n'a jamais été question dans le mouvement ouvrier de «donner» aux ouvriers. On peut ainsi lire, dès la fin du XIX^e siècle, dans les discours syndicaux, une réelle opposition à toute forme de charité et le développement de l'idée du «*self-help*». L'exemple d'Eugene V. Debs, l'un des plus grands dirigeants ouvriers de son époque est clair: «*la vraie question qui devrait être posée est que peuvent faire les ouvriers pour eux-mêmes?*» *La réponse est simple. Ils peuvent faire tout ce qui est nécessaire s'ils sont indépendants, se respectent et croient en eux-mêmes. Les travailleurs peuvent s'organiser*²³.»

Vis-à-vis de l'État, il s'agit donc de faire valoir l'autonomie des opprimés, leur émancipation politique, économique et sociale par l'auto-organisation. Pourtant, l'apparition du «*Welfare colonialism*», pour reprendre l'expression d'Alinsky, va durablement transformer ce rapport. Loin de travailler sur les deux plans comme le préconisait

Alinsky (auto-organisation et réformes), la gauche sociale-démocrate mais également progressivement une certaine gauche communiste sombrera dans un réformisme très peu soucieux de l'organisation des opprimés et bien trop confiant dans les formes bourgeoises de la démocratie. Ce rapport simpliste à l'État des classes possédantes ouvrira à droite un discours sur la responsabilité auquel la gauche – entre-temps devenue «*humanitaire*» – ne sera plus en mesure de répondre. Aujourd'hui, plus que jamais, les mouvements de la gauche radicale doivent prendre au sérieux la mise en garde d'Alinsky à l'égard des grands programmes sociaux. Elle doit penser la gauche sur ses deux jambes; du point de vue économique mais aussi organisationnel et politique (autonomie des opprimés). Sans cela, elle sera condamnée à n'être qu'une alliée passive des classes possédantes.

Ainsi, si Alinsky est, à l'instar de Thomas Paine, «*le moins romantique des révolutionnaires*²⁴» et si l'on se souvient essentiellement de lui pour «*l'inébranlable et arrogant dévouement dont il faisait preuve*²⁵» à l'égard des opprimés, il convient aujourd'hui de le relire d'urgence afin de redécouvrir une facette méconnue du radicalisme américain. Celui-ci est donc plus que jamais d'actualité pour refonder une gauche militante, créative et populaire, qui loin de ne voir dans la misère que la misère, voit également, à l'instar de Marx, ce qu'elle a de «*révolutionnaire, [de] subversif, qui renversera la société ancienne*²⁶.»

NOTES

- 1. L'Industrial Workers of the World était un syndicat révolutionnaire fondé en 1905. ■ 2. Période suivant directement la Révolution bolchevique et la Première Guerre mondiale (1919-1920) caractérisée par une répression sanglante du mouvement ouvrier et des révolutionnaires américains. ■ 3. Studs Terkel, *Hard Times. Histoires orales de la grande dépression*, trad. C. Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 403. ■ 4. *Reveille for Radicals*, Chicago, University of Chicago Press, 1946; et *Rules for Radicals*, New York, Random House, 1971. ■ 5. Charles E. Silberman, *Crisis in Black and White*, New York, Vintage Press, 1966, p. 323. ■ 6. Le projet a déjà obtenu des succès significatifs montrant la possibilité d'une telle perspective dans le contexte français (voir <http://projet-echo.org>). ■ 7. Saul Alinsky, *Reveille for Radicals*, New York, Vintage Press, 1989, p. 9. ■ 8. *Ibid.*, p. 192. ■ 9. *Ibid.*, p. 218. ■ 10. Jean-Paul Sartre, *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 79-80. ■ 11. Hillary Clinton, *Mon histoire*, Paris, Fayard, 2003, p. 60-61. ■ 12. *Ibid.*, p. 60. ■ 13. Saul Alinsky, *Reveille for Radicals*, *op. cit.*, p. 225. ■ 14. Cité in Hillary Clinton, *There is Only the Fight... An Analysis of the Alinsky Model*, thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the Bachelor of Arts Degree under the Special Honors Program, Wellesley College, Wellesley, Massachusetts, 2 mai 1969, p. 52. ■ 15. Charles E. Silberman, *Crisis in Black and White*, *op. cit.*, p. 318. ■ 16. Mark Santow, «*Running in Place. Saul Alinsky and the Dilemmas of Race*», *The Next American City*, n° 9, novembre 2005. ■ 17. Marion K. Sanders et Saul Alinsky, *The Professional Radical: Conversations with Saul Alinsky*, New York, Perennial Library/Harper & Row, 1970, p. 74. ■ 18. Saul Alinsky, «*A Candid Conversation With the Feisty Radical Organizer*», *Playboy Magazine*, mars 1972, part. VIII. ■ 19. Saul Alinsky, *Reveille for Radicals*, *op. cit.*, p. 55. ■ 20. Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspero, 1974, p. 189. ■ 21. Saul Alinsky, *Reveille for Radicals*, *op. cit.*, p. 29. ■ 22. *Ibid.*, p. 33. ■ 23. Eugene Debs, *What Can We Do for Working People?*, article non signé, attribué à Debs, in *Locomotive Firemen's Magazine*, Terre Haute, IN, v. 14, n° 4, avril 1890, p. 291. ■ 24. Eric Hobsbawm, *Rébellions*, Bruxelles, Aden, 2010, p. 16. ■ 25. *Ibid.*, p. 15. ■ 26. Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Payot, 1996, p. 180.

**POUR VOUS ABONNER
À LA RDL RENDEZ-VOUS SUR
WWW.REVUEDESLIVRES.FR**

DE LA DÉMOCRATIE DU CHARBON À LA PÉTROCRATIE

ENTRETIEN AVEC **TIMOTHY MITCHELL***

Notre société marche au pétrole – nous le savons, et nous connaissons les conséquences écologiques de cette dépendance. Mais c'est un autre problème que soulève Timothy Mitchell. Contre l'oubli des conditions matérielles de la démocratie, il montre comment le passage d'une économie fondée essentiellement sur le charbon à une économie fondée sur le pétrole a remis en question les rapports de pouvoir et les bases sociales qui avaient permis la démocratisation relative de nos sociétés. Prendre acte de ce basculement et de la crise de la démocratie qu'il induit est la condition de l'invention d'autres voies de démocratisation. Par **JULIEN VINCENT****

* Timothy Mitchell enseigne à l'université de Columbia. Il est notamment l'auteur de *Colonizing Egypt* (1991) et de *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (2002). En 2011, a paru en traduction française son essai *Petrocratia. La démocratie à l'âge du carbone* (Ére).

** Julien Vincent est historien, membre du comité de rédaction de la *RdL*. Il a récemment dirigé, avec Christophe Charle, *La Société civile. Savoirs, enjeux et acteurs en France et en Grande-Bretagne, 1780-1914*, (PUR, 2011)

Pour la première fois dans l'histoire humaine, des groupes de travailleurs pouvaient s'entendre pour paralyser toute une économie.

De l'oubli des causes physiques de la démocratie

Julien Vincent : *Il existe une longue tradition de réflexion philosophique et sociologique sur les conditions de la démocratie. Mais, depuis que la démocratie apparaît comme une possibilité viable, c'est-à-dire depuis la fin du XVIII^e siècle et plus encore à partir du XIX^e siècle, ses causes « physiques » ou environnementales sont rarement soulignées. Au milieu du XVIII^e siècle, par exemple, Montesquieu mettait en avant l'importance pour le législateur de prendre en compte les facteurs climatiques, et leurs liens complexes avec les différents régimes politiques. Mais à l'époque, la démocratie n'apparaissait pas comme une option réaliste pour les principaux royaumes européens. Un petit siècle plus tard, Alexis de Tocqueville élaborait une nouvelle généalogie de la démocratie, et prévoyait qu'elle s'imposerait en Europe. Mais cette fois-ci, son analyse accordait un poids considérable aux « causes morales » au détriment des « causes physiques ». Pourrait-on dire que vous tentez de réhabiliter les causes physiques, à la manière de Montesquieu ?*

Timothy Mitchell : *Carbon Democracy* réintroduit en effet le monde physique dans l'étude de la politique démocratique. Nous nous sommes trop longtemps occupés exclusivement des conditions morales de la démocratisation. Dans la théorie politique classique, la démocratie dépend de l'apparition d'une certaine conscience commune, de certaines formes de rationalité, de tolérance, d'engagement civique et de respect mutuel. Elle dépend également de l'élaboration de règles politiques permettant à cet esprit de tolérance de s'exprimer et de se traduire en procédures d'alternance du pouvoir. Cette focalisation reflète peut-être ce qu'est devenue la démocratie dans de nombreux pays : une méthode pour produire un consentement à des formes de pouvoir de plus en plus oligarchiques. Mais cela ne nous dit pas comment la démocratie moderne de masse est apparue, ni comment il est aujourd'hui possible de la redémocratiser.

Carbon Democracy commence par l'examen des processus physiques et techniques qui ont contribué, il y a cent ans environ, à l'apparition, dans certaines régions du monde, de formes de vie plus démocratiques et plus égalitaires. À la fin du XIX^e siècle, le Nord-Ouest de l'Europe et l'Amérique du Nord ont développé des systèmes énergétiques qui n'étaient plus principalement basés sur les sources renouvelables et dispersées de l'économie agricole – forêts, cours d'eau, travail humain, force animale, cultures vivrières, pâturages – et qui dépendaient de plus en plus de l'exploitation du charbon et de son utilisation pour alimenter des machines à vapeur et produire de l'électricité. Les quantités extraordinaires d'énergie utilisée et l'étroitesse des canaux par lesquels elle circulait ont produit une vulnérabilité exceptionnelle de ces régimes. Pour la première fois dans l'histoire humaine, des groupes de travailleurs pouvaient s'entendre pour paralyser toute une économie. Ce qui les liaient entre eux n'était pas tant une conscience commune que les flux d'énergie qu'ils avaient le pouvoir de mettre en marche ou d'interrompre.

Décrire ce changement, ce n'est pas revenir à Montesquieu. Mon interprétation de la démocratisation n'est pas déterministe et je ne prétends pas qu'un facteur isolé, que ce soit le charbon ou le climat, soit l'unique responsable de la vulnérabilité soudaine qui a permis le développement de formes de vie plus démocratiques et plus égalitaires. Dans cette histoire, le charbon entre en jeu, mais aussi les chemins de fer, les colonies, la guerre, et bien d'autres choses. Et les avancées accomplies à tel endroit ont favorisé le succès des luttes démocratiques à tel autre. Plus tard, après la Seconde Guerre mondiale, la démocratie fondée sur le charbon s'est affaiblie en sous-traitant la production d'énergie au Proche-Orient. Les démocraties européennes, en même temps qu'elles devenaient dépendantes de la préservation de sources d'énergie non démocratiques, sont devenues moins égalitaires. Ce n'est pas en analysant la culture, les institutions ou les idées de tel ou tel pays qu'on



comprendra la politique démocratique, mais en retraçant l'évolution de cette vulnérabilité vis-à-vis des revendications démocratiques.

JV : *En rupture avec la tradition philosophique européenne qui a tenté d'élucider les conditions d'émergence et d'existence de la démocratie en même temps qu'elle en cernait le concept, vous ne définissez jamais la démocratie. Est-ce un choix ?*

TM : Oui, c'est un choix que de ne pas définir le mot démocratie. En 1918, les conseillers du président Woodrow Wilson, préparant sa participation à la conférence de la paix de Paris, ont lancé une opération de relations publiques à partir de toutes les ambassades des États-Unis dans le monde, afin de promouvoir ses conceptions en matière d'autodétermination. Il s'agissait de faire de la démocratie une idée, une idéologie universelle et de contrecarrer par là les plans plus concrets de la gauche européenne pour démocratiser le monde à travers des mécanismes internationaux visant à assurer des droits aux travailleurs, mais aussi de s'opposer aux luttes qui se développaient en Irlande, en Égypte, en Inde, en Afrique du Sud et ailleurs contre les systèmes de gouvernement colonial ou racial, soutenus par Wilson.

Il y a toujours un conflit entre la démocratie comme idée universelle et la démocratisation comme ensemble de luttes locales permanentes.

Lorsqu'on adopte une définition universelle de la démocratie, il devient plus difficile d'observer ce conflit, ou de comprendre les diverses formes d'invention concrète qui sont nécessaires pour poursuivre la démocratisation.

Genèse du projet

JV : *D'où est né le projet de Carbon Democracy ? Est-il ancien, antérieur à l'émergence des questions environnementales en sciences sociales ? Ou est-il né avec le réchauffement climatique global (RCG) ?*

TM : L'idée du projet est née il y a six ou sept ans, après l'invasion et l'occupation de l'Irak par la Grande-Bretagne et les États-Unis. Les partisans de la guerre la justifiaient en la présentant comme un projet – « wilsonien » – : il s'agissait d'apporter la démocratie au monde arabe. Beaucoup d'opposants affirmaient que la guerre n'était en réalité qu'un plan pour prendre le contrôle du pétrole dans la région. S'affrontaient ainsi une idée naïve de la démocratie et une idée tout aussi simpliste de l'énergie.

Pendant ce temps, le Panel intergouvernemental sur le changement climatique publiait ses troisième et quatrième rapports, en 2011 et 2007, où apparaissait le schéma en « batte de hockey » sur l'élévation de la température mondiale. Aux États-Unis, ceux qui ont essayé de se servir de cette batte pour

La prise de conscience du réchauffement global nous a placés dans un nouveau rapport au temps.



infléchir la politique du gouvernement en matière de réchauffement climatique n'ont pas réussi à le faire bouger. Parallèlement, les compagnies pétrolières internationales ne trouvaient pas assez de nouvelles ressources pétrolières pour répondre à l'augmentation de la consommation d'énergie en Chine et en Inde, et à la baisse rapide de la production de pétrole des principaux gisements existants. Le prix du baril de pétrole fut ainsi multiplié par quatre, et le système financier mondial, artificiellement gonflé par cette hausse, s'effondra.

Nous ne disposons pas du langage qui nous permettrait de relier tous ces événements les uns aux autres, notamment parce que nous envisageons souvent des choses comme l'« économie » comme des objets naturels, qui ont toujours été et seront toujours là. J'ai donc décidé d'étudier comment s'étaient mises en place les relations entre l'énergie, la guerre, la démocratie, la nature et l'économie.

Quel cadre temporel et spatial pour l'analyse ?

JV : Au cours des dernières années, diverses personnes se sont efforcées de réfléchir aux implications que le RCG pourrait avoir sur la manière dont on écrit l'histoire ou dont on pratique les sciences sociales. Certains proposent ainsi d'en changer le cadre temporel de référence. Selon Dipesh Chakrabarty ou Daniel Lord Smail, par exemple, il convient aujourd'hui de renouer avec une histoire de très longue durée, remontant à 10 000 ans avant notre ère, ou même bien au-delà. Au contraire, dans *Carbon Democracy*, vous choisissez de rester dans une histoire de la « modernité », disons depuis 1750 environ, dans laquelle

vous avez toujours inscrit vos travaux de recherche. Ces deux approches vous semblent-elles contradictoires, concurrentes, ou au contraire compatibles ?

TM : *Carbon Democracy* est une étude de la période anthropocène de la politique. À mon sens, la prise de conscience du réchauffement global nous a placés dans un nouveau rapport au temps. L'âge de l'histoire – de la domestication de la faune et de la flore, de l'établissement humain organisé, et de l'écriture – apparaît aujourd'hui comme un bref interlude dans le temps géologique : c'est l'ère connue sous le nom d'holocène, une période de 10 000 ans de températures légèrement plus stables et plus élevées à l'intérieur de la présente période glaciaire.

Mais comme l'écrit Dipesh Chakrabarty, ce nouveau rapport au temps a commencé avec l'annonce de la fin de l'holocène et la transition vers ce que les géologues proposent aujourd'hui d'appeler l'anthropocène, mot que Paul Crutzen a inventé pour désigner une période géologique dans laquelle l'activité humaine est devenue une force environnementale affectant de façon majeure la planète. Crutzen suggère de prendre comme point de départ approximatif de l'anthropocène la fin du XVIII^e siècle, c'est-à-dire la période où, dans l'analyse des carottes de glace, on trouve les premières augmentations de dioxyde de carbone et de méthane dans l'atmosphère, et où la consommation de charbon a commencé à croître à un rythme non plus linéaire mais géométrique.

Parallèlement, *Carbon Democracy* ne propose pas une histoire linéaire de la politique anthropocène. Il saute certains épisodes importants de cette période et se consacre à des périodes où



Les rapports qui se sont noués entre la production pétrolière, le système financier international basé sur le dollar, le militarisme et la guerre au Proche-Orient jouent un rôle majeur dans l'histoire de la démocratie carbone.

l'évolution des interconnexions entre l'énergie, la démocratie, l'économie et l'environnement peut être explorée.

JV : *Dans la lignée de vos travaux antérieurs, Carbon Democracy est une tentative d'histoire globale, qui tente de ne pas privilégier le point de vue de l'Occident sur celui du Proche-Orient, par exemple. Pourtant, les sources que vous mobilisez sont surtout britanniques et étasuniennes, or la Grande-Bretagne et les États-Unis ont été les principaux producteurs et consommateurs d'énergie minérale au cours des deux derniers siècles. Mais l'URSS a été, elle aussi, une grande puissance impérialiste, fortement consommatrice d'énergies, et qui se réclamait de l'idéal démocratique. Ne pensez-vous pas qu'écrire la même histoire du point de vue de l'URSS aurait changé votre manière d'envisager les rapports entre démocratie et énergie ?*

TM : Comme je l'ai dit, le livre fait des sauts. Il fait des sauts dans l'espace mais aussi dans le temps. Sa trajectoire géographique suit le déplacement des centres de production d'énergie carbonée, du charbon en Europe et en Amérique du Nord à la production pétrolière, dont l'industrie s'est développée d'abord aux États-Unis puis dans d'autres régions, en particulier le Proche-Orient. Le livre aborde la Russie et l'Union soviétique sur certains sujets, comme l'histoire de Bakou et le rôle des travailleurs de l'industrie pétrolière pendant la révolution de 1905.

Le livre s'attarde aussi sur la guerre froide au Proche-Orient, en relation avec la menace continue d'un excédent d'offre de pétrole dans les décennies de l'après-guerre. Les grandes

compagnies pétrolières ont dû lutter contre les mouvements ouvriers dans les champs pétrolifères d'Iran, d'Irak et d'Arabie Saoudite, puis contre les gouvernements nationalistes de ces pays, qui ont voulu accroître leur part des revenus du pétrole. La « menace soviétique » signifiait, en pratique, que l'Union soviétique risquait de trouver un moyen d'exporter son pétrole en Europe, ce qui pouvait affaiblir le système de restriction de l'offre au niveau mondial, qui garantissait des prix élevés et des profits extraordinaires pour les entreprises.

Le risque d'un accroissement de l'offre et d'une réduction des profits s'est exprimé à travers un fantasme menaçant : l'Union soviétique voulait s'emparer des champs pétrolifères du Proche-Orient. Ce spectre a permis aux États pétroliers d'utiliser leurs pétrodollars pour acheter des armes à l'Occident, à une échelle qui, dans d'autres circonstances, aurait paru tout à fait absurde, ce qui a contribué à recycler les revenus pétroliers en Europe et aux États-Unis. Les rapports qui se sont noués entre la production pétrolière, le système financier international basé sur le dollar, le militarisme et la guerre au Proche-Orient jouent un rôle majeur dans l'histoire de la démocratie carbone.

J'ai pu tirer parti, certes à la marge, de certains des nouveaux travaux sur l'Union soviétique qui ont pu être réalisés ces dernières années grâce à l'accès aux archives soviétiques. Il me semble que, comparé aux histoires classiques de la politique pétrolière, le livre en dit un peu plus sur la manière dont les Russes envisageaient la lutte pour le pétrole, en particulier sur la politique de « sécurité » anglo-américaine au Proche-Orient pendant la guerre froide. Mais je suis d'accord pour dire

qu'une étude du pétrole et de la démocratie qui donnerait plus d'importance à la perspective de l'Union soviétique nous offrirait une autre histoire. Et peut-être découvririons-nous des liens tout aussi importants entre l'énergie, l'environnement, l'économie, la violence et la lutte pour un avenir plus démocratique.

Du charbon au pétrole - qu'est-ce que ça change ?

JV : *Pour expliquer l'importance que la transition énergétique du charbon au pétrole a eue sur le champ des possibles politiques, vous insistez sur les facteurs physico-chimiques : le charbon est solide, le pétrole est liquide ; certains savoirs essentiels sur le charbon sont détenus par les travailleurs manuels, alors que ce sont les ingénieurs qui ont le monopole des savoirs utiles sur le pétrole. Du fait des particularités du charbon, dites-vous en vous appuyant sur des réflexions de Rosa Luxembourg, on a cru, au début du xx^e siècle, à la possibilité d'une révolution, d'un changement de système politique (qui permettrait de basculer vers une « véritable » démocratie) grâce à des actions ciblées de sabotage qui bloqueraient les flux de charbon. Vous dites également que cette possibilité du sabotage a cessé d'être considérée comme une option réelle avec le passage au pétrole, au cours du deuxième tiers du xx^e siècle. Il n'est pourtant pas impossible, en théorie, de saboter un pipeline. On peut également, en théorie là encore, bloquer les raffineries ou les flux d'uranium. Pourriez-vous préciser cet aspect de votre raisonnement, essentiel pour comprendre la différence entre la démocratie à l'ère du charbon et à l'ère du pétrole ?*

TM : L'histoire de la démocratie carbone introduit dans l'étude politique des facteurs physico-chimiques. Mais elle ne propose pas de remplacer les vieilles théories de la démocratie fondées sur la diffusion des idées ou sur les mouvements sociaux par un simple déterminisme physico-chimique. Les propriétés matérielles du charbon et du pétrole ont interagi avec les formes de capacités d'agir humaine, avec les dispositifs techniques, avec l'introduction et la répétition d'idées nouvelles et avec l'évolution des connexions dans l'espace géographique.

Le transport du pétrole étant assuré par pipeline et par tanker océanique, l'offre d'énergie est peu sensible au risque d'interruption et de sabotage, tandis que le charbon et le chemin de fer y étaient très vulnérables. Le problème n'est cependant pas seulement que l'extraction et le transport d'un liquide nécessitent moins de main-d'œuvre, ou une forme de travail moins physique, que ceux du charbon. Il est aussi que les travailleurs du pétrole sont répartis sur des distances bien plus grandes, séparés par des continents, des langues et de nouvelles doctrines de sécurité. Les routes océaniques sont par ailleurs plus souples que les lignes de chemin de fer, de sorte qu'on peut

contourner les blocages en ayant recours à d'autres sources. En outre, des niveaux sans précédent de force militaire ont pu être mobilisés pour empêcher la syndicalisation sur les champs pétrolifères, protéger les voies d'acheminement contre le sabotage et défendre les oligarchies locales, grâce à des financements provenant des extraordinaires revenus du pétrole.

Il est vrai, toutefois, qu'un pipe-line peut être interrompu, qu'un puits peut être stoppé, qu'une raffinerie peut être bloquée. Mais le pouvoir de sabotage a été en général aux mains de petites minorités, soucieuses de préserver des inégalités et des privilèges, et non dans celles de grandes coalitions œuvrant à des formes de vie plus égalitaires et moins précaires. Avant les années 1970, par exemple, les compagnies pétrolières occidentales opérant en Irak, pour maintenir la rareté de l'offre qui leur garantissait d'énormes profits, creusait délibérément des puits peu profonds pour éviter de découvrir de nouveaux gisements ou obturaient les puits qui s'étaient trouvés produire du pétrole accidentellement. Quand le principal pipe-line irakien a été coupé, en 1966-1967, l'interruption était le fait du gouvernement syrien, qui exigeait des compagnies pétrolières des droits de transit plus importants.

À partir de 1970, les États producteurs ont commencé à s'emparer de ce pouvoir de sabotage, ce qui leur a permis d'obtenir une part beaucoup plus importante des revenus pétroliers. Le sabotage et l'interruption de l'offre sont donc souvent possibles, mais leurs conséquences politiques dépendent du type de collectivité qui se réunit dans ce but : s'agit-il d'une collectivité privilégiée, est-elle ou non dans un rapport de solidarité avec des communautés plus larges ?

Il y a, aujourd'hui, deux points de vulnérabilité. En nous appuyant sur des revenus pétroliers sans précédent, nous avons créé un système financier spéculatif qui dépend des formes de croissance économique rendues possibles dans le passé par l'accroissement constant de l'offre d'énergie. La période d'augmentation continue de l'offre de pétrole semble arriver à sa fin. Les saboteurs ne sont pas aujourd'hui dans les compagnies pétrolières ou dans les mouvements sociaux, mais à Wall Street. En 2008, les banquiers internationaux ont menacé Washington de faire exploser le système financier global si le gouvernement ne les renflouait pas et une garantie de l'État à hauteur de treize trillions de dollars. Pour démocratiser la démocratie, nous devons reconnaître et répartir ce pouvoir de sabotage sur une base plus collective et plus locale.

Entretien traduit de l'anglais
par Christophe Jaquet.

Les saboteurs ne sont pas aujourd'hui dans les compagnies pétrolières ou dans les mouvements sociaux, mais à Wall Street.

LE SÉMINAIRE DE LECTURE DE LA RDL PARIS OUTRAGÉ, PARIS BRISÉ, PARIS GENTRIFIÉ...

Le collectif éditorial de la *RdL* invite les lecteurs de la revue à participer à la prochaine séance de son séminaire de lecture, avec

ANNE CLERVAL

autour de

« **Gentrification et droit à la ville. La lutte des classes dans l'espace urbain** »
un entretien exclusif publié dans *RdL, la Revue des Livres* (n° 5, mai-juin 2012)

le mercredi 23 mai 2012, à 19 heures
au Lieu-Dit, 6 rue Sorbier, à Paris (M° Ménilmontant)

Cette nouvelle séance du séminaire de la *RdL*, ouvert à toutes et tous, sera consacrée à une discussion des analyses développées et des questions politiques soulevées par Anne Clerval dans son entretien. Comment décrire et comprendre les transformations majeures de l'espace urbain auxquelles nous assistons ? Quelle

ville voulons-nous ? Quels contenus concrets donner aujourd'hui à l'affirmation d'un droit à la ville dans la perspective d'une politique démocratique radicale qui affirmerait la nécessité d'un contrôle collectif populaire sur l'espace urbain et le processus d'urbanisation ?

En association avec le Lieu-Dit et la librairie Le Monte-en-l'air

LES RENCONTRES DE LA RDL LE SALAIRE, RÉVOLUTIONNAIRE ?

le mercredi 23 mai 2012, à 19 heures
au Lieu-Dit, 6 rue Sorbier, à Paris (M° Ménilmontant)

Rencontre avec Bernard Friot

autour de

L'Enjeu du salaire (La Dispute, 2012)

Dans *L'Enjeu du salaire*, Bernard Friot affirme que nous ne parvenons plus à saisir le caractère révolutionnaire du salaire et des institutions qui lui sont liées, la qualification personnelle et la cotisation. Pour briser le chantage à l'emploi et à la dette, et assurer un contrôle populaire sur l'économie et le travail, il nous faudrait pourtant selon lui porter plus loin ces institutions : attribuer à chacun à sa majorité une qualification et donc un salaire, et ainsi faire disparaître le marché du travail ; étendre la cotisation en

créant une cotisation économique pour un financement de l'investissement sans crédit et donc sans dette. Nous pourrions ainsi nous « libérer de la convention capitaliste du travail avec sa propriété lucrative, son marché du travail et ses forces de travail, ses marchandises à la valeur d'usage si discutables produites par des travailleurs soumis à la dictature du temps de travail et n'ayant aucune maîtrise des fins et des moyens de leur travail. »

En association avec le Lieu-Dit et la librairie L'Atelier

L'INSUBORDINATION RADICALE DE L'AUTONOMIE ITALIENNE

À PROPOS DE

Marcello Tari,
Autonomie! Italie,
les années 1970,
trad. É. Dobenesque,
Paris, La Fabrique, 2011,
320 p., 16 €.

* **Roberto Nigro** enseigne la philosophie à l'École des Beaux-Arts de Zurich (ZHDK) et est directeur de programme au Collège international de philosophie. Il a récemment publié, en collaboration avec Isabell Lorey et Gerald Raunig, *Inventionen. Zur Aktualisierung Poststrukturalistischer Theorie*, vol. 1 et 2 (Diaphanes Verlag, 2011 et 2012) et *Michel Foucault, Introduction to Kant's Anthropology* (Semiotext(e), 2008).

«Une fois prononcé, le mot «crise» pénètre partout et agit comme la justification solennelle préalable à toutes les mesures économiques et politiques odieuses qui broient la vie des gens.»

L'Italie a connu dans les années 1970 un mouvement d'insubordination sociale d'une ampleur et d'une intensité exceptionnelles: partout les formes de la domination et du commandement se trouvaient radicalement contestées, alors même qu'était déployée à l'échelle de la planète une contre-insurrection visant à contenir et à défaire les contestations multiformes du système capitaliste. Dans *Autonomie! Italie, les années 1970*, Marcello Tari s'efforce de faire résonner pour les lecteurs francophones le bruit et la fureur d'un moment politique dont les échos sont aujourd'hui à la fois lointains et très présents. Par **ROBERTO NIGRO***

«**L'**occupation de Mirafiori ne devra rien à personne, ni aux syndicats, ni au Parti communiste italien, ni aux groupes extra-parlementaires: tous furent pris par surprise et ne purent que se demander comment une telle organisation de la lutte, aussi invisible fût-elle, n'avait pas été prévue ou perçue dans son ampleur par leurs stratèges» (p. 23).

Nous sommes en mars 1973, dans la plus grande usine d'Italie. Une organisation autonome des luttes a déclenché une attaque gigantesque contre la production. Les jeunes ouvriers, le nouveau prolétariat social, les fils d'immigrés du sud de l'Italie ou piémontais *ne veulent plus être ouvriers*; ils veulent vivre, ils veulent satisfaire leurs besoins! Il ne s'agit plus de libérer le travail, mais bien de *lutter contre le travail*. Voilà le point de départ de l'enquête menée par Marcello Tari: non pas 1968, ni *l'autunno caldo* 1969, mais l'occupation de l'usine Fiat de Mirafiori en 1973, pour expliquer le devenir autonome du prolétariat social.

Le livre de Tari, publié en France avant même qu'il ne paraisse en Italie, porte un titre et un sous-titre qui laissent peu de doutes quant à l'objet de l'enquête. Le lecteur avisé identifiera immédiatement ce dont il est question, tandis que celles et ceux qui ne s'intéressent pas à l'histoire italienne croiront ne pouvoir tirer aucun enseignement d'un sujet si particulier. Ce serait pourtant une erreur. Car parmi les qualités de ce livre, il en est une de premier ordre: Tari transforme un sujet à première vue circonscrit à une région et à une époque bien délimitées en moment de l'histoire mondiale contemporaine, dont la portée ne s'est pas encore épuisée. À travers des événements au premier abord plutôt modestes, il nous fait voir quelque chose de plus grand, comme si ces événements débordaient leurs confins historiques et géographiques, comme s'ils excédaient le vécu de leurs acteurs. C'est que cette histoire *italienne* déborde en effet largement le cadre de l'Italie, et que l'Italie, telle qu'elle est saisie dans ces pages, est partie prenante d'un «devenir-monde».

Le contexte: ingouvernabilité des sociétés et contre-insurrection mondiale

On s'en aperçoit dès les premières pages consacrées à la crise. Un sujet d'une brûlante actualité,

dira-t-on. «*En 1973, à New York, le banquier David Rockefeller fondait la Commission Trilatérale. [...] Son premier rapport s'intitule The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies. [...] Ce qui préoccupait les têtes d'œuf du capitalisme états-unien, c'était l'ingouvernabilité croissante des sociétés occidentales, assaillies ces années-là par une conflictualité ouvrière organique mais aussi par une multitude de Noirs, de femmes, d'étudiants, de fous, de minorités sexuelles et autres; le rapport concluait logiquement qu'il fallait mettre fin d'urgence à un désordre qui résultait d'ailleurs, selon eux, d'un excès de démocratie. Crise de la démocratie signifiait naturellement crise du commandement et crise des profits*» (p. 9).

Dans le discours contemporain, on emploie de moins en moins le mot de commandement. Mais il ne faut pas se tromper sur l'usage qu'en fait ici l'auteur: lorsque Tari parle de commandement capitaliste, il ne songe pas à un pouvoir «totalitaire» qui s'emparerait de toute la société et la dominerait d'en haut. Il faut entendre le mot commandement en un sens très marxien, à savoir ce sur quoi repose le rapport capitaliste. Alors les mots qui suivent s'éclairent d'un jour nouveau: «*«La crise» est un dispositif épistémologique à effet immédiat utilisé par le commandement capitaliste dans les moments de forte tension sociale pour produire les conditions de sa reproductibilité, et dont les journalistes et les intellectuels se servent volontiers pour éviter de nommer autre chose. [...] De fait, une fois prononcé, le mot «crise» pénètre partout et agit comme la justification solennelle préalable à toutes les mesures économiques et politiques odieuses qui broient la vie des gens. Toute «crise» doit être suivie d'une «reprise», qui, à son tour, sert à préparer la prochaine crise. [...] Michel Foucault disait que l'utilisation du mot «crise», martelé à chaque tournant capitaliste, marquait avant tout l'incapacité des intellectuels à comprendre le présent et que s'il avait une force journalistique incontestable, sa nullité théorique et stratégique était tout aussi certaine*» (p. 10-11).

Si, d'une part, Tari conteste ici l'emploi du mot crise en tant que passe-partout qui n'explique pas

grand-chose («*le capitalisme est toujours en état de «crise»*»), d'autre part il remarque que la prétendue crise de la démocratie est révélatrice de l'explosion ou de l'émergence sauvage des potentialités subversives des comportements individuels et sociaux. La crise indique une modification de la relation entre des forces antagonistes, la possibilité de renverser un rapport, voire même de le détruire. La crise indique «*un maillage dense d'affrontements, de guérillas, de sabotages, d'existences incompatibles formant une armée invisible qui ronge la domination*» (p. 12). C'est dans ce paysage d'affrontement global que s'inscrit l'histoire du début des années 1970, lorsque le commandement capitaliste mena une contre-insurrection pour «*faire payer la crise économique aux ouvriers, vaincre la guérilla rampante, repousser les minorités dans leurs retranchements, détruire physiquement les militants révolutionnaires, renfermer les Noirs et les pauvres dans les ghettos, décharger tout le poids de la croissance sur les pays du tiers-monde, anéantir le désir de révolution partout où il se manifestait*» (p. 12).

Tarì inscrit donc d'entrée de jeu l'histoire italienne dans un mouvement global qui traverse l'Occident capitaliste : «*Il faut bien avoir en tête cette donnée historique : l'autonomie italienne est un mouvement révolutionnaire qui naît dans un contexte d'attaque capitaliste, au sein d'un processus de contre-insurrection mondiale, et le fait que pendant quelques années, dans l'un des pays les plus industrialisés du monde, elle soit parvenue à renverser cette donnée est l'une des raisons de son actualité comme de la fascination qu'elle continue à exercer sur les nouvelles générations*» (p. 12-13).

Certes, on pourrait s'interroger sur le bien-fondé épistémologique et méthodologique du fait de relier des événements et des expériences si différents les uns des autres dans un seul et unique mouvement global. Mais la réponse est à chercher dans la trame théorique qui traverse la proposition du livre. Tarì étudie la parabole du mouvement autonome italien de 1973 à 1977 et montre à quel point il a bouleversé les comportements politiques et les formes de vie du nord au sud de l'Italie ; d'autre part sa description acquiert sa pleine signification en tant qu'analyse du processus dynamique de constitution d'une nouvelle subjectivité.

Une ou des autonomie(s) ?

L'Autonomie n'est pas le nom d'une organisation politique, mais un ensemble d'expériences très variées, éventuellement reliées les unes aux autres par la voie commune de la lutte contre le travail salarié et contre l'État : «*Il faudrait toujours se référer aux autonomies : autonomie des ouvriers, autonomie des étudiants, autonomie des femmes, autonomie des homosexuels, autonomie des enfants, autonomie des prisonniers, autonomie de quiconque aurait choisi, partant de ses contradictions, la voie de la lutte contre le travail et contre l'État*» (p. 53).

Les années 1970 ont marqué une étape nouvelle dans le déploiement de la lutte des classes. Autonomie fut le nom d'une véritable césure révolutionnaire, d'un moment où l'insubordination sociale s'est révélée irréductible à la valorisation capitaliste, la lutte pour les besoins illimités montrant à quel point la *vie* était devenue l'enjeu de la politique moderne : «*Autonomie signifiait donc aussi autonomie des territoires, des lieux, des espaces. C'était un autre monde, oui, tout autre que les places désertifiées et hypersurveillées des métropoles européennes d'aujourd'hui*» (p. 79).

Le prolétariat social, une catégorie politique

La reconstruction minutieuse que propose Tarì des groupes de l'extrême gauche autonome, de leur constitution et dissolution sur fond de luttes sociales et politiques intenses, de l'émergence d'un «*archipel*» autonome qui configure et invente de nouveaux modes et styles de vie, est celui de la constitution d'un prolétariat social comme sujet politique autour duquel tourne la césure révolutionnaire. Toutefois le prolétariat social – ou, comme disaient plus précisément les théoriciens de l'Autonomie, «*l'ouvrier social*» – n'est pas une catégorie sociologique permettant de témoigner des changements survenus dans la structure productive. Le prolétariat social est avant tout une notion politique, une réalité qui se constitue dans et par les luttes sociales qu'il anime. Ainsi, lorsqu'on parle d'Autonomie, on ne se situe pas sur le plan d'une expérience de représentation politique, mais sur celui d'un processus collectif qui tend à libérer la vie là où elle a été «*emprisonnée*». C'est pourquoi ce processus, qui vise à libérer la vie des forces qui l'attristent, est sans fin.

L'Autonomie désigne alors un communisme «*impur*», hétérodoxe, hérétique par rapport à la tradition communiste majoritaire du xx^e siècle. Il s'agit d'un communisme qui ne partage à peu près rien avec les projets politiques des partis aussi bien socialistes que communistes. Dans l'histoire du capitalisme du xx^e siècle, l'Autonomie révèle l'émergence d'un «*autre mouvement ouvrier*», qui n'est pas le mouvement «*officiel*» représenté par les syndicats et les partis communistes, mais celui composé de précaires, de migrants, de femmes, d'homosexuels, d'exclus, soit, en un mot, l'ouvrier social ou le prolétariat social. Mais ici un malentendu doit être évité : l'Autonomie n'est pas le parti du prolétariat social, l'Autonomie ne *représente* pas l'ouvrier social : d'où, une fois de plus, son étrangeté à l'histoire du communisme «*officiel*». L'Autonomie est plutôt la forme politique à travers laquelle le prolétariat social manifeste son existence et émerge politiquement. Le mot «*Autonomie*» indique la pratique politique de réappropriation des espaces vitaux, de création de nouveaux espaces de liberté exercée directement par le prolétariat social.

«*Il faut bien avoir en tête cette donnée historique : l'autonomie italienne est un mouvement révolutionnaire qui naît dans un contexte d'attaque capitaliste, au sein d'un processus de contre-insurrection mondiale.*»

L'affrontement
qui traverse alors
la société italienne
est une petite guerre
civile qui s'infiltré dans
la vie quotidienne,
qui érode le système
de l'intérieur.

L'autre mouvement ouvrier

Mais s'il désigne une expérience historique précise, le mot autonomie, pris dans son acception plus large, doit résonner avec celui d'« autre mouvement ouvrier », élaboré à la fin des années 1970 par le théoricien allemand Karl-Heinz Roth pour nommer l'expérience du mouvement qui, de l'anarchisme allemand de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux expériences autonomes du XX^e, s'est entièrement séparé de la voie social-démocrate et socialiste des luttes et du développement.

Dans le sillage de cette analyse, le philosophe italien Nicola Massimo De Feo, disparu il y a dix ans, a inventé une formule (au premier abord un peu douteuse) pour qualifier ce mouvement : *autonomie du négatif*. L'expression implique que le négatif se radicalise dans son autonomie jusqu'à devenir puissance absolue, pouvoir instituant sur lequel repose la transformation de l'existant. Le négatif est le moment de la rupture révolutionnaire, négativité sans réserve, absolue, selon une acception qu'on trouve également chez Georges Bataille. D'entrée de jeu, le concept d'autonomie du négatif a une portée antidialectique et antihégélienne, car cette négativité absolue dont parle De Feo ne participe d'aucun mouvement dialectique ni d'aucune *Aufhebung*. Sur le plan philosophique, elle exprime l'antagonisme irréductible ; sur le plan politique, l'impossibilité de tout projet de réforme et de développement social-démocrate.

De l'usine à la ville, du parti de Mirafiori aux mille groupes en multiplication, de l'ouvrier social au féminisme et à l'homosexualité, le livre de Tari

retrace l'histoire d'une génération qui a déclenché, dans les métropoles, des luttes et des formes de résistance qui ont configuré une nouvelle esthétique de l'existence : un militantisme intérieur au monde, contre *ce* monde, pour un autre monde possible, sans que cela signifie placer ses espoirs dans une « alternative socialiste ».

L'affrontement qui traverse alors la société italienne est une petite guerre civile qui s'infiltré dans la vie quotidienne, qui érode le système de l'intérieur : hégémonie du bloc ouvrier signifie dissémination des comportements autonomes, refus du travail salarié, refus du commandement, de la hiérarchie à tous les niveaux de la société. Ce ne sont plus uniquement ou plus du tout les formes classiques de la grève ouvrière qui l'emportent, mais les formes de la subversion sociale, de la désertion des lieux de travail (absentéisme), du rejet de toute médiation politique. L'ouvrier social, qui fait un avec l'Autonomie, se constitue dans l'immédiateté des luttes et se caractérise *politiquement* par une « *capacité de sentir ensemble qui, seule, permet à une collectivité d'affronter le caractère intolérable de ce pouvoir ennemi qui vit hors de nous et en nous* » (p. 95).

Années autonomes ou années de plomb ?

De cette « orgie sociale » qui produit de nouvelles formes d'existence, qui bâtit petit à petit de nouveaux modes d'être ensemble, Tari nous livre une image aux antipodes des sombres accents avec lesquels on décrit d'habitude cette réalité sociale insurrectionnelle. On appelle cette période les

EXTRAIT EXTENSION DES ZONES LIBÉRÉES

C'est dans ce contexte que se produit le déplacement du paradigme des luttes autonomes, qui commencera à fonctionner comme une machine de guerre en prolifération : de l'autonomie des ouvriers à l'autonomie diffuse.

Le fait est que, le 9 avril, à Mirafiori, le patron cède à de nombreuses revendications et le nouveau contrat des métallurgistes est signé. Le gouvernement démissionne et les syndicats se disent satisfaits mais les ouvriers, *bizarrement*, continuent à approfondir leur séparation menaçante.

Pour l'heure, l'usine est aux mains des rebelles. Comme partout, dans beaucoup d'usines italiennes, une sorte de contre-économie commence à accompagner les contre-conduites des ouvriers. Un autonome qui travaillait à l'usine Alfa Romeo de Milan m'a parlé

d'une cantine illégale, organisée par les autonomes à l'intérieur de l'usine, et que les dirigeants eux-mêmes aimaient bien fréquenter, puisqu'on y mangeait beaucoup mieux que dans la cantine officielle, sans parler de la convivialité qui y régnait. Dans la ville commencent à apparaître les « marchés rouges », où l'on peut acheter des articles à des prix beaucoup plus bas que ceux des circuits de distribution normaux, à quoi les autonomes ajoutent bientôt la pratique de l'appropriation directe des marchandises. Il en est de même pour l'occupation des maisons et des premiers lieux des réunions de jeunes, dans les villes comme dans les villages de province. C'était aussi cela l'extranéité, l'organisation autonome de la vie à partir des besoins les plus élémentaires, pas si élémentaires du reste : manger, habiter

quelque part, faire l'amour, rire, fumer, se parler, profiter de la vie en somme, *gratuitement* et sur un « mode communiste ». Lutte pour le pouvoir ne voulait plus dire, comme chez les classiques, lutte pour s'emparer de la machine étatique mais extension des zones libérées où pouvait naître une forme de vie communiste : contre l'État, sans transitions socialistes, sans délégations à personne, sans renoncer à rien sur le plan de la satisfaction *commune* des besoins. En ce sens, malgré les efforts notables de beaucoup pour lui trouver une légitimité, au niveau de l'organisation des luttes métropolitaines il n'y avait pas de place pour le marxisme-léninisme.

Marcello Tari, *Autonomie ! Italie, les années 1970*, trad. E. Dobenesque, Paris, La Fabrique, 2011, p. 27-28.

«années de plomb» pour en réduire la complexité et criminaliser les comportements d'un prolétariat social diffus dans les villes: «années de plomb» pour faire résonner la note sombre d'un devenir qu'il fallait noyer dans l'angoisse de l'être-pour-la-mort; «années de plomb» pour faire tomber un rideau de fer sur un phénomène riche en événements et en contradictions. L'auteur ne nous livre pas pour autant une histoire empreinte d'une sorte de gaieté béate. Tout au contraire, il montre dès le départ les contradictions, les luttes, les incompréhensions, les divisions qui traversaient ce monde et ces expériences.

Un des protagonistes de cette «saison de luttes» souligne très bien ces aspects: «Je sais que dans l'élargissement des espaces de pouvoir qui s'est produit, un grand nombre de personnes s'agitent de façon désordonnée, sans idées claires et sans buts unanimes, en faisant les choses les plus diverses et, parfois, la guerre, en mélangeant les rôles et les hiérarchies établies, en se risquant et en payant de leur personne dans la liberté nouvelle qu'ils ont conquise» (p. 45). Ce sont les mots de Lucio Castellano, un autonome lié à la revue *Metropoli*, capturé avec des centaines d'autres camarades lors de l'enquête dite du «7 avril», en 1979. Il se présenta devant le juge en lui adressant ces mots significatifs: «Vous êtes convaincu que le monde est fait de maîtres et de serviteurs, et que ces derniers sont rarement en mesure de faire de réels dégâts: vous êtes convaincu que la question du pouvoir se pose toujours dans les termes shakespeariens d'une guerre entre consanguins. Ces choses que vous m'imputez font partie de votre culture, non

de la mienne. Je nie avoir constitué l'organisation dont vous parlez non parce que j'ai peur de vous, M. Gallucci, mais parce que j'aurais peur d'une telle organisation. L'image que vous cherchez à donner de moi m'est odieuse» (p. 45).

Tarì met en évidence, entre autres, qu'il est «intéressant de constater que l'État s'est d'abord occupé de détruire l'Autonomie, entre 1979 et 1980, et qu'il ne s'est lancé qu'ensuite dans la bataille purement militaire contre les BR [Brigades Rouges]. L'État et le capital ont toujours compris que le vrai «ennemi constitutionnel» était dans la subversion généralisée dont l'Autonomie était la forme d'organisation la plus redoutable. Des milliers de militants furent poursuivis et emprisonnés, des centaines contraints à l'exil et quelques-uns assassinés. Mais surtout, la contre-insurrection condamna des dizaines de milliers de camarades à une sorte de clandestinité dans la société qui fut souvent traversée par l'héroïne, la folie, la mort, et la trahison. Un exil dans le monde, une traversée du désert, une diaspora qui devint une expérience de masse» (p. 302).

Qu'une flèche a été lancée par le mouvement autonome des années 1970, qu'un jour peut-être elle sera recueillie, c'est là certainement la principale leçon d'*Autonomie!* Mais sans doute ne s'agira-t-il pas alors de la répétition du même – et ce document important que Marcello Tarì nous a livré avec tant de soin témoignera de l'éternel retour de la différence.

«L'État s'est d'abord occupé de détruire l'Autonomie, entre 1979 et 1980, et il ne s'est lancé qu'ensuite dans la bataille purement militaire contre les Brigades Rouges.»

 entremonde

www.entremonde.net



LES REPRÉSENTATIONS CULTURELLES DES « ANNÉES DE PLOMB » EN ITALIE.

LA VIOLENCE COMME PRATIQUE POLITIQUE DEPUIS 1970 JUSQU'À AUJOURD'HUI

À PROPOS DE

Demetrio Paolin,

Una tragedia negata.

Il racconto degli anni

di piombo nella narrativa

italiana, Milan, Vibrisse,

2006, 190 p., 15 € ; **Massimo**

Carlotto, *Arrivederci amore,*

ciao, Rome, Edizioni e/o,

2001, 192 p., 9,50 € (trad.

L. Lombard, Paris, Métailié,

2003, 182 p., 10,50 €).

* **Daniele Comberiat**

est chargé de recherches

à l'Université Libre de

Bruxelles. Il a publié les essais

Scrivere nella lingua dell'altro.

La letteratura degli immigrati

in Italia (1989-2007) (Peter

Lang, 2010 – trad. fr. *Écrire*

« hors du centre », Éditions

Universitaires Européennes,

2012) et *Fra prosa e poesia.*

Modernità di Sandro Penna

(Edilet, 2010). Il travaille

sur la littérature italienne

contemporaine.

À partir de 2003

les romans ou les récits

autobiographiques

sur les « années

de plomb » ont

commencé à envahir

les librairies italiennes.

Comment dire les années de plomb ? Comment parler de la façon dont violences terroristes, d'extrême droite et d'extrême gauche, et violence d'État se sont entretenues les unes les autres, dans un affrontement qui brouillait les frontières de la légitimité ? Selon Daniel Comberiat, c'est notamment parce que les écrits de fiction et les documentaires italiens sur cette période ont trop souvent sombré dans le pathos et renoncé à toute explication que la violence d'État a pu se perpétuer, transformée, jusqu'à aujourd'hui. Par **DANIELE COMBERIATI***

L' historiographie de l'Italie des années 1970 prend généralement pour axe principal de réflexion la violence politique, tant celle de l'État que celle des organisations terroristes. Dans la période 1969-1984, les actes de violence perpétrés par les organisations terroristes d'extrême droite et d'extrême gauche ont bouleversé la vie politique italienne ; l'État italien, de son côté, a répondu très durement à ces attaques par des lois spéciales, l'établissement de liens entre les services secrets et l'extrême droite, et jusqu'à l'implication dans des massacres. L'instrumentalisation de la violence par l'État a généré chez les militants de l'époque – mais aussi chez une partie des citoyens ordinaires – des doutes sur les pratiques démocratiques de l'État italien. À partir de la représentation de cette violence dans des romans et des films contemporains, je souhaite montrer comment les faiblesses de la démocratie italienne ont influencé la perception de cette période historique.

Les sous-genres des ouvrages sur le terrorisme

Giorgio Pellegrini, le personnage principal du roman *Arrivederci amore, ciao* de Massimo Carlotto, décide de mettre fin à un passé de terroriste de gauche auquel il « n'avait jamais vraiment cru », en tuant son camarade en Amérique du Sud et en revenant en Europe. Première étape : Paris, la capitale des réfugiés politiques, le lieu où trouver des liens pour réintégrer le monde « normal ». Deuxième étape : le Nord-Est italien, le royaume de ceux qui veulent s'enrichir facilement, mais sans enfreindre la loi. Pellegrini continue à utiliser la violence qu'il mettait en œuvre quand il était terroriste ; mais, cette fois, la finalité est d'intégrer au plus vite le monde capitaliste qu'il voulait auparavant renverser. Chez Carlotto, la représentation de la violence suit un parcours étrangement linéaire : elle n'est pas seulement une pratique utilisée à

titre exceptionnel à une période historique donnée par une minorité de la population, mais reste aujourd'hui encore la clé de l'accès au monde capitaliste.

Le cas d'*Arrivederci amore, ciao* est peut-être limite : d'une part, le roman a été publié en 2001, c'est-à-dire entre les homicides de Massimo D'Antona et Marco Biagi (1999 et 2002), qui marquent le retour des « Nouvelles Brigades Rouges » auto-proclamées ; d'autre part, les attentats contre les Twin Towers en 2001 ont fait monter l'obsession du terrorisme islamique international, qui rendait la réflexion sur le terrorisme national très actuelle. C'est pour ces raisons, entre autres, qu'à partir de 2003 les romans ou les récits autobiographiques sur les « années de plomb » ont commencé à envahir les librairies italiennes.

En 2006, Demetrio Paolin a essayé d'expliquer ce phénomène dans son ouvrage *Una tragedia negata. Il racconto degli anni di piombo nella narrativa italiana (Une tragédie niée. Le récit des années de plomb dans la fiction italienne)*. Son essai, qui porte sur un vaste corpus de textes, révèle comment la plupart des œuvres sur le sujet réduisent le terrorisme à une « exception », sans jamais réussir à saisir la portée politique de la pratique de la violence. En outre, ces narrations privilégient toujours une approche des protagonistes sous l'angle familial. Cette perspective intimiste peut être rapportée aux sous-genres littéraires du corpus étudié : on y trouve des livres d'anciens terroristes¹, des romans de militants ou de sympathisants de gauche², des récits de fils de victimes³ ou de fils de militants⁴, des ouvrages écrits par des journalistes à la croisée de la fiction et de la non-fiction⁵. Il y a aussi des romans qui utilisent le recours aux genres littéraires populaires (le polar surtout) pour aborder la période historique (c'est le cas, entre autres, de Lorian Macchiavelli). Dans ces romans, la violence est conçue chaque fois



comme une «faute» due à une situation politique sans commune mesure avec la situation actuelle, ou bien à une erreur. Il y manque l'essentiel: l'explication de la violence comme acte politique et la légitimation, au sein de l'État, d'un combat utilisant les mêmes moyens que ceux des terroristes. Assurément, le fait que la plupart de ces narrations soient en quelque sorte «privées» freine la discussion publique sur la mémoire: la «participation» et le vécu confèrent aux protagonistes une légitimité sur le sujet qui rend difficile l'ouverture du débat à d'autres points de vue.

Le cinéma, en revanche, a développé une approche tout à fait différente quant à la représentation du terrorisme⁶; grâce aux films de «genre» issus de l'industrie culturelle italienne de l'époque (les «*poliziotteschi*», sortes de *gangster movies* à l'italienne), de nombreux réalisateurs ont réussi à dévoiler les relations entre État et extrême droite et entre terroristes et services secrets. Des films comme *La polizia accusa: il servizio segreto uccide* de Sergio Martino (1974) ou *Io ho paura* (1977; titre français: *Un juge en danger*) d'Oscar Damiani, reflètent, bien mieux que les romans, les sentiments les plus communs à l'époque: la sensation qu'une partie de l'État avait abandonné les citoyens et que, pour maintenir son propre pouvoir, cette «zone grise», formée par les services secrets corrompus, des politiciens réactionnaires

et des terroristes d'extrême droite, aurait pu aller jusqu'à dissoudre la démocratie. Mais avec la libéralisation des télévisions privées, l'industrie cinématographique italienne a subi un choc. S'est alors ouvert le temps des «auteurs» qui traitent du terrorisme d'un point de vue plus personnel, rejoignant ainsi les romans que nous avons cités. Des films tels que *Segreti segreti* (1984) de Giuseppe Bertolucci ou *Colpire al cuore* de Gianni Amelio (1983) analysent le choix de la violence effectué par les terroristes, mais n'ont pas le courage d'élargir le champ et de montrer les relations troubles au sein de l'État.

« Si on avait gagné, on aurait été des héros. »

À côté des films de fiction, un bon nombre de documentaires ou de programmes de télévision ont été consacrés au terrorisme. Parmi eux, un documentaire se démarque: *Do you Remember Revolution?* (1997) de Loredana Bianconi. Il est construit autour d'entretiens avec quatre femmes (Adriana Faranda, Barbara Balzerani, Nadia Mantovani et Susanna Ronconi) et essaye de donner un point de vue féminin sur la lutte armée (comme le fera Marco Bellocchio, quelques années plus tard, avec le film de fiction *Buongiorno notte*). Dans ce documentaire, la caméra est immobile, fixée sur le visage et sur le corps des quatre femmes assises.

Au début, on retrouve le schéma classique de ce genre de documentaires : la description d'un passé « pré-politique », le début de la conscience politique, l'entrée dans la lutte armée, la description des actions militaires les plus éclatantes, les doutes et les critiques, la prison et la prise de distance. Pendant toute la durée du film, on n'entend aucune question, les quatre femmes parlent librement. Dans un passage remarquable, le visage de Barbara Balzerani devient plus dur : elle est en train d'expliquer le choix de la violence. Elle fixe la caméra : « *Si on avait gagné, on aurait été des héros.* » La situation apparaît alors comme un choc entre deux blocs – Brigades rouges d'un côté, État de l'autre – qui utilisent les mêmes moyens, mais dont un seul pouvait sortir vainqueur. Il n'est pas ici question de contester la légitimité du choix de la violence, puisque, du côté adverse, ce même choix a permis la victoire.

Pour comprendre cette méfiance de Barbara Balzerani par rapport à l'État (méfiance partagée à l'époque par une partie de l'opinion publique), il faut analyser la dynamique politique appelée « *strategia della tensione* ». Les nombreux massacres qui ont marqué l'histoire italienne de 1969 à 1984, de l'attentat de la Piazza Fontana à l'attentat du train 194, et dont les coupables ont très rarement été identifiés, apparaissent comme partie intégrante d'une même stratégie politique : éviter, par tous les moyens, que le Parti communiste ne

parvienne au gouvernement. Dans cette logique, les massacres permettaient de déstabiliser l'opinion publique, de faire monter la terreur, et ainsi de préparer la voie à des lois répressives qui, au regard de la situation d'urgence, ne pouvaient pas être contrecarrées par le Parti communiste. Il est évident que, dans ce contexte, l'influence du puissant allié américain était fondamentale, tout comme les relations entre les services secrets et une partie des terroristes⁷.

À la fin des années 1980, l'émission *La notte della Repubblica* du journaliste Sergio Zavoli, diffusée sur une chaîne de télévision publique, essayait de comprendre les situations les plus ambiguës de la décennie précédente. Il faut s'arrêter sur son titre : il y est fait référence à la « nuit », donc à quelque chose de sombre, mais aussi à la *Repubblica* – et non à l'État.

On peut essayer d'analyser le choix de la rédaction : le mot « État » évoque un appareil compromis, lié aux forces obscures de l'extrême droite et de la criminalité organisée, coupable d'actes criminels, tandis que « *Repubblica* » évoque la Résistance, la démocratie et la lutte contre le fascisme. Cette émission prend place à la fin de la Première république, quelques années avant le terrible scandale provoqué par l'opération « *mani pulite* » (mains propres), qui devait révéler une corruption d'une ampleur considérable dans le monde politique et économique italien. C'est une période

SÉLECTION BIBLIOGRAPHIQUE

Christian Uva (dir.), *Schermi di piombo. Il terrorismo nel cinema italiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007 : un livre fondamental pour comprendre les représentations cinématographiques du terrorisme, puisqu'il propose la première analyse complète de tous les films dédiés au terrorisme. On retrouve ici les long-métrages « d'auteurs » de Bertolucci, Bellocchio ou Pontecorvo, mais aussi les films de série B italiens (les « *poliziotteschi* »), qui rendent avec efficacité le climat de l'époque.

Demetrio Paolin, *Una tragedia negata. Il racconto degli anni di piombo nella narrativa italiana*, Milan, Vibrisse, 2008 : intéressant et très utile pour entamer une réflexion sur les représentations littéraires du terrorisme. Les passages sur le rapport « père-fils », qui serait fondamental dans ces romans, et sur l'absence des victimes, en réalité assez présentes, ne sont en revanche pas très convaincants.

Giovanni De Luna, *La Repubblica del dolore. Le memorie di un'Italia divisa*, Milan, Feltrinelli, 2011 : le « pacte » de la mémoire publique italienne analysé à travers l'appareil symbolique des journées de la mémoire des victimes (du terrorisme, de la Mafia, etc.). Une surexposition de la douleur qui ne permet pas de comprendre le déroulement de l'histoire.

Guido Panvini, *Ordine nero, guerriglia rossa. La violenza politica nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta (1966-1975)*, Turin, Einaudi, 2009 : une analyse de la violence politique comme choix effectué pour radicaliser la bataille, tant contre l'ennemi que contre l'État. À partir de documents inédits, Panvini a reconstruit les dynamiques du choc entre extrême droite et extrême gauche, démontrant que la violence fut un atout politique substantiel.

Alessandro Bertante, *Contro il '68. La generazione infinita*, Milan,

Agenzia X, 2007 : Bertante dévoile les ambiguïtés de la politique de gauche de 1968, en démontrant le conformisme, la compatibilité avec le néo-capitalisme des années 1980 et l'invraisemblance des propos révolutionnaires. Un livre polémique et provocateur, parfois un peu naïf dans l'analyse politique, mais utile pour comprendre une certaine haine, parmi les militants actuels, des mouvements de 1968.

Giovanni Bianconi, *Mi dichiaro prigioniero politico. Storia delle Brigate rosse*, Turin, Einaudi, 2003 : efficace reconstruction de l'histoire des Brigades rouges à travers cinq protagonistes, de la fondation jusqu'à la dissolution. Un des ouvrages les plus directs, même si l'auteur donne parfois l'impression d'éviter les approfondissements.

de transition durant laquelle une nouvelle classe dirigeante s'apprête à gouverner l'Italie. Il était peut-être temps de tourner la page : que faire des terroristes qui venaient de sortir de prison ou des proches des victimes du terrorisme ? La Deuxième République italienne crée alors une sorte de « machine de la mémoire », que tous, victimes et coupables, peuvent utiliser, puisque le but est de s'adresser « aux tripes » du public : susciter en lui l'émotion et l'angoisse puis le soulager, selon la logique de la télévision, qui est désormais devenue l'outil principal de cette machine.

Violence, victimes, mémoire

La Deuxième République, comme l'a montré l'historien Giovanni De Luna, a été obligée d'œuvrer dans le sens de la « reconstruction » d'une mémoire publique. Dans les années 1990, le « pacte » sur lequel a été fondé l'appareil symbolique de l'État s'appuie sur la mémoire des victimes et la surexposition de leur douleur. Il y a une journée de la mémoire pour chacun : pour les victimes de la Shoah, pour les victimes de la Mafia, pour les victimes du terrorisme, etc. Il ne fait pas de doute que les parents des victimes du terrorisme doivent avoir un espace pour se raconter, mais il faudrait éviter l'utilisation que la mémoire publique fait des victimes et de la douleur. Le pacte sur lequel se fonde la mémoire publique naît de la douleur que ces victimes suscitent. Et il y a comme une sorte de tension les concernant : si elles sont là pour susciter la douleur, alors elles doivent impérativement

dépasser les autres, faire apparaître leur expérience comme la « seule », comme la violence « fondatrice ». Il en résulte une absence d'analyse rationnelle de la violence politique et une dérive « sentimentale » des faits historiques.

On peut considérer l'action de l'État face au terrorisme (surtout face aux Brigades rouges) comme un miroir de l'extrémisme politique. De l'attentat à la bombe de Piazza Fontana en 1969 jusqu'aux lois sur les repentis et les dissociés⁸, le but a été de préserver le *statu quo*, coûte que coûte. C'est précisément ce qu'a permis l'utilisation de la violence à des fins politiques. Mais une réflexion publique rationnelle aurait dû permettre d'éviter qu'une institution démocratique ait recours à des moyens violents. Or cette réflexion n'a pas eu lieu dans la politique et la société italiennes. L'absence d'analyse profonde, en termes politiques, de cette période dans les romans ou dans les films (excepté, comme on l'a vu, de rares exceptions) reflète ce vide public. Si le mécanisme de la violence ne peut pas être un réel objet de réflexion et de mémoire, c'est parce qu'il reste constitutif d'une partie de la société actuelle.

La Deuxième République naît en 1992 après un scandale financier, mais aussi après des massacres perpétrés par la Mafia (les attentats contre les juges Falcone et Borsellino) qui marquent le « passage » entre deux époques : la violence reste, mais elle est orientée différemment. Il faut désormais se poser la question de savoir où commence vraiment la violence. Est-elle seulement un élément factuel,

Si le mécanisme de la violence ne peut pas être un réel objet de réflexion et de mémoire, c'est parce qu'il reste constitutif d'une partie de la société actuelle.

REPENTIS ET DISSOCIÉS

La loi n° 304 du 29 mai 1982, approuvée après un âpre débat au Parlement, met symboliquement fin au terrorisme en Italie, même si d'autres actions militaires auront ensuite lieu. Étant donné qu'un grand nombre d'activistes armés appartenant à des formations de gauche (Brigades rouges, Prima Linea) manifestaient des crises personnelles ou des signes d'incertitude et de faiblesse, l'État eut l'idée, avec cette loi, de les faire collaborer, activement ou non, à la destruction complète de leurs organisations politiques.

Cette loi prévoit trois typologies de dissociation : un terroriste qui n'a pas été impliqué dans des actions criminelles comme des homicides ou des blessures, qui se « dissocie » et sort de l'organisation, doit donner à l'État des informations sur la structure de l'organisation (mais pas forcément

les noms de ses membres) qui sont ensuite évaluées. Si ces informations sont considérées comme utiles, on parle de « dissociation qualifiée » et le prisonnier ne peut pas être maintenu en détention pour avoir été membre d'une organisation terroriste et s'être rendu coupable de crimes « inévitables » (tels la détention d'armes ou de faux papiers). Les terroristes qui avaient participé à des actes criminels pouvaient donner des informations sur les lieux où ils cachaient des armes ou sur d'éventuels projets d'actes criminels, pour les prévenir. Si ces informations se révélaient décisives pour la capture d'autres terroristes, alors ils pouvaient bénéficier d'une importante réduction de peine (un tiers ou la moitié) ou d'un régime de semi-liberté.

Des données non officielles estiment à 360 le nombre de terroristes qui ont

collaboré activement avec la justice (dont le premier a été Patrizio Peci, que les Brigades rouges punirent en tuant son frère) et à 378 ceux qui se sont dissociés de la lutte armée. Il faut dire que la loi ne parle jamais explicitement de « se repentir », mais de collaborer avec la justice, puisqu'elle considère la question du « repentir » comme ne relevant pas de la loi juridique mais de la loi morale. Sur ce point, la loi spécifiait que les raisons de la collaboration n'étaient pas très importantes : le but était de défendre l'État contre le terrorisme et si les terroristes collaboraient, qu'ils soient ou non sincères dans leur repentir, les démarches étaient facilitées. Le nom même de la loi « *Misure per la difesa dell'ordinamento costituzionale* » (« Mesures pour la défense de l'ordre constitutionnel ») le disait clairement.

ou bien est-elle une modalité de construction de la réalité qui crée un contexte dans lequel la violence « réelle » a ensuite lieu, ou peut avoir lieu ?

Au commencement de notre propos, nous avons parlé d'une « faiblesse » de la démocratie italienne de l'époque. Mais en quoi consiste cette faiblesse ? Une des forces et un des gages de stabilité des démocraties représentatives est l'alternance au sein du gouvernement. L'alternance devrait aussi être un moyen de contrôler la corruption, les tensions sociales et les liens avec la criminalité organisée. Or, de l'après-guerre (1948) jusqu'en 1992, en Italie, le principal parti, la Démocratie Chrétienne, a toujours été au gouvernement, à l'aide d'alliances chaque fois différentes lui permettant d'obtenir toujours la majorité des voix, tandis que le deuxième parti, le Parti communiste, a toujours été dans l'opposition. Cette « anomalie », symptôme de faiblesse démocratique, a été en outre accentuée par la responsabilité, directe ou indirecte, de l'État dans les massacres des années de plomb et par son incapacité (ou plutôt son absence

de volonté) de mener des enquêtes sur ces actes – le cas de l'anarchiste Giuseppe Pinelli, injustement accusé du massacre de Piazza Fontana et ensuite tué au poste de police, en est l'exemple le plus célèbre. La violence a donc été utilisée sous différentes formes et a contribué, d'une part, à affaiblir la démocratie et, de l'autre, à tenir à l'écart les citoyens, de plus en plus méfiants vis-à-vis de leur État. C'est pour cela que le choc contre les Brigades rouges a été si dur : il fallait que l'État démontre sa force et justifie sa violence. Pour certains historiens⁹, les Brigades rouges ont été utilisées par l'État, et la violence de cette organisation a permis de justifier l'usage de la force pour maintenir le gouvernement existant.

Légitimer la violence « institutionnelle », même à propos d'une période révolue, induit un changement d'attitude de l'État et des citoyens. Les polémiques récentes sur l'utilisation d'une police « privée » gérée directement par les régions évoquent une violence nouvelle, préventive : être armés, ou être défendus par des gens armés, pour éviter que

CHRONOLOGIE

1969, 12 décembre : attentat à la bombe de la Piazza Fontana à Milan (17 morts et 88 blessés). Cet attentat, d'abord imputé à l'extrême gauche, jamais entièrement élucidé (a-t-il été organisé par des néofascistes et certains éléments de l'État italien en liaison avec la CIA dans le cadre d'une « stratégie de la tension » ?), marque le début des « années de plomb ».

1970, 22 juillet : attentat à la gare de Gioia Tauro en Calabre (6 morts et 66 blessés).

1970, 17 septembre : les Brigades rouges se manifestent pour la première fois par l'incendie de la voiture d'un cadre de Siemens.

1971, 25 janvier : les Brigades rouges font exploser des bidons d'essence sur les pistes d'essais des usines Pirelli.

1972, 3 mars : premier enlèvement des Brigades rouges (Idalgo Macchiarini, dirigeant de la Sit-Siemens, ensuite libéré).

1973, 17 mai : attentat contre un commissariat de Milan (4 morts et 46 blessés).

1974, 18 avril : première action contre un membre de l'État organisée par les Brigades rouges (enlèvement du procureur de la République Mario Sossi, ensuite libéré).

1974, 28 mai : attentat à la bombe de la Piazza della Loggia à Brescia, qui vise une manifestation syndicale, revendiqué par le groupe néofasciste Ordine Nero (8 morts et 102 blessés).

1974, 4 août : attentat du train Italicus revendiqué par Ordine Nero (12 morts et 105 blessés).

1975, 22 mai : vote de la loi Reale qui autorise la police à perquisitionner et arrêter une personne sans mandat du juge d'instruction.

1975, 17 juin : premier homicide des Brigades rouges. Graziano Giralucci et Giuseppe Mazzola, membres du parti d'extrême droite MSI, sont tués à Padoue au cours d'une action qui devait être seulement « démonstrative ».

1977, 1-2-3 juin : début de la campagne contre les journalistes « contre-révolutionnaires ». En trois jours, les Brigades rouges blessent les journalistes Valerio Bruno, Indro Montanelli et Emilio Rossi.

1978, 16 mars : enlèvement d'Aldo Moro par les Brigades rouges et meurtre de son escorte (5 personnes).

1978, 9 mai : découverte du corps d'Aldo Moro dans le coffre d'une voiture à mi-distance du siège du Parti communiste et de celui de la Démocratie chrétienne.

1979, 24 janvier : assassinat par les Brigades rouges du syndicaliste Guido Rossa accusé d'avoir dénoncé un ouvrier qui distribuait des tracts des Brigades rouges.

1979, 15 décembre : décret-loi Cossiga qui allonge la détention préventive pour les personnes soupçonnées d'actes terroristes.

1980, 21 février : arrestation du brigadiste Patrizio Peci qui collaborera avec la police et contribuera à la dissolution de l'organisation (au cours de l'été 1981, pour le punir, les Brigades rouges tueront son frère Roberto).

1980, 2 août : attentat à la bombe à la gare de Bologne, perpétré par des néofascistes, sans doute avec le soutien de membres des services secrets italiens (85 morts et plus de 200 blessés). Cet attentat marque la fin des « années de plomb ».

1981, 17 décembre : enlèvement par les Brigades rouges du commandant de l'Otan James Lee Dozier, ensuite libéré par les forces spéciales de la police.

1984, 23 décembre : attentat contre le train Naples-Milan, perpétré par des membres de la mafia (17 morts et plus que 260 blessés).



« les autres » nous agressent. Agresser pour ne pas être agressés.

Le roman de Carlotto se conclut sur un meurtre : Giorgio Pellegrini tue sa femme qui commençait à comprendre ses réelles occupations et ses liens avec les criminels et les policiers corrompus. À l'enterrement, il pleure avec tout le monde et, excepté la famille de son ancienne épouse, tous sont aveuglés par son deuil et ne comprennent pas ce qui s'est vraiment passé. Personne aujourd'hui ne veut penser que la violence politique fait encore partie du présent. Carlotto a été un des rares écrivains qui a eu le courage de montrer comment cette violence peut devenir un élément fondateur de l'actuelle société capitaliste. Son statut de « double » victime – victime de l'État, parce qu'il a été injustement accusé de meurtre et a dû passer plus de vingt ans hors d'Italie, et victime du terrorisme, parce qu'il a été accusé d'un homicide politique que le véritable auteur n'a jamais confessé – l'a amené à tisser cette narration où il n'y a pas vraiment d'innocents parce que tous, directement ou indirectement, se révèlent coupables.

NOTES

- 1. Anna Laura Braghetti et Paola Tavelli, *Il prigioniero*, Milan, Feltrinelli, 2003; Prospero Gallinari, *Un contadino nella metropoli. Storia di un militante delle Brigate Rosse*, Milan, Bompiani, 2006; Valerio Morucci, *La peggio gioventù. Una vita nella lotta armata*, Milan, Mondadori, 2004; Patrizio Peci, *Io, l'infame*, Milan, Mondadori, 2003. Voir à ce propos Giuliano Tabacco, *Libri di piombo. Memorialistica e narrativa della lotta armata in Italia*, Milan, Bietti, 2010.
- 2. Nanni Balestrini, *La grande rivolta*, Milan, Bompiani, 1999; Marco Baliani, *Corpo di stato. Il delitto Moro*, Milan, Bompiani, 2003.
- 3. Benedetta Tobagi, *Come mi batte forte il tuo cuore. Storia di mio padre*, Turin, Einaudi, 2009; Andrea Casalegno, *L'attentato*, Milan, Chiarelettere, 2008.
- 4. Anna Negri, *Con un piede impigliato nella storia*, Turin, Einaudi, 2009.
- 5. Giovanni Bianconi, *Mi dichiaro prigioniero politico. Storie delle Brigate Rosse*, Turin, Einaudi, 2003.
- 6. Christian Uva (dir.), *Schermi di piombo. Il terrorismo nel cinema italiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.
- 7. Anna Cento Bull, *Italian Neo-Fascism: The Strategy of Tension and the Politics of Non-Reconciliation*, Oxford, Berghahn Books, 2007.
- 8. Voir l'encadré « Repentis et dissociés ».
- 9. Giorgio Galli, *Piombo rosso. La storia completa della lotta armata in Italia dal 1970 a oggi*, Milan, Baldini Castoldi Dalai, 2004.

GENTRIFICATION ET DROIT À LA VILLE

LA LUTTE DES CLASSES DANS L'ESPACE URBAIN ENTRETIEN AVEC ANNE CLERVAL*

La lutte des classes façonne la ville. Cette perspective trop souvent refoulée par la géographie urbaine en France permet de lire autrement les processus de gentrification en cours aujourd'hui. Mettant notamment en évidence le rôle de l'État dans la construction d'une ville qui sert les intérêts du capitalisme, et sa contribution à la spéculation immobilière et à l'embourgeoisement des villes, Anne Clerval suggère les voies d'une réappropriation collective de la ville.

*Anne Clerval est maîtresse de conférences en géographie à l'université Paris-Est Marne-la-Vallée. Elle a fait sa thèse sur la gentrification à Paris (soutenue en 2008), dans une perspective de géographie sociale critique, inspirée par la géographie radicale étatsunienne.

RdL: L'objet de vos recherches – la gentrification, les politiques urbaines – est immédiatement politique. On imagine qu'il soulève dans le champ de la géographie d'intenses polémiques. Qu'en est-il? Et quel est votre point de vue sur la géographie en tant que discipline en France aujourd'hui?

Anne Clerval: Je ne peux pas dire que mon travail suscite des polémiques. Il y a bien eu quelques débats sur l'opportunité d'utiliser le terme de « gentrification » en français, notamment à propos des villes françaises, dont la structure se distingue nettement de celle des villes nord-américaines. Mais aujourd'hui, l'emploi du terme s'est largement diffusé et il n'y a pas en France de grand débat théorique sur la gentrification chez les géographes comme cela a pu être le cas dans le monde universitaire anglophone ou, dans une moindre mesure, en Belgique et en Allemagne. Par ailleurs, mon point de vue sur la discipline est nécessairement situé et très partiel, puisqu'il découle de mon expérience d'étudiante, puis de jeune chercheuse et enseignante, dans un champ particulier, celui de la géographie urbaine des pays du Nord. De ce point de vue, j'ai jusqu'ici été marquée par le consensus mou qui règne dans ce champ : on étudie le plus souvent les villes et les disparités sociales en leur sein avec comme seul horizon la mixité sociale, en reprenant les maître-mots des gouvernants et de la gauche sociale-libérale que sont le « lien social » et le « vivre ensemble », en n'interrogeant que trop rarement les racines des inégalités, la façon dont le capitalisme façonne la ville, et les rapports de domination qui se jouent dans l'espace urbain, qui ne sont pas seulement des rapports de classe d'ailleurs. Je trouve cette orientation de la géographie trop liée aux attentes des politiques publiques et assez décevante sur le plan théorique. On explicite rarement ce qu'on entend par « classes moyennes », « pauvres », « exclus », et on a une vision de la politique qui se limite à la décision des élus (ce qu'on peut appeler « le » politique), en oubliant les rapports de force entre groupes sociaux et la mobilisation politique sur le terrain, ainsi que ses conditions de possibilité.

Ce faisant, on se limite à un champ de possibles très limités, et cela tourne un peu en rond. Mais je sais que d'autres collègues qui travaillent par exemple sur la géographie des pays du Sud n'ont pas la même vision de la discipline, avec des travaux plus critiques et plus stimulants. En tout cas, il n'existe pas, ou plus, de courant de géographie critique anticapitaliste structuré dans le monde de la recherche et en lien avec le monde militant, comme l'est la géographie radicale anglophone.

David Harvey, Neil Smith et le retour d'Henri Lefebvre

RdL: Vous accordez beaucoup d'importance à la géographie critique marxiste anglophone, notamment à des auteurs comme David Harvey ou Neil Smith, que l'on commence tout juste à traduire en français. Est-ce que vous pourriez nous dire ce qui fait selon vous la valeur, la force et l'originalité de leur approche en géographie? Avez-vous le sentiment que la traduction tardive en France de ces auteurs est susceptible de recevoir une réception productive chez les urbanistes et les géographes, et, au-delà, chez les militants?

AC: Je crois que c'est en lisant Neil Smith¹ que j'ai trouvé un véritable intérêt à la recherche en géographie. Je n'ai découvert David Harvey, dont Neil Smith a été l'élève, que plus récemment. Ça a été un vrai plaisir intellectuel de lire ses textes traduits en français. Au-delà même de leur portée politique évidente et assumée, je trouve ses travaux particulièrement convaincants, notamment sur le plan théorique, parce qu'ils rendent intelligible un système et pas seulement des faits isolés. J'ai beaucoup aimé travailler dans ma thèse sur une étude de cas², en essayant de saisir toute la complexité des dynamiques sociales et politiques locales, mais cela fait sens parce qu'on peut faire le lien avec ce qui se passe au niveau international, dans d'autres villes comparables, et avec les rapports de classe sous-jacents à ces transformations urbaines. J'ai eu la chance de rencontrer Neil Smith à deux reprises à New York, et il semblait partager cette idée que la gentrification n'est pas intéressante en soi, mais

On étudie le plus souvent les villes et les disparités sociales en leur sein avec comme seul horizon la mixité sociale, en reprenant les maître-mots des gouvernants et de la gauche sociale-libérale.

en ce qu'elle révèle des rapports de domination de classe dans la ville et dans la société capitaliste en général. David Harvey donne une véritable portée théorique à cela, en montrant comment l'espace est au cœur des dynamiques d'accumulation du capital, et non un simple support du capitalisme : en particulier, c'est par le développement inégal³ – le fait de maintenir des espaces en sous-développement capitaliste ou de les y précipiter par des crises, tandis que d'autres concentrent les richesses – que le capitalisme se maintient et que l'accumulation du capital se développe malgré, ou plutôt, à travers les crises. Cela bat en brèche plusieurs idées reçues, notamment à gauche : d'abord, les crises du capitalisme ne sont pas des accidents, mais plutôt une condition de sa reproduction à travers un espace inégalement développé ou riche à toutes les échelles, de l'espace mondial à l'espace urbain ; ensuite, le développement au sens humaniste, donc l'amélioration des conditions de vie des populations du monde entier, est de plus en plus entravé par le capitalisme même. Assurer une répartition plus équitable des richesses – puisque rares sont les géographes qui visent une réelle égalité –, que ce soit au sein d'une population ou entre différents espaces et donc différentes populations,

passé nécessairement par la remise en question radicale du capitalisme, et non son aménagement ou la seule dénonciation de son virage néolibéral ou des « dérives » des marchés financiers. Encore une fois, ce qui fait la force et l'intérêt des textes de David Harvey et d'autres géographes marxistes anglophones, c'est leur portée théorique, que je ne retrouve pas dans ce que je connais de la géographie critique française. En particulier, le rôle de l'État dans la production de l'espace pour le capitalisme est clairement mis en évidence, et cela rend problématique la contribution régulière des géographes français à l'aménagement du territoire⁴. Celui-ci n'est généralement qu'une contribution de l'État à la production de l'espace par le capitalisme et, beaucoup plus rarement, une atténuation à la marge de ses effets les plus violents en termes d'inégalité ou de destruction des ressources et des paysages. C'est pourtant en prenant l'habitude de collaborer avec lui dans ses instances officielles que sont la DATAR, le ministère de l'Équipement, ou encore les collectivités locales et la très mal nommée « politique de la ville », que les géographes ont intégré non seulement le vocabulaire technocratique, mais aussi un horizon borné dans lequel le capitalisme est un cadre indépassable et, à ce titre,

EXTRAIT « ALLEZ AU RESTAURANT, AU THÉÂTRE ET À L'HÔTEL, DÉPENSEZ VOTRE ARGENT. »

A lors que l'axe territorial principal de la compétition économique avant les années 1970 opposait les économies régionales et nationales, dans les années 1990 un nouvel axe géographique de compétition opposait les villes les unes aux autres dans le cadre de l'économie globale. Cette compétition ne porte pas simplement sur la nécessité d'attirer et de conserver des industries ; elle se traduit également par un marketing qui vise à valoriser les villes en tant que lieux de résidence et destinations touristiques. La chose était explicite s'agissant des politiques de régénération urbaine britanniques comme le City Challenge des années 1990, ou encore à New York, Atlanta ou Vancouver, où les politiques qui prenaient pour cible les sans-abris étaient justifiées par l'impératif d'assurer le développement de l'industrie du tourisme. Le magazine *Travel and Leisure* propose maintenant à ses lecteurs une rubrique qui reprend le langage des « économies émergentes » pour attirer l'attention sur les « villes

émergentes ». Montevideo est réputée pour la vitalité de ses cafés ; la magnificence de Tunis « rappelle celle de Prague et de Vienne » ; « Panama City se réinvente en passage culturel obligé » vers la Zone du canal : « [U]ne fois arrivé, sortez faire du shopping » ; et « Cracovie connaît une véritable renaissance ». De semblables aspirations pouvaient être déchiffrées derrière le battage intense de Rudolph Giuliani, le maire de New York, au lendemain de la catastrophe du World Trade Center : « Sortez de chez vous, vos vies doivent reprendre leur cours normal », exhortait-il ses concitoyens trois jours après le 11 septembre. « Allez au restaurant, au théâtre et à l'hôtel, dépensez votre argent. »

Lefebvre suggérait en 1971 que l'urbanisme avait supplanté l'industrialisation en tant que force motrice de l'expansion capitaliste : si l'industrialisation avait entraîné l'urbanisation systémique, l'urbanisation engendrerait maintenant l'industrialisation. Cette affirmation n'a pas survécu à l'épreuve du temps. La chose apparaît

clairement si on prend en considération la globalisation de la production industrielle et l'expansion de l'Asie de l'Est qui était à la remorque à l'époque où Lefebvre écrivait. Nous pouvons néanmoins considérer que Lefebvre a anticipé un phénomène bien réel. À l'échelle de la planète, l'urbanisation n'a certes pas supplanté l'industrialisation – tous les produits qui alimentent l'urbanisation sont bien fabriqués quelque part dans l'économie globale –, mais la promotion immobilière urbaine, autrement dit la gentrification dans sa forme la plus flagrante, est devenue une force motrice centrale de l'expansion économique urbaine, un secteur pivot des nouvelles économies urbaines. Une compréhension théorique adéquate de l'urbanisme néolibéral se doit de revisiter l'argument de Lefebvre et de faire la part entre ses justes anticipations et ses exagérations.

Neil Smith, « New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy », *Antipode*, vol. 34, n° 3, 2002, p. 427-450.



non interrogé. Cette collaboration des géographes avec l'État, comme l'importance de la géographie scolaire, a eu un effet sur la discipline, par exemple en conduisant à laisser de côté la critique de l'État. Et rares sont les chercheurs à avoir dénoncé la contradiction entre les exigences scientifiques de la discipline et celles de l'expertise publique. L'intérêt de la traduction de David Harvey pour la géographie française est d'apporter une réflexion théorique précisément sur le système capitaliste et le rôle qu'y joue l'État, qu'elle fait en sorte de laisser hors champ. Quant à sa réception en France, tout dépend des conditions de sa diffusion, notamment au sein du monde universitaire. Pour ma part, j'ai commencé à intégrer ces travaux à mes cours et ceux-ci rencontrent un accueil très favorable de la part des étudiants. Reste à savoir ce qu'ils pourront en faire, notamment dans la recherche.

RdL: Un auteur comme David Harvey et beaucoup d'autres avec lui dans le monde anglophone accordent une grande importance aux propositions d'Henri Lefebvre sur le droit à la ville. Qu'est-ce qui fait selon vous l'intérêt de Lefebvre, et comment comprenez-vous son oubli relatif – ainsi que la quasi disparition de l'école marxiste en géographie – en France?

AC: Jean-Pierre Garnier explique très bien cet effacement de la recherche urbaine marxiste (cela

va au-delà de la géographie) dans son article « La volonté de non savoir⁵ » : c'est notamment par leur intégration progressive à la commande de l'État en matière d'urbanisme et d'aménagement du territoire que les chercheurs marxistes des années 1970 ont progressivement mis de côté cette inspiration théorique. De ce point de vue, la recherche urbaine en France a suivi le même chemin que la gauche institutionnelle : en partie anticapitaliste en 1968 et dans les années mouvement de la décennie suivante, puis gestionnaire du capitalisme et du tournant néolibéral dans les années 1980. C'est seulement depuis la fin des années 1990 et les années 2000, alors que les crises se succèdent et que la violence de l'ultralibéralisme est de plus en plus visible (mais aussi sans doute dans un contexte de retour de la droite au pouvoir), que des analyses critiques radicales redeviennent audibles.

L'intérêt des analyses d'Henri Lefebvre est d'avoir replacé la ville dans le système capitaliste, bien avant David Harvey. Mais surtout, signe des temps, Henri Lefebvre avançait davantage de propositions politiques que David Harvey. Ces propositions sont contenues dans l'idée de droit à la ville. Aujourd'hui ces mots sont repris par les pouvoirs publics, par exemple dans la loi d'orientation pour la ville de 1991, qui a inscrit dans le droit français un « droit à la ville » mal défini, une sorte de droit à vivre dans une ville socialement mixte

et dotée d'équipements et de services, contrairement à ce que connaissent beaucoup d'habitants des grands ensembles de banlieue, par exemple. Or le droit à la ville selon Lefebvre, c'est bien autre chose que l'accès aux services urbains ou encore cette sacro-sainte « mixité sociale » dont on nous rebat d'autant plus les oreilles aujourd'hui qu'il n'est plus question de redistribuer les richesses, et encore moins d'interroger la façon de les produire. Selon Lefebvre, c'est bien un droit éminemment politique des habitants à produire la ville, donc un droit qui s'affirme contre ceux qui, dans les faits, la produisent, à savoir les propriétaires, les promoteurs immobiliers et les pouvoirs publics. Produire la ville collectivement exige la remise en cause de la propriété privée du sol et du logement, et l'autogestion politique, afin de produire une ville qui ne soit plus un moyen d'accumulation du capital pour une minorité, mais un espace égalitaire permettant l'émancipation collective. Le droit à la ville, c'est donc l'équivalent pour la ville de l'autogestion de la production, après la reprise en main collective des moyens de production, aujourd'hui accaparés par les capitalistes. Outre une répartition égalitaire et décidée collectivement du travail et des richesses, elle suppose une élaboration commune d'une production et d'une ville tournées vers les besoins humains. La perspective est donc tout autant sociale (travailler collectivement à l'égalité) que politique (inventer collectivement d'autres modes de vie permettant le plein épanouissement

de chacun-e). Ce sont là les conditions mêmes de l'émancipation aussi bien collective qu'individuelle (l'une n'allant pas sans l'autre), et l'intérêt de Lefebvre est de montrer que celle-ci passe nécessairement par la transformation de la ville. En outre, cette appropriation collective n'est pas une collectivisation autoritaire sous l'égide de l'État, mais bien une autogestion à la base, très proche de mon point de vue du fédéralisme libertaire.

Un cadre général : la mondialisation

RdL : *La gentrification d'une ville comme Paris s'inscrit dans des processus plus larges (ladite « globalisation ») qui définissent les termes de la lutte des classes aujourd'hui. Le mot de « globalisation » dit assez combien la dimension spatiale de ces processus est importante. Quels sont les traits les plus frappants de ces processus selon vous ?*

AC : Comme le montre David Harvey, ce que l'on appelle « mondialisation » ou « globalisation » (traduction littérale du terme anglais) n'est en fait qu'une nouvelle phase du développement spatio-temporel inégal⁶. La tendance à l'expansion géographique est inhérente au capitalisme depuis le début, elle atteint aujourd'hui des proportions inégalées, non seulement grâce à de nouveaux moyens de transports et de communication et aux progrès techniques en général – ce qu'on retient le plus souvent de la « mondialisation » –, mais surtout parce que les États dominants ont adopté un programme politique néolibéral imposant au monde

Le droit à la ville, c'est donc l'équivalent pour la ville de l'autogestion de la production.

EXTRAIT UNE NOUVELLE GÉNÉRATION DE CHERCHEURS

Confrontés alors à l'incapacité de l'urbanisme technocratique à maîtriser une « urbanisation anarchique », à l'apparition de « nouveaux mouvements sociaux » sur le « cadre de vie », à l'émergence du « malaise des grands ensembles » dans les banlieues ouvrières, le tout aggravé par un contexte national de récession économique, les hauts fonctionnaires du ministère de l'Équipement avaient perdu confiance dans les approches fonctionnalistes, technicistes et économicistes qui avaient inspiré jusque-là le traitement, tant théorique que pratique, de l'espace urbain. Devenu le lieu et l'enjeu de conflits ouvertement politiques, celui-ci ne pouvait plus être abordé de manière « objective » et « neutre », c'est-à-dire « apolitique », comme on le faisait auparavant. Pour aider les « décideurs » publics et même privés à comprendre les « dysfonctionnements du système » et à « réguler »

les relations entre l'État et la « société urbaine », les instances bureaucratiques qui pilotaient la recherche firent appel à une nouvelle génération de chercheurs, celle qui venait de faire ses classes à l'université au moment où celle-ci était secouée par les turbulences estudiantines de Mai 68.

C'est ainsi que des crédits furent affectés au financement d'études démontant les « mécanismes capitalistes de la production de l'espace » ou les « dispositifs de contrôle des appareils d'État ». Des concepts que l'on avait l'habitude de voir fleurir sur les tracts gauchistes vont, en effet, figurer parmi les clés permettant d'élucider les « contradictions » – le terme va significativement se substituer, pendant quelque temps, à celui de « dysfonctionnement » – auxquelles devaient faire face les aménageurs et les bâtisseurs : « classes sociales », « exploitation », « domination »,

« ségrégation », « normalisation », etc. Est-ce à dire, pour autant, [...] que « les planificateurs se sont emparés des analyses marxistes comme les militaires des traités de guérilla » ? Encore eût-il fallu que ce marxisme-là et, d'une manière plus générale, cette pensée critique fussent initialement destinés au peuple, et que les « travailleurs intellectuels », comme nombre de chercheurs aimaient à se dénommer eux-mêmes, aient affûté leurs « outils théoriques » dans l'intention d'en finir plus rapidement avec le « mode de production capitaliste » dont ils se disaient les adversaires. Or, ce n'était nullement le cas.

Jean-Pierre Garnier, « La volonté de non-savoir » in *Une violence éminemment contemporaine. Essais sur la ville, la petite bourgeoisie intellectuelle et l'effacement des classes populaires*, Marseille, Agone, 2010, p. 114-115.

La dissociation géographique relative entre les classes permet aux classes dominantes de faire croire à la disparition des classes populaires.

L'ouverture des frontières, c'est-à-dire la réduction voire la suppression du contrôle étatique sur les échanges de marchandises et de capitaux. Cela va avec la remise en cause, au nom de la concurrence internationale, de l'État dit « social », donc de la relative redistribution des richesses entre capital et travail dans chaque économie nationale. Plus que par la mondialisation des échanges, qui n'est pas nouvelle, cette nouvelle phase de développement inégal se distingue par l'internationalisation de la production, notamment industrielle, et la reconfiguration de la division internationale du travail qui en résulte. C'est notamment ce sur quoi insiste Neil Smith pour faire le lien entre gentrification à l'échelle urbaine et développement inégal à l'échelle mondiale⁷. Ainsi, on peut dire que, si la classe ouvrière semble en voie d'extinction (ce qui n'est pas le cas en réalité, malgré un net déclin) dans les anciens pays industrialisés aujourd'hui en voie de désindustrialisation avancée, elle est en extension dans le reste du monde. Et aux ouvriers s'ajoute un important prolétariat des services. La lutte des classes se recomposerait donc au niveau mondial, avec une superposition d'échelles : aux rapports de classes locaux ou nationaux se superposent des rapports de classes au niveau mondial entre une bourgeoisie internationale principalement concentrée dans les pays anciennement industrialisés ou dans ceux qui s'industrialisent aujourd'hui (les pays dits « émergents ») et le prolétariat mondial qui travaille dans les entreprises sous-traitantes des multinationales, principalement dans les pays dominés. Cela a pour effet une relative dissociation géographique entre

classes dominantes et classes dominées qui donne un net avantage aux premières sur les secondes dans la lutte des classes. Celles-là jouent pleinement des différences de législation nationale, mais aussi des différences culturelles (des barrières linguistiques aux antagonismes historiques entre certains peuples) entre les peuples de différents territoires, mais aussi sur un même territoire, l'ethnisation des questions sociales étant particulièrement forte aujourd'hui et efficace dans la division des classes dominées. Plus encore, cette dissociation géographique relative entre les classes permet aux classes dominantes de faire croire à la disparition des classes populaires (donc de la lutte des classes) dans les pays dominants, et de réduire la lutte des classes dans les pays dominés à un enjeu humanitaire (vu d'ici). Cette déformation de la réalité sociale dans l'imaginaire collectif fait partie intégrante du programme néolibéral et de l'imposition d'une pensée unique interdisant toute remise en cause du capitalisme. Selon Jean-Pierre Garnier⁸, cette déformation qui sert les intérêts capitalistes en les faisant apparaître comme non conflictuels et non politiques est activement produite par une classe sociale en pleine ascension dans les pays dominants, la petite bourgeoisie intellectuelle. Cadres, professions culturelles ou intellectuelles, ils se distinguent par un haut niveau de diplôme (ce qui ne fait pas pour autant d'eux des « intellectuels »), ils occupent des fonctions d'encadrement, d'intermédiation sociale et d'inculcation idéologique, en promouvant une vision du monde qui survalorise leur propre poids social et minimise (voire méprise) constamment l'existence et

EXTRAIT QUE PEUT BIEN VOULOIR DIRE « DROIT À LA VILLE » ?

Que peut bien vouloir dire « droit à la ville » ? Comme le disait jadis le sociologue urbain Robert Park, la ville constitue « *la tentative la plus constante, et dans l'ensemble la plus réussie, faite par l'homme pour refaire le monde dans lequel il vit conformément à son désir le plus cher. Mais, si la ville est le monde que l'homme a créé, elle est aussi le monde dans lequel il est dorénavant condamné à vivre. Ainsi, indirectement, et sans percevoir clairement la nature de son entreprise, en faisant la ville, l'homme s'est refait lui-même*¹. »

Si Park a raison, alors la question « quelle ville voulons-nous ? » est indissociable d'une multitude d'autres questions : quel genre de personnes voulons-nous être ? Quelles relations sociales poursuivons-nous ? Quels

rapports à la nature défendons-nous ? Quelle vie quotidienne désirons-nous ? Quelles technologies jugeons-nous appropriées ? Quelles valeurs esthétiques défendons-nous ? Le droit à la ville ne se réduit donc pas à un droit d'accès individuel aux ressources incarnées par la ville : c'est un droit à nous changer nous-mêmes en changeant la ville de façon à la rendre plus conforme à notre désir le plus cher. Mais c'est en outre un droit plus collectif qu'individuel, puisque, pour changer la ville, il faut nécessairement exercer un pouvoir collectif sur les processus d'urbanisation. La liberté de nous faire et de nous refaire en façonnant nos villes est à mon sens l'un de nos droits humains les plus précieux mais aussi les plus négligés. Mais puisque, comme l'affirme Park,

nous n'avons jusqu'ici pas perçu clairement la nature de notre entreprise, il nous faut d'abord réfléchir à la manière dont, au cours de l'histoire, nous avons sans cesse été façonnés par un processus urbain animé par de puissantes forces sociales. Au cours des cent dernières années, à cause du rythme effréné de l'urbanisation, à cause de l'échelle immense sur laquelle elle s'est développée, nous avons été refaçonnés plusieurs fois de fond en comble sans même savoir pourquoi, comment, ni au nom de quoi.

David Harvey, « Le droit à la ville » in *Le Capitalisme contre le droit à la ville. Néolibéralisme, urbanisation, résistances*, Paris, éditions Amsterdam, 2011.

1. Robert Park, *On Social Control and Collective Behavior*, Chicago, Chicago University Press, 1969, p. 3.

les représentations des classes populaires⁹. Cela est d'autant plus vrai à Paris que ces professions sont presque trois fois plus représentées que dans le reste du pays, tandis que les classes populaires (employés peu qualifiés et ouvriers) le sont deux fois moins. C'est là le résultat du processus de gentrification en cours.

Petite histoire de la gentrification

RdL : *Qu'appelle-t-on précisément « gentrification » ? Qu'est-ce qui distingue la gentrification de l'embourgeoisement ? Quand a commencé le processus de gentrification des quartiers populaires à Paris et quels sont ses causes et ses mécanismes fondamentaux ?*

AC : La gentrification est une forme d'embourgeoisement qui passe par la transformation matérielle des quartiers populaires. Il y a d'autres formes d'embourgeoisement, même dans les beaux quartiers où résident les classes dominantes, dont l'exclusivité sociale se renforce régulièrement, par le départ des habitants les moins fortunés. L'embourgeoisement des quartiers populaires passe, lui, par la transformation de l'habitat, des commerces et de l'espace public, ce qui en fait un processus spécifique qu'on appelle gentrification. Cette transformation matérielle peut prendre différentes formes, comme la réhabilitation du bâti ancien ou sa démolition et son remplacement par des bâtiments neufs. Elle peut être progressive et diffuse, à l'initiative de ménages acquérant et transformant peu à peu les logements, ou de promoteurs immobiliers et de commerçants, ou au contraire planifiée par les pouvoirs publics et transformant d'un seul coup un quartier entier ou un ancien espace d'activité ouvrier (friche industrielle, portuaire, ferroviaire), le plus souvent en partenariat étroit avec des promoteurs privés. Dans ce dernier cas, l'action publique va directement dans le sens de la valorisation de la rente immobilière, comme les grands travaux décidés par Napoléon III et supervisés par Haussmann à Paris sous le Second Empire¹⁰. C'est d'ailleurs dans cette première transformation d'ampleur de Paris que l'on peut saisir les prémices de la gentrification. Celle-ci a néanmoins été entravée à l'époque par la forte croissance industrielle de la ville et l'afflux de migrants (de France et d'ailleurs) venant renforcer la classe ouvrière parisienne. La gentrification commence réellement à Paris dans les années 1960-1970 au début de la désindustrialisation de la ville, et en particulier sur la rive gauche. Un siècle après sa construction, l'habitat haussmannien sert souvent d'avant-poste du processus dans les quartiers populaires. Les facteurs de la gentrification à Paris sont les mêmes qu'ailleurs, à savoir le déclin des emplois ouvriers et la croissance des emplois de cadres et de professions intellectuelles, qui sont directement liés à la reconfiguration de la division régionale, nationale et internationale du travail. Les grandes métropoles mondiales comme Paris connaissent à la fois

une désindustrialisation avancée et une concentration des fonctions tertiaires stratégiques¹¹ que l'on appelle la « métropolisation ». En France, cela a été activement soutenu par l'État, avec la politique de décentralisation industrielle dans les années 1960-1970, dont le but était tout autant de briser les bastions ouvriers de la région parisienne que de faire profiter le patronat d'une main-d'œuvre plus docile, car moins syndiquée voire encore encadrée par l'Église, dans les régions rurales de l'Ouest de la France par exemple. Tout cela était fait au nom d'un rééquilibrage improbable du territoire, qui a, au contraire, renforcé le poids de Paris, en y concentrant les fonctions décisionnelles, quand seules les fonctions d'exécution étaient déplacées. Par ailleurs, cette reconfiguration locale des rapports de classes se double d'une sélection résidentielle accrue dans un contexte où le secteur immobilier est de plus en plus spéculatif et stratégique pour le système économique mondial.

RdL : *Est-ce que la situation de Paris se distingue de ce qui s'est passé ailleurs, dans d'autres villes de France, mais aussi à l'étranger ? Quel a été le rôle de la municipalité et de l'État dans la gentrification ?*

AC : Si les facteurs de la gentrification à Paris sont les mêmes qu'ailleurs, le processus est plus tardif et plus lent qu'à Londres ou à New York par exemple. Cela est dû à l'existence de freins à la spéculation immobilière jusqu'aux années 1980-1990. En effet, les loyers étaient strictement encadrés par la loi de 1948 jusqu'aux années 1980, et la suspension de cet encadrement a relancé la spéculation immobilière, avec les cycles que l'on connaît (jusqu'en 1991, puis depuis 1998)¹². D'autre part, la principale politique d'urbanisme quant à l'habitat vétuste dit insalubre (ce qu'il n'est pas toujours) depuis les années 1960 à Paris était la rénovation, soit la démolition d'îlots entiers et la construction de quartiers neufs. Même si cette politique était motivée par une volonté d'accompagner la tertiarisation de Paris, de l'adapter à l'automobile et de lui donner un visage moderne (aujourd'hui très daté) – soit les mêmes motivations qu'Haussmann un siècle auparavant –, elle a conduit à la construction d'un parc non négligeable de logements sociaux. Cela distingue nettement Paris de Londres et de New York, où la démolition de quartiers anciens laisse place à des quartiers de logement haut de gamme, de bureaux et d'hôtels de luxe. Un tel processus n'a existé que ponctuellement à Paris, dans le secteur Beaugrenelle Front de Seine (xv^e) et Montparnasse (xiv^e-xv^e). La politique de rénovation menée à Paris a contribué à évincer les plus pauvres à l'époque, mais d'autres populations modestes, et notamment les immigrants, continuent d'arriver et de se loger dans l'habitat inconfortable encore existant. Et même si la municipalité a construit aussi de nombreux logements intermédiaires destinés aux classes moyennes (et parfois attribués

Les facteurs de la gentrification à Paris sont les mêmes qu'ailleurs, à savoir le déclin des emplois ouvriers et la croissance des emplois de cadres et de professions intellectuelles.

*En général,
les gentrificateurs sont
électeurs du parti
socialiste et se disent
de «gauche réaliste».*

à des ménages aisés à travers les attributions de logement sous le mandat de Jacques Chirac) parmi l'ensemble des logements aidés, l'importance du parc social explique le classement actuel de la plupart des quartiers rénovés (à Belleville, à la Goutte d'Or ou dans le Nord-Ouest du XIX^e arrondissement) parmi les quartiers dits «sensibles», qui relèvent de la «politique de la ville». Autrement dit, ce sont des quartiers populaires.

La rénovation à la française a été abandonnée à Paris par Jean Tibéri (RPR), élu en 1995, alors que Jacques Chirac (maire de Paris depuis le rétablissement de cette fonction en 1977) était devenu président de la République. Sous le mandat de Jean Tibéri, la construction de logements sociaux s'est effondrée, et les pouvoirs publics ont mis en place une politique de soutien à la réhabilitation privée, favorisant donc la gentrification. Le rôle des pouvoirs publics reste relativement indirect et insidieux, à la fois à travers le retrait de l'État dans le financement du logement social et l'insuffisance du contrôle des loyers dans le parc privé.

Par rapport au reste de la France, Paris est la seule ville de niveau mondial, et donc la seule qui connaisse une telle concentration d'activités tertiaires stratégiques, avec les travailleurs qualifiés qui vont avec. La gentrification existe dans d'autres villes, notamment les plus grandes, comme Lyon, Lille ou Nantes, mais son ampleur est moindre, et le soutien des pouvoirs publics y est plus déterminant. Inversement, la gentrification devient une politique à part entière pour des villes industrielles en reconversion ou de plus petites villes, comme stratégie de placement dans la concurrence internationale des territoires pour attirer capitaux et travailleurs qualifiés.

Gentrificateurs et habitants des quartiers populaires

RdL: Qui sont les gentrificateurs? Forment-ils un groupe homogène ou se distinguent-ils les uns des autres par leur patrimoine, leur niveau d'études, leur profession, leurs revenus, leurs options politiques, etc.? Et comment se composent les classes populaires qui subissent les processus de gentrification?

AC: Le terme de «gentrificateur» recouvre plusieurs réalités: littéralement, ce sont ceux qui font la gentrification, soit tout autant des particuliers qui acquièrent et réhabilitent un logement pour y habiter (propriétaires occupants) ou pour le louer (propriétaires bailleurs), mais aussi des promoteurs immobiliers qui achètent un ensemble immobilier, le réhabilitent et le revendent à la découpe, ou construisent un programme neuf, ou enfin les banques, les pouvoirs publics et, indirectement, certains commerçants, bref tous les acteurs de la gentrification. Au sens étroit du terme, on s'intéresse beaucoup aux gentrificateurs au sens des nouveaux habitants des quartiers populaires qui se gentrifient. Mais tous ne sont pas directement des

acteurs de la gentrification, notamment les locataires, qui n'ont pas transformé eux-mêmes leur logement. Dans les enquêtes que j'ai menées pour ma thèse de doctorat, je me suis concentrée sur les ménages propriétaires occupants qui avaient fait réhabiliter leur logement.

Ces ménages gentrificateurs, qui jouent un rôle important dans la diffusion progressive de la gentrification, appartiennent à la petite bourgeoisie intellectuelle: ce sont le plus souvent des professions culturelles et certaines professions libérales comme les architectes, des cadres d'entreprise, des ingénieurs et, moins souvent, des enseignants et des professions intermédiaires. La question de l'homogénéité de ce groupe est compliquée: d'un côté, il est très hétérogène en termes de revenus et, plus largement, de capital économique (notamment en ce qui concerne les donations et héritages familiaux), mais il est plus homogène en termes de capital culturel, d'âge et de positionnement politique. Formés généralement d'actifs entre 30 et 40 ans au moment de l'achat de leur logement, ces ménages font généralement partie des plus riches de la région (parmi les 20 ou 25 % des ménages les plus riches en termes de revenu annuel), mais certains peuvent être moins riches et surtout plus précaires. Ils ont alors acheté grâce à la conjonction d'une opportunité immobilière pour un petit logement et d'un apport familial, parfois inattendu, et réhabilité eux-mêmes leur logement, souvent en plusieurs années. C'est ce que l'on appelle en anglais la «*sweat equity*», littéralement, l'équité par la sueur, donc par l'effort, belle image méritocratique qui suppose que l'on peut s'élever socialement si l'on redouble d'efforts, ce qui fait peu de cas des structures de domination. Pour ma part, j'ai utilisé pour les désigner le terme de «gentrificateurs marginaux», inventé par Damaris Rose, professeure de géographie urbaine à Montréal.

Ce en quoi le groupe des gentrificateurs est homogène, c'est par son haut niveau de diplôme et son fort capital culturel, plus ou moins converti en capital économique. Ils ont souvent aussi en commun des formes de travail atypiques par rapport au travail salarié dans les services: travailleurs indépendants, intermittents du spectacle, qui connaissent des rythmes de travail très variés, souvent très intenses, avec des horaires étendus le soir, voire le week-end, et travaillent aussi en partie chez eux. Les plus riches ont parfois créé leur propre local d'activité, indépendant de leur logement, selon les mêmes modalités d'acquisition-réhabilitation, participant d'autant plus à la gentrification du quartier.

Sur le plan politique, on retrouve une grande homogénéité, la grande majorité des gentrificateurs avec lesquels j'ai pu m'entretenir se disent de gauche. En général, ils sont électeurs du parti socialiste et se disent de «gauche réaliste» ou ont une définition très floue et humaniste de ce qu'est la gauche, très loin des analyses anticapitalistes



en termes de lutte de classe. On pourrait donc les classer, comme le PS et les Verts, au centre gauche. Les gentrificateurs « marginaux » sont plus souvent à gauche du PS et antilibéraux, voire parfois anticapitalistes. Quand je faisais mes enquêtes en pleine campagne pour le référendum sur le traité constitutionnel européen, une ligne claire séparait la majorité des gentrificateurs se préparant à voter « oui » et les gentrificateurs marginaux résolus à voter « non » et militant parfois pour cela. Cette ligne de fracture me paraît intéressante sur le plan politique, elle se retrouve aujourd'hui dans la campagne présidentielle, entre le PS et le Front de gauche¹³ (étant donné que les partis « trotskistes » semblent marginalisés dans le champ électoral). Elle dessine peut-être la possibilité d'une alliance, notamment dans les quartiers populaires qui se gentrifient, entre la frange précaire et peu aisée de la petite bourgeoisie intellectuelle et les classes populaires.

Du côté des classes populaires parisiennes, c'est l'hétérogénéité qui prédomine, à la fois du point de vue de l'âge (et donc de la position dans le cycle de vie), de l'origine, de l'époque d'arrivée dans le quartier et de leurs conditions de logement. Ouvriers et employés (parfois à la retraite) partagent un niveau de revenu faible à très faible, dans un contexte de précarisation et de mutations profondes : les emplois ouvriers déclinent et

sont de plus en plus occupés par des travailleurs immigrés (parfois sans-papiers) dans des logiques de filières migratoires et de niches économiques (notamment dans le bâtiment), et les emplois peu qualifiés des services sont de plus en plus précaires et là encore segmentés en termes d'origine selon les secteurs. Les classes populaires parisiennes se distinguent du reste du pays par la forte part des travailleurs immigrés en leur sein (41 % des actifs ouvriers et employés à Paris en 1999). Dans le Faubourg du Temple (x^e-xi^e arrondissements) ou à Château Rouge (xviii^e), les ménages populaires retraités français de naissance ou d'immigration européenne ancienne côtoient les immigrés maghrébins arrivés dès les années 1960 à Château Rouge (dans le prolongement de la Goutte d'Or), et dans les années 1980 dans le Faubourg du Temple (en se repliant de Belleville à cause des opérations de rénovation), ainsi que les immigrés plus récents, venus de Chine (et notamment de la région de Wenzhou) dans le Faubourg du Temple et d'Afrique subsaharienne à Château Rouge. Même si des formes de solidarité existent entre des personnes de ces différents groupes, dans les discours ce sont surtout les clivages qui ressortent : les ouvriers et employés français de naissance à la retraite ont vu leur quartier évoluer et se sentent souvent dépossédés par l'arrivée des immigrés, confondant le déclin de l'activité industrielle et



artisanale ou la fermeture des petits commerces traditionnels (du fait de la concurrence des grandes surfaces) avec l'implantation des immigrés et leur reprise des commerces. Les immigrés maghrébins, établis en France depuis longtemps et ayant tissé des liens avec les différentes composantes des quartiers populaires parisiens, sont porteurs d'un discours valorisant le quartier d'accueil et le creuset du modèle bevillois. Ils fustigent néanmoins parfois les Chinois qui ne parlent pas français, et les commerçants craignent leur concurrence et leur rachat progressif des commerces, notamment dans la rue du Faubourg du Temple. Les derniers arrivés sont les plus précaires (à la fois en ce qui concerne le statut administratif, l'emploi ou le logement) et les plus exploités; ils s'appuient principalement sur leur communauté d'origine pour survivre (avec parfois des formes d'exploitation internes à ces communautés). Parallèlement à la dégradation des conditions de travail et à l'importance du chômage (notamment pour les enfants d'immigrés), la gentrification complique sérieusement l'accès au logement des classes populaires et contraint une partie d'entre elles à habiter en banlieue ou en grande périphérie. Cela aggrave cette fragmentation interne. Les différentes fractions de classes populaires habitent de plus en plus des espaces distincts, à la fois en termes de localisation et de conditions de logement: les ouvriers et employés

français de naissance ou d'immigration ancienne (et principalement européenne) qui le peuvent deviennent propriétaires-accédants en grande périphérie (en Seine-et-Marne par exemple); les immigrés et enfants d'immigrés originaires du Maghreb et d'Afrique subsaharienne arrivés pendant les Trente Glorieuses tendent à se concentrer dans l'habitat social de banlieue; enfin, les derniers arrivants s'installent dans les interstices urbains (des derniers logements inconfortables des quartiers centraux aux squats ou aux bidonvilles de banlieue pour les Roms).

RdL: Y a-t-il eu des freins ou des formes de résistances, plus ou moins organisées, à la gentrification?

AC: Cette fragmentation interne des classes populaires est renforcée par l'ethnisation des rapports de classe dans l'espace public, notamment médiatique. Là où la syndicalisation à l'usine et le maillage politique et associatif du parti communiste et de ses satellites avaient contribué – non sans difficulté – à la solidarité de classe entre ces différentes strates des classes populaires, la quasi disparition de ce maillage et la médiatisation croissante de grilles de lecture racistes (que ce soit sur les immigrés – catégorie qui inclut de façon erronée leurs descendants – ou sur les musulmans aujourd'hui en particulier) empêchent la conscience de classe au

profit de solidarités communautaires ou uniquement locales (parfois interclassistes).

Cela explique sans doute en partie l'absence de résistance populaire organisée à la gentrification aujourd'hui à Paris¹⁴. La fragmentation interne des classes populaires est telle que la gentrification est rendue invisible pour elles. Les uns et les autres voient plutôt arriver des Blancs dans leur quartier que des petits-bourgeois et cette arrivée est diversement appréciée, sans de toute façon que le lien soit fait avec la hausse des loyers. Bien souvent, les immigrés sont eux-mêmes porteurs d'un discours d'accueil généreux qui correspond à l'idéal de la mixité sociale, et ne voient pas que ces nouveaux arrivants remettent en cause, à terme, leur propre présence dans le quartier. Le pseudo-humanisme de la « diversité » et du « vivre ensemble » seriné par les pouvoirs publics et les médias ne permet pas plus l'émergence d'une conscience de classe et des antagonismes de classe que les grilles de lecture racistes qui envahissent parallèlement l'espace médiatique.

À Paris, la résistance des classes populaires à la gentrification n'est pas consciente, ni organisée politiquement. Elle passe par l'appropriation des commerces et l'occupation de la rue pour la sociabilité, pratique populaire traditionnelle dans les centres-villes où les logements sont exigus, reconduite de génération en génération, quelle que soit l'origine des migrants et de leurs enfants. Cette appropriation forte du quartier par les classes populaires immigrées aujourd'hui, observable dans le Bas-Belleville, le Faubourg du Temple ou à Château Rouge, constitue un frein à la gentrification qui y progresse plus lentement qu'ailleurs. Elle n'est toutefois pas un obstacle insurmontable comme le montre la gentrification avancée du Faubourg Saint-Denis (xe), à peine masquée par le maintien des commerces populaires et immigrés, tenus et fréquentés par des gens qui n'habitent plus là.

Récemment, alors que la gentrification progresse maintenant dans certaines communes de l'ancienne banlieue rouge, c'est dans certaines d'entre elles qu'émergent des résistances organisées à la gentrification, notamment à Montreuil-sous-Bois (93) ou à Ivry-sur-Seine (94). Elles sont menées par les franges les plus précaires (et souvent jeunes) de la petite bourgeoisie intellectuelle, militants anticapitalistes, notamment dans le mouvement anarchiste autonome des squats ou celui de l'écologie radicale. Ils parviennent à faire le lien avec les classes populaires, comme les sans-papiers maliens à Montreuil ou les habitants d'Ivry-Port concernés par le projet de rénovation urbaine Ivry confluences, rassemblés dans le collectif « Ivry sans toi(t) » (ivrysanstoi.wordpress.com). Ces collectifs renouent avec les luttes urbaines des années 1970 contre la rénovation, et permettent d'envisager une alliance de classe entre les franges précarisées de la petite bourgeoisie intellectuelle et les classes populaires. Il y a là quelque chose à suivre et à soutenir.

La gauche, la gentrification et le droit à la ville

RdL : Est-ce que l'arrivée de Bertrand Delanoë à la tête de Paris a changé quelque chose du point de vue des questions qui nous intéressent ici ? En particulier, quel est le sens et quels sont les effets du principe consensuel de « mixité sociale » mis en avant par la municipalité de gauche depuis 2001 ?

AC : L'arrivée de Bertrand Delanoë à la mairie a renoué avec les effets ambigus des politiques publiques sur la gentrification. D'un côté, la municipalité de gauche a relancé la production de logements sociaux, mais, de l'autre, elle a considérablement amplifié la politique d'« embellissement » de la ville, lancée par Jean Tibéri, dans tous les quartiers et en particulier dans ceux qui se gentrifient.

De fait, la création de logements sociaux, si elle est réelle, conduit à remplacer l'habitat social de fait (le parc privé inconfortable et vétuste qui logeait une partie des classes populaires) par des logements sociaux, mais elle détruit plus de logements qu'elle n'en crée (plus grands, plus confortables). Elle ne permet donc pas de maintenir les classes populaires repoussées par la gentrification, mais seulement d'améliorer (considérablement) les conditions de logement de la minorité qui parvient à obtenir un logement social.

En outre, la promotion sous tous azimuts de la mixité sociale justifie autant la création de logements très sociaux dans les beaux quartiers (où elle se heurte à une forte résistance de la bourgeoisie et des élus de droite) que celle de logements aidés pour les classes moyennes dans les derniers quartiers populaires. Tous les logements sociaux créés ne sont pas destinés aux classes populaires, et la mairie utilise une vision figée de la géographie sociale parisienne, minimisant la gentrification en cours, qui amène de nombreux ménages petits-bourgeois dans les quartiers populaires. De fait, dans ces quartiers, au nom de la mixité sociale, la politique de logement social va dans le sens de la gentrification en cours. En particulier à Château Rouge, on détruit beaucoup plus de logements sans confort que l'on ne construit de logements sociaux. Ceux qui ne sont pas compensés sont censés être créés ailleurs, dans une perspective de dispersion des classes populaires qui correspond à la politique de rénovation urbaine lancée par la droite en 2003¹⁵. Dans ce même quartier, et sous la pression de certains nouveaux propriétaires gentrifieurs soucieux de valoriser leur bien immobilier en normalisant le quartier, la mairie essaie de limiter les commerces dits africains ou exotiques et donc d'entraver le développement d'une centralité commerciale immigrée comme elle existe dans le XIII^e arrondissement ou à Belleville. Or ces centralités commerciales peuvent freiner la gentrification, et c'est bien ce frein qu'on essaie de lever, par exemple en favorisant l'établissement de supérettes généralistes ou d'un marchand de vin à la place des boucheries halal de Château Rouge.

Dans les quartiers populaires, au nom de la mixité sociale, la politique de logement social va dans le sens de la gentrification en cours.

C'est aussi au nom de la mixité sociale qu'on implante des équipements culturels de premier plan, prétendument pour apporter «la» culture dans les quartiers populaires, alors que c'est plutôt l'équipement qui amène les petits bourgeois dans le quartier.

L'argument avancé par la mairie est tout à fait spécieux et vaguement raciste : il s'agit de faire de Château Rouge « un quartier comme les autres », où les commerces sont destinés principalement aux habitants (qu'on suppose ou prévoit n'être pas ou plus africains), ce qui n'est évidemment pas le cas de nombreux quartiers de Paris, notamment ceux du commerce de luxe dans les beaux quartiers... mais là, la fréquentation internationale (huppée) ne semble pas poser problème.

C'est aussi au nom de la mixité sociale qu'on implante des équipements culturels de premier plan comme le Cent-quatre, rue d'Aubervilliers, dans le XIX^e, prétendument pour apporter « la » culture dans les quartiers populaires, alors que c'est plutôt l'équipement qui amène les petits bourgeois dans le quartier. Toute la politique d'embellissement du XIX^e arrondissement, qui passe autant par la mise en tourisme du bassin de la Villette que par la création d'un pôle de bureaux à cheval sur le périphérique (Paris Nord-Est), politique claire d'accompagnement de la gentrification, est menée au nom de la mixité sociale, sous prétexte que le XIX^e est l'arrondissement le plus doté en logements sociaux. Et la communication du maire de l'arrondissement, Roger Madec, peut s'appuyer sur des relais efficaces dans les médias : on ne compte plus les dossiers sur le « nouveau visage du XIX^e » dans les magazines comme *Le Nouvel Observateur* ou *L'Express*, qui vendent efficacement le XIX^e à la petite bourgeoisie intellectuelle.

Ainsi, les différentes politiques menées par la gauche ne forment pas un soutien univoque et direct à la gentrification comme on peut l'observer à Londres, à New York ou ailleurs, mais elles n'en appuient pas moins en partie le processus, notamment dans le Nord-Est parisien, et, en tout état de cause, elles ne prétendent pas du tout chercher à l'enrayer¹⁶.

RdL : Comment comprenez-vous que la ville, Paris en particulier, fasse si peu l'objet d'une véritable problématisation politique non seulement de la part des grands partis et syndicats, mais également de celle des différents courants de la gauche radicale, de la gauche de gauche, à l'exception peut-être de quelques associations qui s'attachent à la question du logement et de certains réseaux de l'écologie politique radicale, ou libertaires, alors même qu'il s'agit d'une question éminemment stratégique, qui permet d'en nouer beaucoup d'autres ?

AC : Il y a une dissociation croissante entre, d'un côté, la gauche parlementaire qui a abandonné l'espace du travail et du mode de production capitaliste, mais investit fortement la ville avec les mots d'ordre lénifiants de la « mixité sociale », du « vivre ensemble » et de la « diversité », et de l'autre le mouvement social, la gauche extra-parlementaire, qui reste largement centrée sur l'espace du travail dans un contexte de plus en plus difficile (faible syndicalisation, difficultés de mobilisation)

et a du mal à se servir de la ville comme outil de mobilisation.

Cette gauche anticapitaliste est souvent réticente à investir la question urbaine en courant le risque d'abandonner la question sociale, ce qui a été le devenir des mouvements contestataires des années 1970, en grande partie récupérés par les intérêts capitalistes pour justifier le renouvellement urbain.

La ville peut être un outil de mobilisation révolutionnaire si on l'aborde d'un point de vue anticapitaliste et montrant comment elle est produite par le capitalisme et les rapports de classe. Elle est d'ailleurs aussi le produit et le reflet des autres rapports de domination que sont les rapports sociaux de sexe ou les rapports racistes, et le résultat de la confiscation de la décision politique par les gouvernants et les experts. Remettre en cause les rapports de domination dans la société suppose de remettre en question la façon dont la ville est organisée et de se réapproprier collectivement sa production. La ville peut être un levier de contestation révolutionnaire et d'émancipation si et seulement si on fait le lien entre son organisation et, en particulier les inégalités d'accès au logement ou à l'espace public, et les rapports de domination qui la produisent et qui excèdent le seul champ du travail.

Les mouvements anticapitalistes pourraient se servir du champ urbain comme base de mobilisation, dans un contexte où les dominés sont de plus en plus nombreux à être exclus du travail et où ceux qui travaillent sont de plus en plus isolés. Ils et elles se retrouvent dans la ville, faisant face à la difficulté d'accès au logement, à une ville organisée pour maximiser la production capitaliste plutôt que les solidarités de classe. Dans un de ses derniers ouvrages traduits en français¹⁷, David Harvey fait une proposition intéressante. Là où les franges les plus politisées du mouvement social cherchent à renforcer la structuration interprofessionnelle des syndicats ancrée sur un territoire (unions locales notamment) comme un moyen d'aller plus loin que les revendications réformistes attachées à une branche professionnelle, il propose de se servir de ce niveau d'organisation syndicale pour intégrer la question du droit à la ville au champ de la lutte syndicale. Cela permettrait de syndiquer des personnes ne travaillant pas à partir de leur lieu d'habitation, qu'elles soient en formation, au chômage ou à la retraite, et de renforcer les solidarités de classe, à condition toutefois (et Harvey ne le dit pas) de rester sur une base de classe dans cet élargissement de la syndicalisation. Il ne s'agit pas de faire des syndicats des organisations interclassistes sur une base locale !

Cet élargissement de la base et du champ syndical renforcerait l'articulation entre transformation sociale du travail (en organisant notamment, sur une base locale, ceux et celles qui en sont exclus) et de la ville. Se battre pour notre droit collectif à la ville supposerait de déconstruire activement les faux-semblants du renouvellement urbain et de

l'aménagement du territoire, largement inféodés aux intérêts capitalistes et, plutôt que de mendier à l'État quelques logements sociaux supplémentaires, contester clairement la propriété privée du

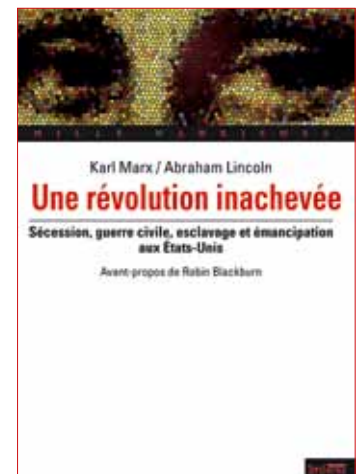
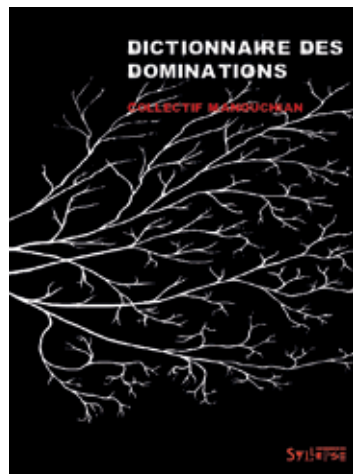
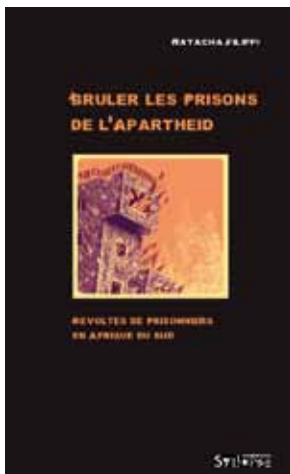
logement et arracher peu à peu l'autogestion de la ville, dans une perspective à la fois anticapitaliste et antiautoritaire, travaillant au quotidien à défaire tous les rapports de domination.

NOTES

■ 1. Voir notamment les articles suivants : Neil Smith, « Toward a Theory of Gentrification: a Back to the City Movement by Capital not People », *Journal of the American Planning Association*, 1979, n° 45, p. 538-548. Neil Smith, « New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy », *Antipode*, vol. 34, n° 3, 2002, p. 427-450. Et l'ouvrage : Neil Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, New York, Routledge, 1996. ■ 2. La thèse porte sur la gentrification à Paris *intra muros* : Anne Clerval, sous la direction de Petros Petsimeris et Catherine Rhein, *La Gentrification à Paris intra muros : dynamiques spatiales, rapports sociaux et politiques publiques*, thèse de doctorat en géographie, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, 2008, 602 p. Disponible en ligne [<http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00347824/fr/>]. ■ 3. Cela ne doit pas faire oublier, à mon sens, que le développement capitaliste est d'abord structurellement inégal dans le champ social, puisque l'accumulation du capital est fondée sur un rapport d'exploitation d'une majorité par une minorité. ■ 4. Voir à ce propos le très bon article issu d'une recherche en sociologie du travail et en sciences politiques sur la « nouvelle géographie » de Gilles Massardier, « Les savants les plus "demandés". Expertise, compétences et multipositionnalité. Le cas des géographes dans la politique d'aménagement du territoire », *Politix*, vol. 9, n° 36, 1996, p. 163-180. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix_0295-2319_1996_num_9_36_1984] ■ 5. Jean-Pierre Garnier, *Une violence éminemment contemporaine. Essais sur la ville, la petite bourgeoisie intellectuelle et l'effacement des classes populaires*, Marseille, Agone, 2010, 254 p. ■ 6. On peut aller plus loin en pensant au « devenir-monde » du capitalisme : selon Alain Bihl, le capitalisme s'étend aussi dans le champ social, devenant un monde à part entière, quasiment totalitaire (Alain Bihl, *La Préhistoire du capital. Le devenir-monde du capitalisme*, vol. 1, Lausanne, Éditions Page deux, 2006). ■ 7. Neil Smith, « New Globalism, new Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy », *op. cit.* ■ 8. Jean-Pierre Garnier, *op. cit.* ■ 9. Cette analyse, même si elle peut être approfondie et affinée pour définir précisément les contours de ce groupe social, a le mérite de réinscrire les « nouvelles classes moyennes » dans les rapports de classe capitalistes, en montrant à quoi elles servent. Leur fonction d'intermédiaire dans les rapports de classe en fait une classe distincte à la fois de la bourgeoisie et des classes populaires. Cela n'empêche pas ce groupe d'être traversé par des distinctions internes, comme le sont par ailleurs toutes les classes sociales identifiables dans le système capitaliste. Enfin, pour dissiper tout malentendu, je précise que les cadres et les ingénieurs forment l'essentiel (en nombre) de ce que Jean-Pierre Garnier appelle la « petite bourgeoisie intellectuelle », les professions intellectuelles et culturelles sont moins nombreuses, même si elles sont souvent à l'avant-garde de la gentrification. ■ 10. Voir à ce propos la dernière traduction de David Harvey, *Paris, capitale de la modernité*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012. ■ 11. On désigne ainsi les fonctions tertiaires à haute valeur ajoutée, employant des travailleurs hautement qualifiés, comme les sièges sociaux des grandes entreprises ou leurs services de recherche et développement et les services stratégiques aux entreprises que sont la banque, la finance, l'assurance, mais aussi la publicité, le marketing, l'événementiel, etc. ■ 12. Dans une certaine mesure, le maintien de l'encadrement des loyers dans le cadre du bail explique en partie la moindre rapidité du processus à Paris par rapport à New York notamment. ■ 13. Au moins parmi l'électorat, car en ce qui concerne les élus du Front de gauche, et notamment les élus PC des communes de la petite couronne, on les voit mener des politiques de gentrification comme les élus PS, par exemple à Saint-Denis (93) ou à Ivry (94). Voir « Rénovation urbain à Ivry-sur-Seine : quand une municipalité "communiste" mène le petit peuple en bateau », chronique (urbaine) de Jean-Pierre Garnier, *Article 11*, n° 8, février-mars 2012. ■ 14. Et les luttes portant sur le droit au logement, comme celles qui avaient marqué la place de la Réunion (xx^e) dans les années 1990, ou celles qui sont encore animées par le DAL aujourd'hui, à partir du squat de la rue de la Banque (11^e), ne sont pas spécifiquement orientés contre la gentrification. Même l'éphémère mouvement des Enfants de Don Quichotte avait utilisé le canal Saint-Martin (x^e) comme un lieu stratégique pour les revendications des sans-abri et des mal-logés, sans devenir pour autant un mouvement contre la gentrification du quartier. ■ 15. Le plan d'éradication des immeubles vétustes et inconfortables, appelés « insalubres » alors qu'ils ne le sont pas nécessairement tous, s'inscrit d'ailleurs dans une convention ANRU (Agence nationale pour la rénovation urbaine). ■ 16. Pour une analyse plus détaillée de ces politiques depuis 2001, voir Anne Clerval et Antoine Fleury, « Politiques urbaines et gentrification, une analyse critique à partir du cas de Paris », *L'Espace Politique*, vol. 2, n° 8, 2009, mis en ligne le 15 novembre 2009. [<http://espacepolitique.revues.org/index1314.html>]. ■ 17. David Harvey, *Le Capitalisme contre le droit à la ville*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

EDITIONS
SYLLEPSE

www.syllepse.net







LES « HAMMERTOWN BOYS » DE PAUL WILLIS: DE LA CULTURE (ANTI-)SCOLAIRE À LA CULTURE D'ATELIER

À PROPOS DE

Paul Willis, *L'École des ouvriers. Comment les enfants d'ouvriers obtiennent des boulots d'ouvriers*, trad. B. Hoepffner, Marseille, Agone, 2011, 456 p., 25 €.

* Najate Zougari est traductrice et journaliste à CQFD. Elle est également membre du collectif éditorial de la RDL.

«Beaucoup de gamins d'ouvriers ressentent l'école comme un piège auquel il s'agit d'échapper».

En allant enquêter dans «l'école des ouvriers» mais aussi autour, dans différents lieux de socialité des jeunes des classes populaires, Paul Willis montre comment ils se construisent eux-mêmes comme ouvriers par la constitution d'une contre-culture, caractérisée notamment par son anti-intellectualisme. Mais l'enquête de Paul Willis ne vise pas simplement ici à décrire les mécanismes paradoxaux de la reproduction : il s'agit pour lui d'ouvrir à ces jeunes la possibilité d'autres récits de soi, d'autres modalités de construction de soi. Par **NAJATE ZOUGARI***

Pour Paul Willis, sociologue et ethnographe issu du Centre for Contemporary Cultural Studies fondé en 1964 par Richard Hoggart à Birmingham, «le signifiant flotte mais il peut être amarré». *L'École des ouvriers* (en anglais : *Learning to Labour*), publié en anglais en 1977 – soit un peu moins de dix ans après *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement* de Bourdieu et Passeron –, témoigne de cette volonté d'ancrage. En effet, le texte déploie une réflexion sur les formes institutionnelles de culture au sein d'un collège anglais, solidement appuyée sur les discours et les manières d'être des élèves. L'analyse adopte de façon inédite le point de vue de «ces enfants d'ouvriers qui obtiennent des boulots d'ouvriers» car le public du collège en question, dans ses attitudes, ressemble davantage à celui de nos lycées professionnels qu'à celui d'Eton College.

La culture anti-école

Pour Willis, il n'est pas question de comprendre la reproduction de l'ordre social comme un processus subi et froidement analysé du dehors, mais de voir comment les élèves d'une certaine position – des garçons blancs – participent eux-mêmes aux processus d'incorporation à la main-d'œuvre ouvrière. Cette participation se manifeste par le développement d'une culture anti-école qui nous permet d'ailleurs de dégager un sens historique de la réduction actuelle de cette culture à la somme des incivilités mises en scène par les médias dominants – et dont se repaissent à longueur d'éditoriaux les nostalgiques d'un ordre républicain fantasmé. Un des intérêts du caractère daté de l'enquête réside précisément dans le fait de battre en brèche les thèses déclinistes selon lesquelles, chaque année, «le niveau» baisserait et le savoir-vivre s'éroderait : le terme «niveau» est vague et davantage associé au soupir idiotement inquiet du détenteur jaloux de la culture légitime qu'à des données précises et concrètes qui permettraient de mesurer ce dramatique déclin, si toutefois il était avéré. Il est prouvé,

en revanche, que pour beaucoup d'élèves, l'école ressemble à un jeu de dés pipés du fait de leurs origines sociales : «Beaucoup de gamins d'ouvriers ressentent l'école comme un piège auquel il s'agit d'échapper» (p. 341), observe Willis dans l'entretien publié en postface sous le titre «Retour sur une enquête : "entrer dans la boîte noire de l'école"». L'auteur rappelle qu'«il est important de prendre en compte que cette école publique qui fournit une éducation pour tous grâce à une longue histoire de luttes syndicales et sociales, que cette école, qui a un coût important d'ailleurs pour les travailleurs à travers les impôts, bref que cette même école surprend toujours et déçoit toujours une partie de la jeunesse qu'elle accueille» (p. 366).

Le livre de Willis comporte deux parties. La première s'intitule «ethnographie», la seconde, «analyse». L'endroit où l'école se situe a été nommé Hammertown pour les besoins de l'enquête. En introduction, Willis désigne ce lieu comme l'archétype de la ville industrielle : «La structure de l'emploi montre bien la nature particulièrement industrielle de la communauté ouvrière. [La ville] a toutes les marques de l'industrie classique, ainsi que celle du capitalisme monopolistique moderne associé à un prolétariat qui peut être considéré comme l'un des plus anciens du monde» (p. 10 et suivantes). Dans l'entretien en postface, Willis précise de nouveau avoir choisi la zone où il y avait le plus haut taux de travail manuel, «avec un passé de près de deux cents ans de métallurgie».

Il rencontre les adolescents – les «Hammertown boys» – à «la maison de la jeunesse», une structure qui répond à la volonté des pouvoirs publics de connecter l'école à l'environnement urbain en dehors des heures de cours. Willis se propose de travailler bénévolement dans le centre : il sert des cafés et bavarde. Ce premier contact l'introduit à son terrain tout en le plaçant dans une position neutre, aux marges de l'institution, qui n'est pas assimilable au personnel d'éducation : «J'ai une bonne idée, après quelques semaines, de la façon dont fonctionne l'école. [...] C'est seulement dans un



second temps que je décide d'entrer dans l'école» (p. 363). Il doit alors expliquer son projet à l'équipe enseignante et aux élèves. À ce stade, Willis avoue qu'il doit, en quelque sorte, parer son discours des beaux atours de la pédagogie ! « *Quand vous faites une enquête, vous devez raconter, non pas un mensonge, vous devez présenter de façon particulière votre recherche. J'explique donc au personnel de l'école et aux enseignants que je veux analyser la transition entre l'école et le travail du point de vue des élèves concernés* » (p. 363).

Travail intellectuel et soumission

Le compte rendu de l'enquête est divisé en trois chapitres : « éléments d'une culture », « classe et formes institutionnelles de culture », « force de travail, culture, classe et institution ». Avant d'examiner plus précisément les thèses qui se dégagent de ces parties, il convient de préciser l'acception du terme « culture » tel qu'il s'emploie dans la langue anglaise et dans le contexte des *cultural studies*. Willis précise que le mot désigne, outre les arts légitimes de l'élite, un vaste champ qui inclut notamment des modes de vie ; en ce sens, le terme renvoie selon lui « à ce que peut être la lutte des classes sur le plan des idées ». La culture ouvrière se définit alors comme « les modes de vie mis en œuvre par et pour la classe ouvrière. » Ainsi, une correspondance patente se dessine entre la culture

anti-école et la culture d'atelier, mise en évidence par la proximité des témoignages des élèves avec ceux de leurs pères, ces derniers portant d'ailleurs sur l'expérience scolaire un regard rétrospectif qui confirme la thèse de la reproduction. Celle-ci n'est cependant pas, pour employer la belle formule de Willis, « un réflexe de vaincus ». Au contraire, la culture anti-école est une forme de résistance. Un espace informel se superpose à celui de l'institution – scolaire ou autre – dans lequel se déploie un humour féroce : « bon nombre de blagues tournent autour du concept d'autorité » (p. 52), ce qui participe à l'école de l'effondrement du paradigme pédagogique, presque toujours perçu sous son seul aspect coercitif. Les élèves considèrent l'espace de la pratique informelle comme celui d'un espace informel de la pratique, le lieu où les choses se passent concrètement. Ainsi, ils rejettent la sanction du diplôme et « sentent qu'ils peuvent toujours démontrer qu'ils ont les aptitudes requises en travaillant et qu'il est toujours plus facile de faire quelque chose [...] que ne le suggère sa représentation au cours d'un examen. » Willis constate que, pour les Hammertown boys, le travail intellectuel porte toujours la menace d'une demande de soumission : « C'est l'école qui a construit une sorte de résistance au travail intellectuel et un penchant pour le travail manuel. [...] Le travail intellectuel demande trop et empiète – exactement comme le

L'acceptation par ces jeunes de tâches subalternes dans le capitalisme occidental s'apparente fortement à une « auto-damnation » ; cependant « cette damnation est vécue comme une forme d'apprentissage, d'appropriation, comme une sorte de résistance ».

fait l'école – bien trop sur ces zones qu'ils adoptent de plus en plus comme les leurs, des zones privées et indépendantes » (p. 187). Il y a une disjonction entre le « moi vital » et la satisfaction intrinsèque que serait censé procurer le travail. La force de travail, étroitement liée à la masculinité, offre d'autres gratifications – à commencer par l'indépendance financière qui caractérise la vie adulte et la possibilité d'aider les siens en cas de besoin. Aussi, comme le souligne Willis à plusieurs reprises, l'acceptation par ces jeunes de tâches subalternes dans le capitalisme occidental s'apparente fortement à une « auto-damnation » ; cependant – et c'est le paradoxe qui structure la thèse de Willis – « cette damnation est vécue comme une forme d'apprentissage, d'appropriation, comme une sorte de résistance » (p. 225).

Visée pratique

L'analyse – deuxième partie du livre – part de cette contradiction et tire des conclusions pratiques pouvant orienter des choix politiques. Willis pointe par exemple un principe pédagogique largement répandu dans nos lycées professionnels et qu'il qualifie de « progressiste ». Il s'agit d'une « forte dimension idéaliste dans les techniques d'expérimentation pédagogique » (p. 317). Ainsi, dans l'enseignement des langues vivantes en lycée professionnel par exemple, l'accent est mis sur la production d'énoncés oraux mais les leçons de grammaire et l'apprentissage des structures et de la formalisation qui conditionnent la possibilité même de toute expression – écrite ou orale – sont officieusement bannies. Or ce type d'expérimentations pédagogiques – menées en priorité sur les élèves des filières professionnelles évidemment considérées comme moins nobles que les filières d'enseignement général – produit exactement le contraire de l'émancipation et du progrès. Willis

écrit : « Il faut accepter l'idée qu'une des conditions pour le déploiement de la classe ouvrière est que les enfants d'ouvriers développent certaines compétences d'expression et de manipulation symbolique » (voir p. 341 et suivantes). L'auteur incite à mettre en place un cadre institutionnel non antagoniste où les notions de solidarité et de compréhension de soi remplaceraient la relation d'échange du modèle dominant. Willis engage, en outre, les enseignants à porter un autre regard sur les réalités culturelles ouvrières et à resituer la culture anti-école dans son contexte. Loin de faire l'éloge d'une sympathie simpliste, il suggère davantage un « repli tactique » pour limiter les confrontations. Enfin, Willis souligne la nécessité de la lutte collective pour obtenir les moyens d'avoir de petites classes. Il appelle donc les enseignants à substituer au paradigme pédagogique individualiste traditionnel « une sorte d'unité organisationnelle homologue aux formes collectives qu'il importe d'explorer ».

L'enquête vise, en définitive, une émancipation concrète. Dans un entretien accordé à *Soundscapes* (volume V, février 2003), le sociologue revient vingt-cinq ans après la publication de son livre sur le sens de son travail à « Hammertown ». D'abord, il déclare que *L'École des ouvriers* n'est pas vraiment un livre de sociologie, ce qui contredit d'ailleurs subtilement ce que la postface à la traduction française – un entretien de l'ethnologue daté de mars 2011 avec Sylvain Laurens et Julian Mischi – veut faire dire à Paul Willis en le désignant comme le « caillou dans la chaussure » des sciences sociales qui ont pris un tournant littéraire. Dans l'entretien à *Soundscapes*, Willis déclare : « Je ne sais pas si ce livre peut être rangé dans la sociologie classique. Il ne faut pas oublier que je viens de la littérature [...]. Ce que j'essaie de développer, c'est une vision de la production culturelle de créativité [...]. De ce point de vue, je

EXTRAIT QUE PEUT BIEN VOULOIR DIRE « DROIT À LA VILLE » ?

C'est l'école qui a construit une sorte de résistance au travail intellectuel et un penchant pour le travail manuel. En tout cas, le travail manuel est situé hors du domaine de l'école et porte en lui – bien que pas de manière intrinsèque – une certaine aura du vrai monde des adultes. Le travail intellectuel demande trop et empiète – exactement comme le fait l'école – bien trop sur ces zones qu'ils adoptent de plus en plus comme les leurs, des zones privées et indépendantes. Les « gars » n'ont que trop bien appris que la forme sociale spécifique prise par le travail intellectuel

a un coût surévalué dans cet échange déloyal dont l'objet est le contrôle de ces parties d'eux-mêmes qu'ils veulent garder libres. De manière étrange et implicite, le travail intellectuel porte en lui par la suite la menace d'une demande d'obéissance et de conformisme. La résistance au travail intellectuel devient une résistance à l'autorité telle qu'elle leur a été enseignée à l'école. Dans le capitalisme contemporain, la conjonction spécifique de l'antagonisme de classe et du paradigme pédagogique transforme l'éducation en contrôle, la résistance (sociale) de classe en opposition

scolaire et la différence humaine en division de classe. Comme le dit Bill à propos de la différence entre son avenir et celui des « fayots » : « C'est simplement la différence entre les gratte-papier et ceux qui triment, en fait. » C'est là la reconnaissance d'une division de classe, bien qu'elle ait été apprise à l'école. C'est le produit de l'éducation, bien que son effet soit social.

Paul Willis, *L'École des ouvriers. Comment les enfants d'ouvriers obtiennent des boulots d'ouvriers*, trad. B. Hœpffner, Marseille, Agone, 2011, p. 187.



considère L'École des ouvriers – et mes travaux plus récents – comme l'étude des formes de production culturelle qui produisent du sens dans la vie de tous les jours. Aussi, j'ai toujours l'impression d'être enfermé dans une camisole sociologique lorsque les gens ne perçoivent les résultats de mon travail qu'en termes de résistance et d'anomie parce que ce que je cherche à montrer, ce sont les productions de sens dans un contexte donné... »

Son travail n'est pas moins radical dans la mesure où Willis souligne explicitement la visée pratique de l'enquête en citant l'exemple d'un prisonnier qui, ayant lu le livre, a écrit pour expliquer comment ce dernier lui avait permis de surmonter des « *barrières mentales* ». Willis forme le vœu que les lecteurs pris dans des logiques de domination pourront comprendre leurs pratiques afin, idéalement, « *d'augmenter leurs chances d'éviter les ironies de la reproduction* ». Willis fait même cette allusion très peu scientifique à une « *sorte de thérapie culturelle* » dont en définitive il ne s'exclut pas puisque son propre parcours a subi la même évaluation critique. Élève boursier issu d'un milieu modeste, Paul Willis a eu l'opportunité d'étudier à Cambridge et surtout de se confronter aux difficultés liées à son manque de capital culturel : « *J'ai rapidement eu l'impression que les tuteurs pensaient que j'étais un enfant d'ouvrier sorti de sa région industrielle, arrivé ici du fait d'une terrible*



erreur, peut-être même dans le cadre d'une formation continue pour chômeurs » (p. 345). Ainsi, en donnant du sens à ses propres origines sociales et en valorisant l'émancipation subjective à travers des processus de résistance collectifs – tels ceux mis en œuvre par les enfants d'ouvriers –, Paul Willis montre comment l'ordre social se reproduit à l'école et donne des outils pour l'élaboration d'une pédagogie réellement progressiste.

LIRE E. P. THOMPSON

RETOUR SUR LA FORMATION DE LA CLASSE OUVRIÈRE À L'HEURE DE SA (PRÉTENDUE) DISPARITION

À PROPOS DE

Edward P. Thompson,
*La Formation de la classe
ouvrière anglaise*, Paris,
Points Seuil, 2012.

* **Nicolas Hatzfeld**
est professeur d'histoire
contemporaine à l'université
d'Évry. Il s'intéresse
particulièrement à l'histoire
du travail au xx^e siècle,
en France pour l'essentiel.
Il a codirigé l'ouvrage
Observer le travail.
*Histoire, ethnographie,
approches combinées*
(La Découverte, 2008).

La Formation de la classe ouvrière anglaise d'E. P. Thompson est depuis longtemps célébré pour la force avec laquelle il rend compte des processus concrets de composition et de recomposition d'une classe ouvrière engagée dans un procès de perpétuelle (trans)formation. Mais les singularités de la vie politique, intellectuelle et éditoriale hexagonale avaient jusqu'ici freiné sa diffusion en France. La parution d'une remarquable édition de poche de *La Formation de la classe ouvrière anglaise* est donc un heureux événement éditorial et intellectuel qu'il convient de saluer.
Par **NICOLAS HATZFELD***

La *Formation de la classe ouvrière anglaise*, le grand livre de Thompson, vient d'être réédité, en collection de poche. Cette mue lui fait grand bien. Au lieu de l'édition reliée qu'on posait avec respect sur son bureau, le nouvel objet, immédiatement familier, se prête sans façon aux curiosités du lecteur. Une découverte, plus souvent qu'une relecture. François Jarrige, dans une nouvelle préface, explique qu'à la différence de la majeure partie du monde, les lecteurs français étaient, dans leur grande majorité, passés à côté de la première parution. Il raconte comment, vingt-cinq ans après l'édition originale en langue anglaise de 1961, et après bien des péripéties, il fut enfin possible aux lecteurs français de découvrir en traduction cet ouvrage majeur. L'histoire ouvrière, alors, était en plein ressac dans notre pays. Tandis que Thompson

avait écrit pour un public mêlé d'universitaires et de militants ouvriers curieux de leur passé, tandis qu'il était l'historien le plus cité dans le monde et qu'il contribuait à l'essor de courants comme les *subaltern studies*, en France l'œuvre resta pour l'essentiel prise dans une estime distante. Aujourd'hui encore pourtant, entraînée par la vivacité de l'écriture et la richesse des documents cités, la lecture, très vite, fait sortir l'ouvrage du piège.

S'il a rapidement entraîné l'adhésion d'historien-ne-s et de sociologues, c'est en grande partie par le décalage qu'il opère dans les représentations de l'émergence de la classe ouvrière. À la différence d'une tradition marxiste déduisant la naissance de la classe des conditions matérielles de son existence, Thompson concentre ses regards sur les acteurs et les drames. Ceux-ci ne sont ni les

*Entraînée par la
vivacité de l'écriture
et la richesse des
documents cités,
la lecture, très vite,
fait sortir l'ouvrage
du piège.*



illustrations ni les traductions des transformations économiques, mais les processus par lesquels se forment les groupes, dans le fil de l'action. Il souligne les groupes de travailleurs, de métiers généralement dignes et respectés, que les entrepreneurs de manufactures et les conservateurs, associés, s'emploient à défaire avant de les ruiner. Il rappelle comment la formation de la classe nouvelle n'est pas une *naissance*, mais une *recomposition*. Il écrit le récit des expériences partagées, des reconnaissances réciproques, ainsi que des rapports établis avec les autres forces sociales. La restitution du rôle des personnes et des groupes au cours des conflits est au cœur du déplacement opéré par le livre dans l'histoire de la formation de la classe ouvrière. À l'heure où les questions fusent, souvent à l'emporte-pièce, sur la disparition de la classe ouvrière, cette attention aux interactions sociales offre encore une leçon d'intelligence sociale.

L'ouvrage d'Edward Thompson comporte une autre force, qui tient à l'amplitude et à la puissance. S'il se montre attentif, comme le relèvent les préfaciers François Jarrige et Miguel Abensour, aux traits anthropologiques de la vie des travailleurs britanniques, il restitue aussi la grande épopée qui forme l'histoire anglaise des années 1780-1840. «*Ludds, faites bien votre devoir. C'est un boulot de Waterloo, grand Dieu*», s'écrient les hommes masqués et armés de tromblons qui attaquent en 1816 la grande fabrique de Heathcote et Boden. La formule concentre les grandes interférences qui marquent cette période de guerre sociale et de recompositions dont le livre s'attache à tisser divers aspects au travers de ses seize chapitres. Le pays est un temps engagé dans la guerre contre la

France de la Révolution et de l'Empire. Ses soldats, revenus des champs de bataille, transfèrent leur culture de guerre dans les conflits qu'ils mènent. L'auteur montre la force du religieux et les impasses qu'il manifeste un temps, les mues du jacobinisme ainsi que la mutation des arts du combat d'anciens soldats révoltés contre la brutalité des manufacturiers. Il s'attache à corriger l'image du luddisme, trop souvent présenté comme «*un mouvement fruste et spontané de travailleurs frustes et illettrés, s'opposant aveuglément à l'introduction des machines*». Il expose l'attachement des travailleurs aux droits acquis lors de la grande révolution anglaise du xvii^e siècle et suspendus par le gouvernement conservateur. À la même époque, celui-ci édicte les *Combination Acts*, qui n'ont rien à envier à la loi Le Chapelier dans la répression ciblée des associations ouvrières. Il raconte la présence de l'échafaud et le travail des bourreaux, affairés à tuer les meneurs de mouvements qui parcourent le pays et touchent à la révolution sociale.

Enfin, l'ouvrage d'Edward Thompson peut être lu comme l'histoire des transformations du sens du devoir. Résistant à la destruction des «devoirs de métier» que réalisent les pouvoirs dominants, les ouvriers anglais répondent par l'élaboration d'autres formes de justice et de solidarité, explorant diverses façons de faire face à la tempête qu'ils affrontent. Conçu comme un prologue, le livre reste cinquante ans après sa parution une fresque rigoureuse et brillante.



À l'heure où les questions fusent, souvent à l'emporte-pièce, sur la disparition de la classe ouvrière, cette attention aux interactions sociales offre encore une leçon d'intelligence sociale.

PAS DE JUSTICE, PAS DE PAIX

À PROPOS DE

Natacha Filippi, *Brûler les prisons de l'apartheid. Révoltes de prisonniers en Afrique du Sud*, Paris, Éditions Syllepse, 2011, 252 p., 10 €.

*Clémence Garrot est militante féministe et membre de l'équipe d'Éditions Amsterdam et du collectif éditorial de la *RdL*.

Les gangsters, même lorsque leurs actes ressemblent à s'y méprendre à une contestation «politique», et en dépit de leur adhésion aux mouvements de résistance, seront toujours relégués au domaine de l'apolitique.

Pendant les années qui précèdent la chute de l'apartheid et celles de la « transition démocratique », les prisons brûlent en Afrique du Sud. Natacha Filippi, avec *Brûler les prisons de l'apartheid*, offre une histoire alternative de la lutte contre l'apartheid, une histoire dont les implications se déploient bien au-delà de l'intérêt historique : il s'agit ici de questionner les limites et les conditions du politique, et d'en saluer les formes dissidentes et « non-nobles ».

Par **CLÉMENCE GARROT***

B *Brûler les prisons de l'apartheid* prend le parti de donner à voir une autre histoire de (la chute de) l'apartheid : celle des prisonniers, tout à la fois au cœur et à la marge des mouvements de contestation. Ce premier livre de Natacha Filippi se présente comme une espèce de roman racontant l'histoire d'Elroy, prisonnier noir de droit commun incarcéré dans la prison de Pollsmoor. Mais la vie de ce personnage fictif est en fait inspirée de celles de deux prisonniers qu'elle a rencontrés dans le cadre de sa thèse sur la question carcérale en Afrique du Sud et surtout – et c'est en cela que ce livre est un objet hybride et surprenant –, le récit est entrecoupé d'extraits d'entretiens : Natacha Filippi offre au lecteur son matériel de recherche. Mis bout à bout, ces extraits forment une vaste narration collective dont Elroy n'est qu'une personification. L'étude sociologique, historique et politique que fait Natacha Filippi des prisons de l'apartheid et dont on aura du mal à faire le tour ici ne fait pas l'objet d'une simplification ou vulgarisation mais est simplement rédigée avec un réel souci politique de diffusion du savoir, un souci de mise en narration, pour le plaisir du lecteur. En dehors d'une courte introduction faite de rappels historiques et d'explications sur le système carcéral de l'apartheid, Natacha Filippi a fait le choix de s'émanciper des normes de l'écriture académique : voilà qui fait du bien !

Les conditions de vie extrêmes (surpopulation, froid, humidité, insalubrité des bâtiments, malnutrition, violence institutionnelle et violence des gardes, catastrophe sanitaire) qui règnent dans la prison de Pollsmoor créent une ambiance explosive. Les gangs sont l'instance d'organisation interne parmi les prisonniers : « *La nuit, ou dans les cellules quand les gardiens ne font pas leur ronde, d'autres lois gouvernent les actes des détenus, des rumeurs circulent en s'amplifiant, des transactions ont lieu, des relations se créent, des vies s'achèvent abruptement* (p. 31). » C'est en particulier le gang du Nombre, auquel Elroy s'efforce immédiatement, et avec succès, de s'intégrer, qui règne et crée les appuis des révoltes à venir.

Avec le déclin du régime de l'apartheid, la question de la participation des prisonniers à la nouvelle société en voie de création, la « *rainbow nation* »,

est prégnante. Les événements pivots qui mettront le feu aux poudres seront, d'une part, la participation des prisonniers aux premières élections multiraciales du pays en 1994 et, d'autre part, le débat public sur l'amnistie des prisonniers. Si l'amnistie des prisonniers politiques, qui jouissaient déjà d'un statut différent leur garantissant l'accès à certain nombre de privilèges au sein des prisons, est « acquise », celle des prisonniers de droit commun fait débat. Comme Natacha Filippi le met en évidence, ce qui se joue ici, c'est la constitution, fondatrice pour la nouvelle société sud-africaine, d'un domaine du politique dont les frontières sont supposées claires – et sont peu contestées par des organisations comme l'ANC. Or la question est bien entendu plus complexe, et d'autres voix se font entendre dès l'entrée d'Elroy en prison : « *Selon le Nombre, le fait que le système de l'apartheid soit criminel implique également que tout acte contre l'ordre établi est un acte de résistance, même si le gouvernement le qualifie de délit de droit commun* (p. 49). » Pourtant les gangsters, même lorsque leurs actes ressemblent à s'y méprendre à une contestation « politique », et en dépit de leur adhésion aux mouvements de résistance, seront toujours relégués au domaine de l'apolitique (ou du prépolitique). Natacha Filippi pose donc la question : qu'est-ce qu'un acte « politique » ? Où commence le politique ? Que vaut la justice qui a condamné ces prisonniers, *a fortiori* avant la chute de l'apartheid, lorsqu'il s'agit d'une justice de classe (la plupart des crimes commis par les prisonniers sont la conséquence de leur extrême pauvreté dans un monde ségrégué) et de race (il va sans dire que l'institution carcérale apparaît comme l'une des modalités de mise en œuvre de l'apartheid, que les accusés n'ont aucun droit et que, une fois condamnés, ils n'en ont pas davantage) ? Que signifie leur incarcération ? D'une certaine manière, ces questions, qui engagent tout à la fois le démantèlement du système de l'apartheid, la formation du nouveau champ politique sud-africain, la politique de la mémoire et la politique carcérale du système en construction, constituent l'angle mort sur lequel se construit la société post-apartheid.

Les révoltes portées par les prisonniers, organisées à l'échelle nationale par le syndicat des



prisonniers (Sapohr) et localement souvent par les gangs présents en prison (dont le Nombre), posent également la question des marges de manœuvre de la contestation. Les pétitions envoyées par les prisonniers ne sont pas lues ; le premier degré de contestation est celui de la grève de la faim, alors que les prisonniers souffrent déjà de malnutrition – et il ne s’agit là que du moins violent. Viennent ensuite les incendies volontaires dans les cellules, pour attirer les gardiens et profiter de leur inattention pour essayer de sortir (au risque de mourir asphyxié ou brûlé), les attaques parfois armées sur d’autres prisonniers, les agressions visant un personnel de prison à fleur de peau et qui ne sera jamais inquiété pour le meurtre d’un prisonnier. Pour défendre leurs revendications – à savoir jouir du statut d’être humain pour l’administration pénitentiaire, voter lors des premières élections multiraciales ou obtenir une amnistie générale au moment de la chute de l’apartheid –, les prisonniers ne sont pas en mesure de recourir à une contestation propre et policée. La plupart de ces actes de révolte sont donc avant tout des violences sur soi ou sur ses congénères de prison. Les modalités des révoltes, loin des formes admises de la politique, tendent à empêcher la reconnaissance de leur caractère politique, à les invalider de manière circulaire (on suppose leur fondement non politique, et par conséquent on les



considère eux-mêmes comme apolitiques, mais en retour, la forme qu’ils prennent confirme ce jugement, légitime l’idée que leur fondement ne serait pas politique). C’est ainsi, par la constitution par le champ politique d’un champ du « prépolitique », que se construit en Afrique du Sud (et ailleurs, et ici) l’inaudibilité – bien pratique – de vrais discours de révolte.

MOHAMED MERAH ET MOI

Le 31 mars 2012, dix jours après les tueries de Toulouse et Montauban, Houria Bouteldja livrait au Printemps des quartiers populaires son analyse à chaud de ces événements, de leur interprétation médiatique et surtout de leur impact sur tous les « sujets postcoloniaux ». L'occasion pour la porte-parole du Parti des Indigènes de la République de livrer une interprétation de la formation subjective d'un sujet postcolonial dans le sillage du 11 Septembre et de la relier au spectre plus large de la nécessaire organisation politique des personnes issues de l'immigration (post)coloniale. Par **HOURLIA BOUTELDJA***

*Houria Bouteldja est porte-parole du Parti des Indigènes de la République (PIR).

Le jour où l'identité de l'auteur des tueries de Montauban et Toulouse était révélée, je me suis dit « C'est pour notre gueule ».

Mon salam aux frères et sœurs qui sont dans la salle, aux amis et militants. Je salue également le Groupe des associations de Bagnolet qui a permis la tenue de ce meeting et en particulier les élus locaux qui ont eu le courage de résister aux pressions.

Je dois conclure ce meeting et je voulais vous dire qu'il y a un avant et un après la tragédie de Toulouse Montauban. Cette conclusion que j'ai écrite au nom de Printemps des quartiers n'aurait pas été la même si ce drame n'avait pas eu lieu. Cette conclusion, dans cette actualité tourmentée, sera l'expression de mon malaise, de mon désarroi, de ma tristesse mais également de mes espoirs.

Je l'ai intitulée « Mohamed Merah et moi ».

Le 13 juillet 1998, je me suis endormie moi et me suis réveillée Zinedine Zidane. C'était le lendemain de la victoire de l'équipe de France. Pourtant, je ne suis pas footballeuse.

Le 21 mars 2012, je me suis couchée moi et me suis réveillée Mohamed Merah. Pourtant, je n'ai jamais porté d'armes et n'ai jamais tiré sur personne. Le jour où l'identité de l'auteur des tueries de Montauban et Toulouse était révélée, je me suis dit « C'est pour notre gueule ». Là dessus, coup de fil de ma cousine, puis de mon oncle, puis des anciennes copines du lycée, puis de militants de tous bords. La plupart de celles et ceux dont je parle sont des « arabo-musulmans ». Et ainsi de suite toute la journée. La panique dans les réseaux sociaux. « On est dans la merde ! »

Pourquoi sommes-nous liés à Mohamed Merah, comme la corde l'est au pendu ?

Je ne peux pas le nier. Je ne peux pas fuir. Je ne peux pas creuser un trou pour m'y terrer le temps que ça passe. Mohamed Merah, c'est moi. Le pire c'est que c'est vrai. Comme moi, il est d'origine algérienne, comme moi il a grandi dans un quartier, comme moi il est musulman. Mohamed Merah c'est moi. Quel âge avait-il le 11 Septembre ? Douze ans. Un enfant en construction. Depuis, comme moi, il a subi l'incroyable campagne médiatico-politique islamophobe qui a suivi les attentats contre les deux tours. Parce que Mohamed Merah, douze ans, c'était déjà Ben Laden. Et vice versa. Sûrement, à l'école, on lui a imposé une minute de silence pour les victimes du 11 Septembre. Comme moi, l'école ne l'a jamais invité à se recueillir pour les Rwandais, les Afghans ou les Palestiniens.

Comme moi, il a subi la destruction du foyer historique de la Mésopotamie et assisté au massacre des Irakiens en direct live. Comme moi, il a assisté à la pendaison de Saddam Hussein, en *direct live*, le jour de l'Aïd. Tous les deux, lui et moi, moi et lui, nous avons subi impuissants la deuxième affaire du voile, l'exclusion et l'humiliation de nos sœurs à l'école. On a vu comment le pouvoir, toute honte bue, avait transformé un principe fondamental de la république, la laïcité, en arme de combat contre nous. On a vécu les bombardements de Gaza, et les révoltes populaires de 2005, suite à la mort de Zied et Bouna. Comme moi, il sait que des Juifs, je dis bien DES Juifs, jeunes comme lui, français comme lui, peuvent prendre l'avion pour Tel Aviv, enfiler l'uniforme israélien, participer à des exactions de l'armée la plus morale du monde selon les mots de BHL et revenir en France tranquilles, peinars. Comme moi, il sait qu'il sera traité d'antisémite s'il soutient les Palestiniens colonisés, d'intégriste s'il soutient le droit de porter le foulard.

Mohamed Merah c'est moi, et moi je suis lui. Nous sommes de la même origine mais surtout de la même condition. Nous sommes des sujets postcoloniaux. Nous sommes des indigènes de la république.

Mohamed Merah, c'est moi et ça n'est pas moi. Aimé Césaire, le chantre de la négritude, disait, je suis un nègre fondamental. Je dis ce soir, je suis une musulmane fondamentale. Ce que Mohamed Merah n'aura pas eu l'occasion ni la chance d'être. Qu'est-ce que c'est un nègre fondamental, une musulmane fondamentale ? C'est un humain, c'est un citoyen entier de son humanité. C'est celui qui refuse d'agir comme son ennemi et de s'identifier à lui. Car notre ennemi est un barbare. Celui qui confond oppresseur et opprimé est un barbare. Celui qui tue impunément à Kaboul avec les armes de l'empire est un barbare, celui qui tue aveuglément à Gaza avec les armes de l'empire est un barbare, celui qui réprime dans le sang à Abidjan avec les armes de l'empire est un barbare. Souvent, trop souvent, ce sont des enfants que l'on tue. Des innocents.

C'est ce dont s'est rendu coupable Mohamed Merah si sa culpabilité était confirmée. Par son acte, qu'il soit un jeune homme paumé ou agent de la DCRI, il a rejoint le camp de ses propres adversaires. De NOS adversaires. Par son acte, il

s'empare d'une des dimensions principales de nos ennemis : celle de considérer les Juifs comme une essence sioniste ou une essence tout court. Aucun Juif ne naît avec le sionisme dans le sang, aucun Blanc ne naît avec le racisme dans le sang, aucun Arabe, aucun Musulman, aucun Noir ne naît avec la haine et le revanchardisme dans le sang. Et c'est précisément ici que nos routes se séparent. Et c'est précisément à ce carrefour que nous nous affirmons ou pas nègres ou musulmans fondamentaux. Nous ne pouvons pas combattre le racisme et le devenir nous-mêmes ou en tout cas en revêtir la forme. Ce qui nous caractérise c'est notre détermination à rester sur le terrain politique et sur celui de la dignité humaine.

Mais ce choix de ne pas céder à la barbarie ne peut pas être un choix isolé, individuel. Je ne peux pas choisir toute seule d'être une musulmane fondamentale. C'est un choix collectif organisé. Il faut nous sauver les uns les autres, il faut nous protéger les uns les autres. Et il faut protéger nos enfants qui subissent cette violence extrême du monde dans lequel nous vivons et qui, pour lui échapper, ne trouvent rien de mieux à faire que de la reproduire dans toute sa laideur.

Et si nous n'avons pas su protéger Mohamed Merah de lui-même pour mieux nous protéger et protéger la société, c'est aussi de notre faute. Trente ans de lutte de l'immigration en France et même plus n'ont pas réussi à construire une alternative politique pour donner un sens positif à la rage et à la colère de celles et ceux dont nous sommes et qui vivent l'humiliation et les discriminations dans les ghettos de France. Trente ans n'ont pas réussi à donner à notre légitime colère une expression politique. Nous n'avons même pas été capables de nous organiser suite aux émeutes urbaines de 2005. Que ferons-nous lorsque les prochaines révoltes éclateront et cela hélas ne manquera pas de se produire.

Lorsque nous avons lancé Printemps des quartiers, nous savions déjà que la situation était grave, nous savions déjà que les grands partis politiques non seulement n'allaient pas prendre leurs responsabilités mais allaient même faire les apprentis sorciers, jouer avec le feu. Nous savions déjà que le racisme, les discriminations, les contrôles au faciès, le chômage massif faisaient des ravages dans la tête des victimes de cet ordre social. En organisant cette dynamique, nous avons souhaité prendre nos responsabilités parce qu'il y a un désert politique

qu'il faut combler de toute urgence. La paix sociale a un prix. Pas de justice, pas de paix. Aujourd'hui, des pressions politiques sont faites pour étouffer ce souffle timide. Nous en avons l'habitude. Héritiers des luttes de l'immigration et des quartiers, nous savons que nos tentatives d'organisation ont systématiquement été détruites par les pouvoirs centraux ou locaux. Nous sommes certes responsables mais pas coupables.

Au nom de Printemps des quartiers, je voudrais ici exprimer notre profonde tristesse aux familles, aux pères et aux mères des victimes, adultes et enfants de l'effroyable tuerie de Toulouse et Montauban et réitérer nos condoléances.

Au nom de Printemps des quartiers, je voudrais également que nous ayons tous ici ce soir une pensée solidaire pour Madame Zoulikha Aziri, mère de Mohamed Merah, qui traverse aujourd'hui une épreuve insoutenable. Celle d'avoir perdu son fils dans des circonstances effroyables, un corps criblé d'une trentaine de balles. Celle d'être jetée à la vindicte populaire pour avoir enfanté un monstre. Celle de l'affront qui lui est fait par le gouvernement algérien d'interdire la mise en terre de son fils sur le territoire algérien, terre de ses ancêtres et de sa religion. Celle enfin de ne pas avoir été autorisée à se recueillir auprès de son enfant avant son enterrement.

J'éprouve une immense tristesse pour toutes ces mères et je ne vois pas comment ce soir nous pourrions échapper à notre devoir de soulager le cœur de ces femmes qui doivent banalement ressembler à toutes nos mères et que le destin a frappées cruellement. Je ne vois pas comment nous pourrions échapper au devoir d'affronter l'avenir, celui de nous organiser pour combattre notre véritable ennemi : le système impérialiste, raciste et ultralibéral qui provoque la mort industrielle des populations qui ont le malheur de vivre dans les pays du Sud et la désagrégation sociale des sociétés occidentales. La Grèce et l'Espagne sont dans le tourbillon de la crise. Demain, ce sera la France. Si nous avons tous notre part de responsabilité dans le désordre du monde, nous n'en connaissons pas moins le véritable organisateur, le véritable coupable. Notre destin est entre nos mains.

Héritiers des luttes de l'immigration et des quartiers, nous savons que nos tentatives d'organisation ont systématiquement été détruites par les pouvoirs centraux ou locaux.

Nous avons choisi de publier ce texte de Houria Bouteldja pour ouvrir entre nous et avec nos lecteurs un cycle de discussions et de réflexions sur la question de la « race » en France

aujourd'hui. Certaines des formulations de « Mohamed Merah et moi » ont suscité au sein du collectif éditorial de la RdL de vifs débats. Nous prolongerons ces échanges par la publication

d'essais, d'entretiens et de comptes-rendus dans les prochaines livraisons de la revue.

SAVOIRS EN DISPERSION: LA DOMESTICATION INDIENNE DE LA PSYCHANALYSE

À PROPOS DE

Livio Boni (dir.) *L'Inde de la psychanalyse. Le sous-continent de l'inconscient*, Paris, Campagne Première, 2011, 272 p., 24,40 €;

Ashis Nandy, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, New Delhi, Oxford University Press India, 1999, 284 p., 37,50 \$.

*Matthieu Renault est docteur en philosophie politique, chercheur associé au Centre de sociologie des pratiques et des représentations politiques (CSPRP, Université Paris VII Denis Diderot). Il est l'auteur de *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale* (Éditions Amsterdam, 2011).

Identifiant, à la suite de Schlegel, l'Inde à l'Originnaire, Freud lui fait jouer «le rôle d'une sorte d'inconscient de l'Europe».

Retourner la psychanalyse sur elle-même, l'arracher à ses amarres culturelles, la désancrer des structures coloniales, subvertir la psychologie freudienne du genre, telle fut la tentative encore largement méconnue du premier psychanalyste non-occidental, Girindrashekhar Bose. La publication récente de l'ouvrage collectif *L'Inde de la psychanalyse* dirigé par Livio Boni est l'occasion de revenir sur toute une histoire et une littérature marquée par l'essai fondamental d'Ashis Nandy: *The Savage Freud*. Par **MATTHIEU RENAULT***

«*Il y a des endroits dans le monde, écrit James Clifford, où la psychanalyse ne pourra jamais voyager avec le moindre degré de confort*». Enracinée dans la Vienne bourgeoise du tournant des XIX^e et XX^e siècles, la psychanalyse fut pourtant bien plus, ajoute l'anthropologue, qu'un «*acte local, qu'une ethnoscience masculine de Vienne*¹»: elle se transforma, au prix de déplacements et de révisions, en *théorie voyageuse*. Clifford mentionne son appropriation dans l'*ego-psychology* américaine et son décentrement (post)colonial dans l'œuvre de Frantz Fanon. Il aurait tout aussi bien pu évoquer son transfert en Inde où fut fondée à Calcutta et dès 1922 l'Indian Psychoanalytical Society présidée jusqu'à sa mort, en 1953, par Girindrashekhar Bose.

L'Inde de la psychanalyse

Comment Freud perçut-il cette première échappée de la psychanalyse en dehors des frontières de l'Europe? Non pas à proprement parler comme une véritable sortie hors de l'Europe, puisque l'introduction de la psychanalyse en Inde demeurerait pour lui, souligne Livio Boni, un phénomène interne à l'Empire britannique, susceptible tout au mieux de conférer à la nouvelle science une valeur transculturelle². Freud rejoignait à cet égard Ernest Jones pour lequel, rappelle Ashis Nandy, les sociétés des colonies étaient appelées à fonctionner comme des groupes subordonnés de la British Psychoanalytical Society³, qui avait elle-même succédé à la London Psychoanalytical Society fondée en 1913. Et Freud n'allait-il pas témoigner à Bose lui-même «*de la fière conquête que [la psychanalyse avait] réalisée dans des pays étrangers*⁴»? C'est que pour ces *conquistadors* que furent les pionniers de la psychanalyse, les cultures non-occidentales représentaient, ainsi que le souligne le psychanalyste indien Sudhir Kakar, autant d'objets d'appropriation, de territoires à annexer⁵, à l'instar de ce nouveau continent du savoir qu'était l'inconscient et de ce continent noir que représentait, à l'image de l'Afrique, la sexualité féminine. Cette surdétermination impériale de l'importation de la psychanalyse n'était du reste pas dénuée de réciprocité: lors des premières années d'existence

de l'Indian Psychoanalytical Society, l'un de ses membres dessina un portrait imaginaire de Freud et le lui offrit; celui-ci se plaignit en retour qu'il y ressemblait à un «parfait Anglais»... à un parfait colon britannique.

Ainsi qu'en témoigne sa correspondance avec Romain Rolland à propos de la «sensation océanique», Freud faisait en outre preuve d'une profonde résistance à l'égard de l'Inde, parlant tour à tour de «*mondes étrangers*» et de «*jungle hindoue*» et opposant au prétendu mysticisme indien le «*prosaïsme juif et l'anxiété du petit-bourgeois*» censés le définir lui-même. Et si dans *Au-delà du principe de plaisir* Freud met à l'épreuve l'hypothèse d'une origine indienne du mythe grec des androgynes, c'est avant tout, écrit Boni, pour renforcer son propos en puisant «*à une origine plus ancienne où le signifiant "Inde" se confond avec la nomination de l'Origine*». Identifiant, à la suite de Schlegel, l'Inde à l'Originnaire, Freud lui fait jouer «*le rôle d'une sorte d'inconscient de l'Europe*⁶». Carl Gustav Jung, grand admirateur de l'Inde, n'allait-il pas alors être un meilleur interlocuteur pour la psychanalyse indienne? Sans même faire mention de l'orientalisme de Jung, de ses ambivalences à l'égard de son «*bon sauvage indien*⁷», Nandy souligne que son défaut était paradoxalement d'être trop proche de l'Inde, Freud touchant à des besoins plus profonds chez les Indiens qui n'étaient pas tant à la recherche de critiques internes (*in-house criticisms*) que d'une théorie en discontinuité avec leur culture psychologique et apte à servir de critique radicale de cette culture.

Parmi les quinze membres fondateurs de l'Indian Psychoanalytical Society, deux étaient britanniques. Le premier, Owen A. R. Berkeley Hill, reconnu pour ses travaux à l'hôpital psychiatrique de Ranchi, affirmait que la personnalité hindoue était gouvernée par l'*érotisme anal*, ce qui la rendait étrangère à toute détermination, à toute persévérance, à tout amour de l'ordre, et l'inclinait au contraire à l'avarice, la méchanceté, la mesquinerie, etc. C'est pourquoi, ajoutait-il, presque toutes les «races» du monde éprouvent de l'antipathie à l'égard des Hindous, qu'il jugeait affectés d'une singulière altérité ne se retrouvant guère chez

Matthieu Renault: *Comment expliquez-vous la pénétration soudaine et pour le moins créative de la psychanalyse dans l'Inde des années 1920-1940?*

Livio Boni: Si l'on veut se mettre à la recherche des caractères originaux de la (pré)histoire de la psychanalyse en Inde, il faut les chercher dans le fait que la psychanalyse, au lieu d'être perçue comme une pensée irrationaliste, biologisante et décadente, comme ce fut souvent le cas en Europe dans la première partie du xx^e siècle, se trouve plutôt associée, d'emblée, à l'héritage des Lumières, à la culture rationaliste et progressiste d'une modernité qui, vue d'Inde, va de Galilée à Hegel, Marx et Freud, sans trop de discontinuités. Cet héritage se trouve néanmoins objet d'une « dispute » larvée mais bien reconnaissable entre son usage positiviste-colonial (fondé sur l'idée d'une féminisation/infantilisation des peuples colonisés) et son usage stratégique par les élites cultivées bengalies, y cherchant les arguments pour renverser le diagnostic colonialiste en le subvertissant de l'intérieur. À cela s'ajoutent au moins deux autres facteurs qui justifient le peu de résistance dont fait l'objet la psychanalyse au début de sa transplantation indienne.

Le premier tient au peu de sens que fait, en Inde, l'accusation de *pansexualisme*, si récurrente chez les pourfendeurs « occidentaux » de la psychanalyse. Sudhir Kakar parle d'une compétition structurelle, dans la tradition indienne, entre un courant ascétique et un courant érotique. Mais même si, selon les périodes historiques, c'est l'un ou l'autre qui prend le dessus, l'un comme l'autre placent le corps libidinal, le « *corps érogène* », pour parler comme Freud, au centre de leur dispositif anthropologique, dans un cas pour le rendre plus puissant à travers la pratique de l'abstinence (*bramacharya*); dans l'autre pour le maîtriser et l'exalter dans une technicisation et une ritualisation de la recherche de la jouissance même (comme dans les écoles tantriques).

Deuxième surdétermination historique du contexte indien de réception de la psychanalyse: l'influence du paradigme marxien, et marxiste,

dans l'Inde du xx^e siècle, notamment au Bengale, influence qui deviendra massive après la Révolution de 1917. Sans rentrer dans les détails, particulièrement complexes, on peut dire que le marxisme est généralement reçu comme une pensée matérialiste et rationaliste héritière de la modernité et nullement en contraste ni avec la mentalité scientifique, ni avec l'humanisme élargi, ni avec la révolution freudienne. Le marxisme se présente en effet davantage comme un lieu de *synthèse* entre nécessaire réévaluation de l'Histoire après la léthargie coloniale, affirmation du paradigme scientifique et humanisme de l'émancipation individuelle par la création et l'expérimentation existentielle. D'où sa compatibilité foncière avec la psychanalyse.

MR: *Pourquoi alors cette appropriation fort prometteuse n'a-t-elle pas été suivie d'un véritable développement?*

LB: Si l'on excepte la figure de Sudhir Kakar, héritier de l'inflexion donnée à la psychanalyse en Inde par Girindrasekhar Bose, l'on pourrait même parler d'une stérilisation, d'une marginalisation et d'une mise au pas des psychanalystes indiens, qui, à partir de la fin des années 1950, se sont conformés aux codes et courants dominants de la psychanalyse anglaise et américaine.

C'est que le mouvement de renouvellement issu de la Renaissance bengalie (moitié du xix^e siècle), culminant avec Tagore et auquel participe l'introduction de la psychanalyse en Inde par Bose, échoue dans l'ambition qui était la sienne de devenir hégémonique dans l'Inde en voie d'émancipation nationale. Il se trouve progressivement obligé de céder la place au gandhisme, qui seul parviendra à mobiliser les masses. Ce dernier se sert de certains apports de la Renaissance bengalie et de ses héritiers, mais choisit pour l'essentiel un tout autre chemin, celui d'une réinvention/réactivation du paradigme ascétique doublée d'une subversion interne de la tradition religieuse. C'est là une coupure fondamentale qui va assécher l'environnement culturel et

idéologique sur lequel s'était greffée la psychanalyse, et qui va « immuniser » durablement l'Inde vis-à-vis du freudisme, et cela malgré le fait que le gandhisme se montrera à son tour incapable d'assurer son hégémonie sur la construction du nouvel État national indien indépendant, cédant la place au socialisme modéré de Nehru.

On pourrait aussi opter pour une analyse plus positive et dire, avec Ashis Nandy, que c'est bel et bien le gandhisme qui parvient à résoudre une série de complexes (au sens psychologique du terme) hérités de la colonisation, notamment à travers une revalorisation du pôle féminin de la « *psyché* indienne », non plus entendu au sens de la passivité/castration mise en avant par l'idéologie coloniale (et nationaliste indienne) mais au sens du sacrifice/sublimation réactivant le motif fondamental d'une supériorité symbolique du féminin à l'intérieur même d'un processus d'émancipation nationale – d'où la solution gandhienne donnée à d'autres questions cruciales de la décolonisation, tel que le rapport à la violence et à l'Histoire.

MR: *Pour conclure, quel avenir a selon vous la psychanalyse en Inde?*

LB: Je crois que la psychanalyse est en train de faire retour, discrètement mais assurément, dans la critique même de la construction des subjectivités collectives en Inde après l'Indépendance, comme le prouve la grande part que les théoriciens indiens prennent dans le mouvement international des études culturelles-postcoloniales-subalternes, largement influencé par le paradigme analytique filtré par la *French Theory* et en particulier par la déconstruction derridienne... C'est probablement par ce biais « méta-politique », à la fois transnational et enraciné dans le contexte local, que la psychanalyse peut retrouver sa fonction d'analyse du « *malaise dans la civilisation* », sans laquelle une véritable implantation disciplinaire reste une chimère ou un pur ornement.



l'Indien chrétien ou musulman⁸. Il suffit pourtant de songer à l'ethnopsychiatrie coloniale algérienne et à sa pathologisation systématique de l'« Arabe-Musulman » pour comprendre que si l'objet diffère, le but de légitimation scientifique de l'entreprise coloniale demeure le même. Le second psychanalyste, C. D. Dangar, s'intéressa quant à lui aux relations entre mythologie indienne et complexe de castration et fut également l'auteur d'un article sur la « *psychologie des tendances révolutionnaires* » dans lequel, ainsi que le rappelle Christiane Harnack, il prétendait démontrer que les activistes politiques indiens tels Gandhi souffraient du problème psychologique du « refus de l'autorité du père », les meurtres d'officiers britanniques n'étant rien d'autre que des symptômes-déplacements de la haine inconsciente du père-britannique et du désir d'un retour à la symbiose pré-œdipienne avec la mère (*Mother India*)⁹.

Ainsi que l'affirme Nandy l'importation de la psychanalyse en Inde n'était pas le fruit de choix cognitifs apolitiques ou d'une diffusion culturelle « naturelle », mais s'avérait au contraire indissociable du colonialisme et de la culture « universelle » de la connaissance qui l'accompagnait comme son double. Ainsi, la psychanalyse indienne menaçait de n'être rien de plus que le produit d'un *transfert de technologie*. Et Nandy de s'interroger : Girindrashekar Bose, le « premier psychanalyste

non-occidental », était-il conscient d'être pris dans une grille coloniale de connaissance ? Comprendait-il que sa responsabilité analytique était aussi une responsabilité politique ?

« Retourner la discipline sur elle-même »

Héritier de la Renaissance bengalie, membre des élites occidentalisées de Calcutta – « *le plus vivant des marchés d'idées entre l'Orient et l'Occident dans le monde* » –, Bose s'efforça de réconcilier « *les deux aspects de son propre moi* », de « *relocaliser la psychanalyse* » en Inde, d'« *indigéniser les imports coloniaux* », de « *domestiquer la psychanalyse pour les Indiens* »¹⁰. Ce geste, argue Nandy, fut inséparable d'une subversion de l'inscription coloniale du savoir psychanalytique. Car si la psychanalyse formait, aux côtés du marxisme, la plus influente des critiques *internes* de l'Occident moderne, si elle entendait démystifier la culture bourgeoise, elle n'en restait pas moins ambivalente à l'égard de cette culture, se nourrissait d'elle en donnant elle aussi lieu à de violentes critiques eurocentriques des cultures non-occidentales. La tâche qui s'offrait à Bose était donc, selon les termes de Nandy, de désancrer la psychanalyse, de l'arracher à ses amarres culturelles pour la faire voyager et ce sans pour autant lui faire perdre son extraordinaire potentiel critique. Bose avait une double responsabilité : la psychanalyse devait



servir à la fois d'instrument de démythification des aspects anachroniques ou pathologiques de la culture indienne et d'« école occidentale de pensée qui pouvait être retournée contre l'Occident lui-même »; elle devait être un instrument de « critique radicale du monde sauvage et, en même temps, un instrument de subversion des structures impériales ». Il s'agissait de « retourner la discipline sur elle-même ».

Pour cela, il fallait, à en croire Nandy, jouer des divisions internes à la psychanalyse, de la contradiction intime entre le Freud romantique, guérisseur holiste œuvrant aux frontières de la philosophie, et le Freud positiviste, soucieux de dépouiller sa science de toute *Weltanschauung* (conception du monde), de la prémunir de toute accusation d'irrationalisme – d'où les comparaisons communes entre Freud, d'un côté, Copernic, Newton et Darwin de l'autre. Mais « l'autre psychanalyse survécut, comme l'autre Freud, dans les fêlures de la conscience moderne ». Si c'est seulement plusieurs décennies plus tard que cette face cachée fut découverte en Occident, il en fut tout autrement en Inde : « Pour un étranger au monde occidental, ces fissures à l'intérieur de Freud ouvraient d'immenses possibilités ». Bose sut exploiter, dit Nandy, les contradictions internes à la psychanalyse. Il dévoila, et plus encore incarna, le *moi secret* de Freud. S'opposant à tout biologisme des

instincts-pulsions, il inscrivit la nouvelle science dans le cadre d'une philosophie de la vie, d'une *Weltanschauung*, et fit ainsi de la psychanalyse non « seulement une entreprise cognitive ou un instrument thérapeutique, mais aussi une profession de foi morale et une forme de critique sociale ».

Cette interprétation n'est certes pas sans soulever certaines interrogations dans la mesure où Nandy semble reconduire certains clivages binaires qui, quoiqu'institués en divisions internes aux sujets (coloniaux) de connaissance, n'en risquent pas moins de perpétuer une image de l'Inde-Orient en tant que face obscure, secrète, perdue, de l'Occident : son inconscient. Que Nandy réduise le champ de la psychanalyse « occidentale » au monde anglophone est également problématique car il passe ainsi sous silence les relocalisations différentielles et conflictuelles de la psychanalyse à l'intérieur de l'Europe. Cette interprétation n'en a pas moins l'indéniable mérite, d'une part, de resituer la question de la circulation (post)coloniale des savoirs dans le cadre géopolitique des relations et conflits internationaux, au-delà de la simple confrontation des contextes de départ et d'arrivée du transfert théorique et, d'autre part, de démontrer que ces circulations, en tant qu'elles sont aussi des transformations intimes affectant et altérant les savoirs de l'intérieur, ne doivent pas seulement être un objet sociologique et historique,

Avant Frantz Fanon dans les années 1950, Bose savait déjà à sa manière que la domestication extra-européenne des savoirs européens ne pouvait aller sans une mise en question de leur *modus operandi*, sans une décolonisation de la méthode.

mais doivent aussi faire l'objet d'une épistémologie politique, une épistémologie décoloniale.

Il apparaît alors significatif que Bose ne se soit guère soucié, ainsi que nous l'apprend à nouveau Nandy, de la pureté des concepts psychanalytiques, position qui n'était pas étrangère à son isolement à l'égard de la culture quotidienne de la psychanalyse en Occident. Cette situation d'exil intellectuel s'avéra néanmoins salutaire ; elle lui permit de lire le texte freudien avec plus de liberté que ses lecteurs occidentaux, « *comme un texte classique ouvert à diverses interprétations* »... et donc à diverses appropriations – ceci démontrant du reste que « *le fait que les textes circulent sans leur contexte* » n'est pas seulement générateur de malentendus comme l'affirme Bourdieu¹¹, mais aussi parfois de profondes innovations. Et si Bose continua à faire usage de l'hypnose et fit, contre les injonctions freudiennes, de l'introspection – qui avait derrière elle « *l'autorité d'au moins deux mille ans de passé indien* » – la clé de sa méthode thérapeutique, c'est non seulement en raison d'une certaine ignorance des controverses ayant lieu en Europe, mais aussi, ajoute Nandy, parce que ne l'intéressaient guère les débats occidentaux sur la méthode. Avant Frantz Fanon dans les années 1950, avant Lewis R. Gordon de nos jours, Bose savait déjà à sa manière que la domestication extra-européenne des savoirs européens ne pouvait aller sans une mise en question de leur *modus operandi*, sans une décolonisation de la méthode.

Le désir d'être une femme : de Bose à Gandhi... et Fanon

Si Nandy appuie très largement son propos sur les écrits bengalis de Bose, qu'il juge plus incisifs et pour tout dire plus libres que ses textes rédigés en anglais, ces derniers n'en dévoilent pas moins à merveille la singularité de la greffe indienne de la psychanalyse. « *Quand une personne est frappée*, écrit Bose, *naît alors en elle le désir de frapper l'offenseur [...]. Le désir de représailles ou de vengeance suit la loi mosaïque – œil pour œil, dent pour dent*¹² ». Cet argument, qui pourrait suggérer l'idée d'une inversion imaginaire de la relation sujet-colonisateur/objet-colonisé, n'est chez Bose qu'une suite logique de ce qui reste sa contribution centrale à la psychanalyse, à savoir sa théorie des *désirs opposés* (*opposite wishes*) qui le conduit à proposer une réinterprétation et une remise en question du complexe d'Œdipe. Contestant la prévalence de l'angoisse de castration, Bose met au premier plan le désir de l'enfant de castrer le père et de faire de lui une femme, désir qui puise lui-même ses sources dans un désir plus originaire, le *désir d'être une femme*, lequel, pour l'enfant mâle, est aussi désir (et non pas angoisse) de castration.

Si ce qui se révèle ici est la singularité de la formation des identités de genre dans la culture indienne, Bose fait néanmoins bien plus que tempérer les ardeurs universalistes de Freud en leur opposant des limites culturelles. Affirmant que seule « *une analyse superficielle de patients européens semble montrer l'importance du complexe de castration* » et que « *quand l'analyse est poussée plus en profondeur, le désir d'être une femme*

EXTRAIT GANDHI ET L'AMBIVALENCE À L'ÉGARD DE LA FÉMINITÉ EN INDE

Gandhi était pleinement conscient de l'ambivalence persistante à l'égard de la féminité qui existe dans la société indienne. D'un côté, la femme est un aspect du sacré qui est au fondement de la vie et reflète une continuité avec le divin, elle est un symbole de puissance et d'énergie. De l'autre, la société indienne vit avec l'anxiété et la peur constante que ce puissant principe actif puisse se transformer en principe de destruction et d'annihilation. Ce parce que les femmes sont perçues comme en synergie avec les principes cosmiques de reproduction. Cette ambivalence trouve aussi son expression dans la façon typiquement indienne de dévaluer et marginaliser les femmes. L'impulsion de base est peut-être liée à l'époque coloniale,

lorsque la hiérarchie de genre est devenue une métaphore servant à légitimer la domination britannique, mais l'ambivalence en question et la hiérarchisation qui en découle *étaient déjà* présentes dans certains secteurs de la société indienne et dans la culture indienne elle-même. Ces dimensions de la culture ont été dynamisées et renforcées par la domination coloniale. Le véritable danger du colonialisme, ce n'est pas qu'il agresse les cultures et les élimine. Le colonialisme n'est pas un virus ou une bactérie. Le véritable danger du colonialisme, c'est qu'il tend à se construire sur les cultures existantes et à tirer profit des divisions et des ambivalences existantes dans les sociétés assujetties. Dans la foulée, le colonialisme re-hiérarchise les

différents éléments des cultures colonisées. Techniquement, ces cultures ne sont pas bouleversées, elles sont réordonnées. Des éléments qui étaient récessifs deviennent dominants, des éléments dominants deviennent récessifs. [...] On me dira que les valeurs féminines n'existent pas en tant que telles, qu'il s'agit d'une forme d'essentialisme et que toutes les valeurs sont socialement déterminées. Il n'en reste pas moins que certaines valeurs sont associées à la féminité dans les cultures dominantes de notre époque. Mohandas Karamchand Gandhi comprenait cela, d'où sa tentative de donner à la féminité un statut plus élevé qu'à la masculinité.

Talking India : Ashis Nandy in Conversation with Ramin Jahanbegloo, New Delhi, Oxford University Press, 2006. p. 42, 46.

se découvre être l'élément central de la situation de castration», Bose oppose non pas tant l'Inde à l'Europe, que la surface aux profondeurs, qui sont aussi celles du psychisme. Il subvertit ainsi l'image de l'Inde-Origine, conçue par lui non plus comme une origine indicible rejetée (refoulée) hors du savoir psychanalytique – d'où la thèse freudienne selon laquelle, dit Boni, les cultures de l'Urmutter (de la Terre-Mère) seraient « *en position régressive par rapport aux civilisations patriarcales* » –, mais comme un commencement de l'histoire psychique devant être pleinement intégré à l'édifice théorique de la psychanalyse. Le conflit des genres qui oppose Freud et Bose ne peut donc être conçu seulement en termes de différences culturelles ; c'est bien plutôt une lutte, s'exerçant au sein même de la théorie psychanalytique, pour la nomination de l'universel. En ce sens, l'intervention théorique et thérapeutique de Bose ne saurait être subsumée sous le nom d'*ethnopsychanalyse* – quoique cette dernière en constitue très certainement un moment, moment stratégique de subversion de l'*ethnopsychanalyse* coloniale d'un Berkeley-Hill ou d'un Daly, et plus généralement moment de contestation de l'euro(ethno)centrisme freudien.

Ce conflit des genres n'est par ailleurs pas sans conséquence politique. Car la thèse du désir d'être une femme relève aussi, écrit Hartnack, de l'affirmation d'« *un monde féminin séparé, [...] préservé des agressions et conflits induits par le dominateur étranger* ». Si cette thèse, ajoute Boni, se fonde « *sur la primauté du féminin dans la mystique bengalie, ainsi que sur la reconnaissance de l'androgynie comme figure de complétude dans l'hindouisme* », elle n'est pourtant pas « *étrangère à la position de castration à laquelle sont renvoyés les mâles contemporains de Bose, pris en tenaille entre domination coloniale et hyper-puissance symbolique du féminin au foyer et dans l'espace culturel* ». Il ne s'agit donc pas tant pour Bose de renverser la relation au père-colonisateur que d'ouvrir le champ à une autre dimension du féminin conçue comme « *ressource de subjectivation* » au-delà de la castration coloniale¹³.

Vient alors à l'esprit la figure de Gandhi qui, écrit Kakar, « *peut déclarer publiquement [...] qu'il est psychiquement devenu une femme*¹⁴ ». Se refusant à battre les colonisateurs à leur propre jeu – *via* une revendication d'hyper-masculinité – Gandhi, argue Nandy dans *L'Ennemi intime*, préfère opter pour une stratégie de l'androgynie¹⁵. Or, ne pourrait-on pas transférer à son tour Gandhi dans l'horizon de la psychanalyse et ce non pas tant pour donner lieu à une interprétation analytique de sa vie que pour initier un authentique dialogue entre psychanalyse et théorie gandhienne ? C'est ce que propose Boni qui donne à voir l'élaboration chez Gandhi d'une économie libidinale de la lutte révélant une intrication entre sexualité et violence, entre violence du désir et violence corporelle et, inversement, entre renoncement à la satisfaction

de la pulsion et non-violence. C'est pourquoi il s'agit pour Gandhi, précise Boni, de traduire la pulsion, de la convertir en une contre-pulsion agissant comme puissance nouvelle – une conversion qui n'est pas une négation de la violence, mais qui implique au contraire une « *traversée de la violence* » : pour Gandhi, aller au-delà de la violence suppose de l'avoir au préalable désirée¹⁶.

Concluons en soulignant que Gandhi est ici au plus près de Frantz Fanon, son double en miroir, non moins soucieux que lui de la santé du corps (dé)colonisé et qui développe une économie de la violence révolutionnaire suivant les lois « *thermodynamiques* » de circulation et de distribution des énergies agressives et libidinales dans le champ colonial¹⁷. Si une conversion de la violence sera pour Fanon nécessaire, elle ne peut néanmoins qu'être précédée par ce qu'Elsa Dorlin appelait récemment une conversion à la violence. Et jamais Fanon, quoiqu'il ait eu à lutter contre la sur-sexualisation du Noir-colonisé, ne prône une déssexualisation, la maîtrise (organisation et non renoncement) pulsionnelle collective devant bien plutôt s'inscrire dans le projet d'une *érotique de la libération*. C'est autour de la question de la « *dialectique* » de la (non-)violence et de l'amour que pourrait donc être poursuivie cette confrontation des figures de Gandhi et de Fanon qui serait susceptible d'éclaircir bien des dilemmes des décolonisations.

NOTES

- 1. Clifford, J. « Notes on Theory and Travel » in J. Clifford, V. Dhareshwar (dir.) *Traveling Theories, Traveling Theorists, Inscriptions* 5, Santa Cruz, University of California, 1989. http://www2.ucsc.edu/culturalstudies/PUBS/Inscriptions/vol_5/clifford.html (dernière consultation le 1er mars 2012).
- 2. Livio Boni, « Freud et l'Inde, herméneutique d'un itinéraire manqué », in *L'Inde de la psychanalyse. Le sous-continent de l'inconscient*, Paris, Campagne Première, 2011, p. 17.
- 3. Ashis Nandy, « The Savage Freud », in *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, New Delhi, Oxford University Press India, 1999, p. 114-115.
- 4. Sigmund Freud, cité in Christiane Hartnack, « Vishnu on Freud's Desk: Psychoanalysis in Colonial India » in T. G. Vaidyanathan et Jeffrey J. Kripal (dir.), *Vishnu on Freud's Desk. A Reader in Psychoanalysis and Hinduism*, New Delhi, Oxford University Press India, 1999, p. 82.
- 5. Voir Sudhir Kakar, « Psychoanalysis and Non-Western Cultures », in *Culture and Psyche. Selected Essays*, New Delhi, Oxford University Press India, 2008, p. 45.
- 6. Livio Boni, « Freud et l'Inde, herméneutique d'un itinéraire manqué », *op. cit.*, p. 23-25 et 30-33.
- 7. Voir Sudhir Kakar, « Encounters of the Psychological Kind: Freud, Jung, and India », in *Culture and Psyche, op. cit.*, p. 39.
- 8. Owen A. R. Berkeley-Hill, cité in Nandy, « The Savage Freud », *op. cit.*, p. 98.
- 9. Voir Christiane Hartnack, « Vishnu on Freud's Desk », *op. cit.*, p. 97.
- 10. Nandy, « The Savage Freud », *op. cit.*, p. 102, 113, 119-120, 122, 126 et 132 ; Christiane Hartnack, « Vishnu on Freud's Desk », *op. cit.*, p. 84, 87, 93 et 105. Voir également Sudhir Kakar, « La psychanalyse au bord du Gange » (entretien avec Livio Boni), in *L'Inde de la psychanalyse, op. cit.*, p. 73.
- 11. Pierre Bourdieu, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2002/5, n° 145, p. 4.
- 12. Girindrashekar Bose, « The Genesis and Adjustment of the Oedipus Wish », in T. G. Vaidyanathan et Jeffrey J. Kripal (dir.), *op. cit.*, p. 26.
- 13. Entretien avec Livio Boni.
- 14. Sudhir Kakar, « La psychanalyse au bord du Gange », *op. cit.*, p. 72.
- 15. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, New Delhi, Oxford University Press, 1988, p. 48-55.
- 16. Livio Boni, « Gandhisme et organisation libidinale de la lutte, éléments pour une lecture matérialiste de la non-violence politique » in *L'Inde de la psychanalyse, op. cit.*, p. 243-259.
- 17. Matthieu Renault, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 145.

Se refusant à battre les colonisateurs à leur propre jeu – *via* une revendication d'hyper-masculinité – Gandhi, argue Nandy dans *L'Ennemi intime*, préfère opter pour une stratégie de l'androgynie.

LE TRADITIONALISME CRITIQUE D'ASHIS NANDY

Quand **MARC SAINT-UPÉRY*** nous a dit d'Ashis Nandy qu'il était « *une espèce d'Ivan Illich mâtiné de freudisme et de néogandhisme, écologique et postcolonial, mais moins hors sol et plus enraciné, à la fois moins théoricien et plus complexe que les post-coloniaux indiens estampillés* », forcément, nous avons été intrigués. Et quand il a ajouté que tout ça était trop rapide et à gros traits, et qu'il fallait aller au-delà pour comprendre « *les nuances, les enjeux, les contextes et les ambiguïtés* » de sa pensée, nous étions curieux de la suite...

* Marc Saint-Upéry est journaliste et traducteur. Il a notamment traduit des ouvrages de Mike Davis, Amartya Sen, Jeremy Rifkin ou Robert Fisk, mais aussi de Michael Moore et des Yes Men. Il est l'auteur du livre *Le Rêve de Bolivar. Le défi des gauches sud-américaines* (La Découverte, 2007). Il réside depuis 1997 en Équateur.

Nandy n'entend pas tourner le dos au présent ni à la possibilité d'une réciprocité universelle des valeurs et des interactions humaines, mais proposer «une autre conception civilisationnelle de l'universalisme».

Dans un passage célèbre de *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss déplore le fait que « *la civilisation n'est plus cette fleur fragile [...] qu'on développait à grand-peine dans quelques coins abrités d'un terroir riche en espèces rustiques, menaçantes sans doute par leur diversité, mais qui permettaient aussi de varier et de revigorer les semis. L'humanité s'installe dans la monoculture, elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave.* » L'œuvre du penseur indien Ashis Nandy peut être perçue comme une tentative de circonscrire et d'articuler depuis le Sud la dynamique de cette expansion monoculturelle, d'en décrire les effets sur la subjectivité des individus et des communautés affectées dans les termes d'une psychologie politique à visée émancipatrice, et, enfin, de répertorier au sein de l'écologie plurielle des traditions vernaculaires les ressources permettant « *de varier et revigorer les semis* ». Ce faisant, et contrairement à ce qui lui est souvent reproché, Nandy n'entend pas tourner le dos au présent ni à la possibilité d'une réciprocité universelle des valeurs et des interactions humaines, mais proposer « *une autre conception civilisationnelle de l'universalisme, enracinée dans la tolérance encodée dans les différentes formes de vies traditionnelles existant au sein d'une société marquée par un fort degré de diversité et de pluralisme* »¹.

Il convient de prendre la mesure de la difficulté de rendre justice à un auteur aussi peu systématique et aussi idiosyncrasique que Nandy sans tomber ni dans l'apologie complaisante, ni dans la caricature polémique. Ashis Nandy est né en 1937 au sein de cette classe moyenne intellectuelle bengalaise dont la prodigieuse productivité créatrice est, depuis le XIX^e siècle, l'un des phénomènes culturels les plus remarquables du monde colonial et postcolonial. Après une maîtrise de sociologie, il a suivi une formation de psychologue clinique marquée par la découverte illuminatrice de Freud, mais aussi par les usages sociocritiques de la psychanalyse chez des auteurs comme Adorno ou Marcuse. Issu d'une famille chrétienne, Nandy ne cache pas avoir été initialement imprégné, comme presque tous les intellectuels de sa génération, par le libéralisme politique rationaliste et le développementalisme socialisant de Nehru. Mais sous l'effet des

dynamiques politiques de l'Inde post-nehruvienne (état d'urgence décrété par Indira Gandhi en 1975, montée des tensions communautaires, libéralisation et l'ouverture de l'économie, essor de la droite nationaliste hindoue), de ses lectures hétérodoxes² et de son observation de la société indienne, il a peu à peu évolué vers une critique des grands récits téléologiques et des systèmes de savoir de la modernité occidentale et une redécouverte des potentialités émancipatrices de la tradition et des sous-cultures vernaculaires qui, d'après lui, nourrissent la vitalité du complexe civilisationnel sud-asiatique. Au cœur de cette redécouverte, il faut mentionner en particulier sa réinterprétation du potentiel politique et culturel subversif d'un Gandhi indûment momifié et muséifié par l'historiographie nationaliste officielle.

Deux autres caractéristiques compliquent la tâche d'une lecture d'ensemble de l'œuvre d'Ashis Nandy. D'une part, l'éclectisme de ses centres d'intérêt : psychologie de la personnalité indienne, tensions communautaires et confessionnelles, pathologies de l'État-nation, anthropologie culturelle du polythéisme sud-asiatique, problèmes environnementaux, course aux armements, terrorisme, science et technologie, relations Inde-Pakistan, cricket, cinéma, littérature, etc. De l'autre, la forme de ses écrits, peu soucieux des barrières disciplinaires et des codes académiques et engagés dans une relation soutenue mais oblique et décomplexée avec les sciences sociales empiriques³. L'une des modalités les plus récurrentes de cet essayisme à géométrie variable – qui lui est fréquemment reproché – est l'essai psychobiographique⁴, ou bien la vignette biographique comme ingrédient essentiel d'une critique culturelle, méthode qu'on pourrait aussi décrire comme une forme d'histoire des idées incarnée et contextualisée⁵. Parmi les objets de ces variations rhapsodiques, on trouve non seulement des figures plus ou moins familières comme Gandhi, Kipling, Orwell, Tagore, le cinéaste bengali Satyajit Ray ou le génie mathématique autodidacte Srinivasa Ramanujan, mais des personnalités beaucoup moins connues en Occident comme le physicien et botaniste Jagadis Chandra Bose (1858-1937), l'ingénieur et environnementaliste Kapil Bhattacharjee (1904-1989),



le juriste Radhabinod Pal (1886-1967) ou le premier psychanalyste indien Girindrasekhar Bose (1887-1953)⁶.

Les coûts psychiques de la modernité coloniale

Connaissant la formation de Nandy, et sachant que le premier ouvrage qui l'ait fait connaître d'un large public est un essai de psychopathologie du colonialisme, on ne peut manquer d'évoquer la figure de Frantz Fanon. De fait, non seulement cette analyse des coûts émotionnels et cognitifs de la modernité impériale britannique – intitulée de façon suggestive *L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*⁷ – présente des similitudes frappantes avec certaines réflexions de *Peau noire, masques blancs*, mais Nandy y cite explicitement Fanon (ainsi que le Césaire de *Discours sur le colonialisme*) à plusieurs reprises. Cela dit, l'analyse de la vie psychique du pouvoir colonial et de ses sujets par Nandy présente aussi des différences notables avec celle de Fanon. En premier lieu, Nandy met plus souvent l'accent sur le caractère non seulement clivé mais labile et ambivalent de la conscience des colonisés – et de celle du colonisateur, comme dans le cas de Kipling. Ce faisant, il n'invoque pas un *a priori* méthodologique « anti-essentialiste » ou un éloge de l'« hybridité », comme certains de ses collègues et

compatriotes postcoloniaux et subalternistes, mais plutôt l'idée que la civilisation traditionnelle sud-asiatique possède un plus grand potentiel d'intégration et de gestion psychique de la diversité que les grands récits monologiques de la modernité.

En outre, d'après Nandy, non seulement la théorie positiviste du progrès, le scientisme, le darwinisme social et racial, l'hypertrophie de la rationalité instrumentale, le fétichisme du développement, la dévaluation du primitif, de l'affectif, du vernaculaire, du féminin, de l'androgynie et de l'enfance informent le colonialisme européen, mais ils affectent en retour les rapports sociaux et la qualité culturelle des sociétés occidentales, faisant d'elles des « co-victimes » de l'aliénation coloniale. Quant à l'Inde, si elle a pu être à la fois dominée, séduite et « réduite » par l'Occident, c'est aussi en vertu de sa part intérieure d'Occident, simultanément handicap et ressource qui lui permettra de négocier, et demain peut-être de dépasser, le complexe colonial.

Dans la lignée de ces réflexions, Nandy formulera ultérieurement une critique explicite de l'avant-gardisme révolutionnaire de Fanon et de sa théorie de la violence. Loin de constituer un exorcisme, une rupture libératrice et purificatrice avec l'aliénation coloniale, la violence révolutionnaire « lie plus intimement la victime à la culture de l'oppression que n'importe quelle forme de



collaboration», rendant les colonisés complices d'une incarnation centrale de la domination moderne dont la virulence explique au moins en partie «*pourquoi les dictatures du prolétariat ne dépérissent jamais et pourquoi les révolutions dévorent toujours leurs enfants*⁸».

On reconnaîtra là le côté gandhien de Nandy. Mais ne nous y trompons pas : le choix de la non-violence n'est pas chez lui le reflet d'une simple répugnance humaniste ou religieuse, mais la conséquence d'une critique radicale de l'État-nation et de son idéologie homogénéisatrice, dont il estime qu'elle reconduit dans les sociétés post-coloniales toutes les pathologies de la modernité. Si Nandy est antinationaliste, ce n'est pas par cosmopolitisme abstrait mais par « patriotisme civilisationnel », pourrait-on dire : une sensibilité pluraliste autochtone qu'il reconnaît non seulement chez Gandhi (un patriote qui se méfiait du nationalisme moderne et mourut assassiné par un nationaliste hindou) mais aussi chez un moderniste critique comme Rabindranath Tagore, auquel il a consacré un essai pénétrant (bien qu'on puisse discuter sa volonté d'annexer le poète bengali à son propre discours antimoderniste)⁹. C'est au nom de cette même critique de l'État-nation et de son obsession uniformisatrice que Nandy aborde deux autres thèmes centraux de son œuvre : d'une part la critique de la droite nationaliste hindoue et de

son pseudo-traditionalisme, lequel n'est à ses yeux qu'un fondamentalisme ethnopolitique tout à fait moderne et paradoxalement hostile à l'impureté et à l'anarchie créative de la religiosité vernaculaire ; de l'autre la critique symétrique du sécularisme progressiste indien, qu'il estime incapable d'assurer la coexistence des différentes religions et communautés du sous-continent en raison de sa complicité avec les catégories de perception modernes qui stimulent les tensions intercommunautaires et confessionnelles¹⁰.

La tradition comme ressource éthique

La conception du monde qui sous-tend ce double effort de critique de la modernité et de mise en lumière d'utopies latentes enracinées dans le monde vernaculaire des colonisés et des « modernisés », Nandy la désigne du terme de « traditionalisme critique ». Mais qu'est-ce que la « tradition » chez Nandy ? Elle est avant tout, explique-t-il, « une célébration de la personne ordinaire et de la vie quotidienne » : « [I]es choix effectués par les gens ordinaires ne reposent pas sur le fait qu'ils seraient puritains, mal informés, superstitieux et irrationnels, mais sur des traditions qui sont une accumulation de sagesse et d'expériences à travers les siècles et les générations¹¹ ». La formule « les gens ordinaires » et l'idée d'une sagesse de l'expérience séculaire face aux abstractions normatives et disciplinaires des

grands systèmes de savoir/pouvoir de la modernité sont aussi fréquentes que problématiques chez Nandy. Elles rappellent non seulement la pensée d'un auteur comme l'historien américain Christopher Lasch¹² – parfois défini comme « populiste » ou « conservateur de gauche » –, mais la longue lignée du conservatisme burkéen anglo-saxon telle qu'elle s'incarne par exemple dans la critique du rationalisme politique chez le philosophe Michael Oakeshott¹³.

Ces affinités « conservatrices » ne manquent pas d'être mises en relief et agressivement portées au débit de Nandy par la gauche libérale et marxiste en Inde. Cette dernière perçoit son traditionalisme critique comme l'expression euphémisée d'un indigénisme franchement réactionnaire et d'une délégitimation potentielle des luttes des minorités confessionnelles, culturelles et sexuelles victimes des fondamentalismes ethniques ou religieux majoritaires, ou bien de celles des basses castes opprimées par l'idéologie brahmanique¹⁴. Nandy ne se donne guère la peine de démentir frontalement ces accusations. Sa « réponse » est indirecte et comporte deux volets. D'une part, il souligne de façon un peu provocatrice que la modernité et la téléologie rationaliste du progrès ont suffisamment de défenseurs puissants et établis pour qu'il ressente le besoin pressant de voler à leur secours. De l'autre, il se déclare parfaitement conscient qu'au niveau empirique, l'opposition binaire entre tradition et modernité n'est guère pertinente, et signale qu'il s'est lui-même amplement attaché à décrire nombre de comportements politiques et culturels indiens qui déstabilisent cette polarité

abstraite. Néanmoins, il revendique la fonction idéal-typique, à la fois cognitive et éthique, de la notion de tradition comme outil de décryptage et de critique des formes d'oppression liées aux mégastuctures politiques et technologiques de la modernité. Soit un usage du passé comme ressource d'une dissidence face au présent et d'une plus grande ouverture face aux possibles futurs.

C'est peut-être dans la conclusion de *The Intimate Enemy* qu'il offre la profession de foi la plus suggestive de ce point de vue, en soulignant qu'il ne s'agit pas « d'inverser les stéréotypes classiques pour créer une idéologie néoromantique de l'irrationnel, du mythique ou de la renonciation, pas plus que de légitimer un imaginaire populiste de l'omniscience de l'homme ordinaire. Ce qui m'intéresse, écrit-il, c'est une dimension antihéroïque plus qu'héroïque, empirique plus que philosophique. Lorsque la survie psychologique et culturelle est en jeu, ce type de polarités se défait et s'avère pour une bonne part dépassé [...]. [L]es victimes [...] sont dès lors susceptibles de réaliser que, dans le cadre de l'oppression, l'esprit de clocher [the parochial] est plus à même de préserver certaines formes d'universalisme que l'universalisme conventionnel; que le spiritualisme des faibles est capable d'articuler ou de sauvegarder les valeurs d'un monde non oppressif de façon plus efficace que l'ultra-matérialisme de ceux qui vivent dans un monde désenchanté [vision-less]; et que le non performant [the non-achieving] et le non rationnel [the insane] ont souvent plus de chances d'atteindre leurs objectifs civilisationnels de liberté et d'autonomie sans hypothéquer leur santé psychique. »

La modernité et la téléologie rationaliste du progrès ont suffisamment de défenseurs puissants et établis pour qu'il ressente le besoin pressant de voler à leur secours.

EXTRAIT TAGORE ET GANDHI ET LE NATIONALISME INDIEN ACRITIQUE

Il est un domaine où la démarche de Tagore et celle de Gandhi se superposent et se renforcent mutuellement sur le plan idéologique. Tous deux reconnaissent la nécessité d'une idéologie « nationale » de l'Inde en tant que moyen de survie culturelle et tous deux reconnaissent également, pour la même raison que l'Inde devrait soit rompre avec la conception occidentale post-médiévale du nationalisme, soit lui donner un nouveau contenu. C'est ainsi que, pour Tagore, le nationalisme devint peu à peu illégitime tandis que le nationalisme de Gandhi en vint à inclure une critique du nationalisme. Avec le temps, tous deux en vinrent à concevoir le mouvement d'émancipation de l'Inde comme quelque chose de plus qu'une simple consolidation nationaliste ;

il finit par acquérir à leurs yeux une nouvelle dimension en tant que symbole de la lutte universelle pour la justice politique et la dignité culturelle. Il semble bien qu'ils aient perçu que le nationalisme indien acritique était avant tout une réaction à l'impérialisme occidental et, comme c'est souvent le cas, un mouvement profondément influencé par le phénomène auquel il réagissait. [...] Cette peur du nationalisme chez les deux penseurs les plus influents de l'identité indienne au xx^e siècle ne reflétait pas le facile internationalisme qui devint populaire auprès des classes moyennes indiennes entre les deux guerres mondiales grâce aux têtes de ponts intellectuelles déjà établies dans le pays par certains courants libéraux et radicaux. Tant chez Tagore que chez Gandhi,

l'appréhension du nationalisme s'enracinait dans leur expérience du bilan de l'anti-impérialisme en Inde et dans leur effort de lier leur conception respective de l'identité indienne avec leur compréhension d'un monde désormais complètement dominé par le langage du progrès. Ils ne voulaient pas que leur société devienne prisonnière d'une situation dans laquelle l'idée de la nation indienne élimine celle de la civilisation indienne, et où les modes de vie concrets des Indiens ne seraient plus évalués qu'en fonction des besoins d'un État-nation imaginaire appelé l'Inde.

Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*, New Delhi, Oxford University Press, 1994, p. 2-3.

D'après Nandy, ces paradoxes sont inévitables «*parce que la conception dominante de la rationalité est la première dimension de la conscience à être cooptée par les structures d'oppression institutionnalisées*». Ce qui est sans doute, ajoute-t-il, «*une manière de reformuler l'antique sagesse [...] selon laquelle un savoir sans éthique n'est pas tant une morale déficiente qu'une forme inférieure de connaissance*¹⁵».

Les limites du pluralisme vernaculaire

Il est impossible d'aborder dans le cadre de cette brève présentation les interrogations légitimes que peuvent susciter les formulations d'Ashis Nandy¹⁶. Mentionnons toutefois quelques nœuds problématiques. D'abord, on peut douter du caractère essentiellement libérateur que Nandy attribue à la fonction mythopoïétique, laquelle serait ouverte aux réélaborations et aux recompositions permanentes, contrairement à la discipline historique, irrémédiablement soumise d'après lui à la linéarité téléologique et aux schémas narratifs rigides du progrès et de l'État-nation¹⁷. En réalité, Nandy a souvent lui-même recours à l'autorité discriminante de l'historiographie, offrant d'ailleurs dans *The Intimate Enemy* une périodisation de l'imaginaire colonial britannique plus plausible que celle conférée au discours orientaliste par Edward

Said, chez qui on a parfois du mal à comprendre s'il remonte en définitive à Eschyle, aux Croisades ou à Sylvestre de Sacy. La dévalorisation de toute forme d'histoire en tant que censément complice de la téléologie du progrès comporte un risque, car comme le souligne Frederick Cooper, «*écrire comme si "la rationalité héritée des Lumières", la "ruse de la Raison" ou "l'insertion de la modernité" étaient ce qui a façonné les possibilités politiques des situations coloniales revient à accorder une importance excessive à des abstractions dépourvues d'acteurs historiques*» et équivaut à inscrire «*la disparité des processus colonisateurs et les effets, petits ou profonds, des dérobades, détournements et luttes au sein des territoires colonisés dans une métahistoire vaguement définie plutôt que dans les contextes dans lesquels les peuples agissaient effectivement*¹⁸». C'est l'une des raisons pour lesquelles Nandy est souvent plus intéressant dans ce qu'il affirme que dans ce qu'il dénonce. À sa déploration parfois simplificatrice du rouleau compresseur d'une modernité indifférenciée, on peut préférer sa psychologie culturelle et politique de ces «*dérobades*» et «*détournements*» du sujet colonial et postcolonial.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, Nandy n'est pas une espèce de révolté millénariste. Tout en soutenant nombre de luttes antisystème

EXTRAIT UN MULTICULTURALISME QUI N'EST PAS UN SIMPLE ARTEFACT CULTUREL

[L]'allégeance à une divinité est souvent personnalisée, ce qui la fait ressembler à un contrat bilatéral ou à une forme d'intimité secrète entre deux individus inégaux mais souverains. Il arrive que cette allégeance, qui est un phénomène assez typique dans cette région du monde, n'ait pas grand-chose à voir avec la croyance professée ouvertement par un individu. Quiconque est familier de la vie des deux grands joueurs de sarod Alauddin Khan et Ali Akbar Khan sait que tous deux, bien que musulmans pieux et fiers de l'être, vouaient aussi un culte à la déesse Saraswati*. Leur piété islamique n'exigeait nullement d'eux qu'ils rejettent leur divinité personnelle, leur *isthadevi*, qui règne sur le domaine le plus important de leur existence, leur créativité musicale. [...] Lorsque les dieux et les déesses envahissent notre vie personnelle ou y sont accueillies comme des hôtes, quand nous leur faisons acte d'allégeance,

leur présence n'est pas nécessairement liée à la foi générique que nous professons officiellement. L'artiste peintre et théologien Jyoti Shahi mentionne une enquête effectuée à Madras où, d'après les statistiques officielles, on ne compte qu'1 % de chrétiens dans la population. Pourtant, 10 % des personnes interrogées y identifient Jésus-Christ comme leur *isthadevata*, leur divinité personnelle. Voilà qui nous invite à nous méfier de ce que certains politiciens agissant comme des trafiquants de piété ou certains experts en violence ethnique nous disent de la géographie des croyances. La civilisation indienne existe depuis un peu plus longtemps que les nationalistes hindous et les indianistes, et elle a de bonnes chances de survivre à ses supposés admirateurs. [...] La majorité des habitants de l'Asie du Sud savent parfaitement comment gérer leur panthéon et celui de leurs voisins. Et de leur côté, non seulement les dieux et les déesses vivent fort

bien ensemble mais ils nous invitent à cohabiter au sein de leur univers pluraliste. [...] [Dans] sa version sud-asiatique, le multiculturalisme n'est pas un simple artefact culturel, mais se reflète à l'intérieur même de l'identité personnelle. [...] J'estime que l'Inde sera appauvrie si cette riche et complexe tapisserie de croyances est détruite par négligence, ou bien si elle est réduite à six ou sept confessions normalisées et mutuellement exclusives sous prétexte qu'aujourd'hui, c'est la seule forme de religion qui est respectable et susceptible d'exercer une influence politique.

Ashis Nandy, «*A Report on the Present State of Health of Gods and Goddesses in South Asia*», in *Time Warps: Silent and Evasive Pasts in Indian Politics and Religion*, New Delhi, Oxford University Press, 2002, p. 139, 140, 143 et 144.

(*) *Saraswati*: déesse des arts et des sciences dans le panthéon hindouiste.

(environnementales, indigènes, pacifistes), il manifeste souvent une confiance surprenante dans les potentialités de la démocratie indienne et dans sa capacité à refléter et à intégrer la diversité de la société. Mais sa version un peu irénique des capacités digestives omnivores du pluralisme vernaculaire et de la tradition pose problème dans un pays où les porte-parole de certains secteurs cruellement opprimés, comme les *dalit* (intouchables), ne cessent de dénoncer dans ce qu'ils considèrent, à tort ou à raison, comme le noyau de cette tradition, à savoir l'idéologie brahmanique, un « fascisme spirituel » millénaire¹⁹.

En se faisant le chantre d'un pluralisme expérientiel rétif aux pulsions homogénéisatrices de la modernité, Nandy apporte une contribution précieuse à la construction de garde-fous éthiques et

cognitifs contre la tentation permanente d'aborder l'Orient compliqué avec des idées simples. Reste à savoir si le « traditionalisme critique » et la revalorisation du non-moderne sont à même de rendre compte des expériences inédites et des nouvelles et intrigantes formes de subjectivation charriées par l'émergence d'un capitalisme désormais véritablement multipolaire, ainsi que des puissantes dynamiques socioculturelles qui l'accompagnent dans le Sud global. Le « vernaculaire » et la « tradition » sont-ils encore des points d'ancrage réalistes, ou bien de simples ingrédients, selon un dosage variable, d'alchimies plus complexes et de reterritorialisations plus abstraites et plus composites ? En matière d'Orient compliqué, il est difficile de résister à la conclusion qu'on n'a probablement pas encore tout vu.

NOTES

- 1. Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*, p. vii (1994), repris avec la même pagination dans le volume *Return from Exile*, New Delhi, Oxford University Press, 1998. ■ 2. Au nombre desquelles il cite les écrits indifféremment littéraires ou théoriques d'auteurs qu'il perçoit comme des critiques « internes » du paradigme moderne occidental, tels que William Blake, John Ruskin, Henry David Thoreau, Joseph Conrad, Léon Tolstoï, Hannah Arendt, Herbert Marcuse ou Ivan Illich. ■ 3. Ashis Nandy collabore étroitement depuis 1963 avec le Center for the Study of Developing Societies de Delhi, une institution de recherche interdisciplinaire au sein de laquelle il côtoie politistes, sociologues, anthropologues, économistes et historiens et a accès aux questionnements et aux résultats de nombreuses enquêtes empiriques sur divers aspects de la société indienne. ■ 4. On notera l'affinité de cette méthode avec l'œuvre d'une figure influente des années 1950 et 1960, aujourd'hui quelque peu oubliée, le psychanalyste Erik Erikson, auteur de plusieurs ouvrages et essais de « psycho-histoire » sur Martin Luther, Gandhi ou Adolf Hitler. Nandy a connu et fréquenté Erikson lors de sa formation clinique à Ahmedabad dans les années 1960. ■ 5. Une contextualisation certes fragmentaire et impressionniste du point de vue de la sociologie « scientifique », mais l'esquisse biographique joue chez Nandy un rôle plus emblématique que vraiment représentatif au sens socio-statistique, et elle assume ouvertement une fonction avant tout heuristique et pédagogico-morale. ■ 6. Voir l'article de Matthieu Renault dans ce numéro, « Savoirs en dispersion ». ■ 7. *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, New Delhi, Oxford University Press, 1983 (Paris, Fayard, 2007). La notion de « self », omniprésente chez Nandy bien que jamais vraiment définie, recoupe en partie les concepts de moi, d'identité, de conscience et de personnalité. Sa traduction par « soi » ou bien « moi » ne peut qu'être insatisfaisante et sténographique. ■ 8. Ashis Nandy, « Towards a Third World Utopia », in *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, New Delhi, Oxford University Press, 1987, p. 33-34. ■ 9. Cf. Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism*, op. cit., et la critique de Sumit Sarkar, « Nationalism and "Stri-Swadhinata" : the Contexts and Meanings of Rabindranath's *Ghaire-Baire* », in *Beyond Nationalist Frames: Relocating Postmodernism, Hindutva, History*, New Delhi, Permanent Black, 2002, p. 112-153. ■ 10. Cf. Ashis Nandy, « An Anti-Secularist Manifesto » et « The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism and Other Masks of Deculturation », in *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics*, New Delhi, Oxford University Press, 2003. L'usage de l'anglicisme « sécularisme » se justifie en raison des différences notables de contexte et de trajectoire historique par rapport à la laïcité française (même si on pourrait identifier des pathologies et des contradictions similaires). ■ 11. *Talking India: Ashis Nandy in Conversation with Ramin Jahanbegloo*, New Delhi, Oxford University Press, 2006, p. 62. ■ 12. Et les échos qu'il rencontre chez des auteurs français comme Jean-Claude Michéa. Cf. Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002. ■ 13. Cf. par exemple Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975, ouvrage cité élogieusement par Nandy dans *The Romance of the State*, op. cit., p. 5, n. 3. ■ 14. Cf. Radhika Desai, « Culturalism and the Contemporary Right: the Indian Bourgeoisie and Political Hindutva », *Economic and Political Weekly*, vol. 34, n° 12, 20 mars 1999, p. 695-712. ■ 15. *The Intimate Enemy*, op. cit., p. 113. ■ 16. Je renvoie le lecteur à la version longue du présent texte disponible sur le site de la *Revue des Livres*. ■ 17. « History's Forgotten Doubles », in *The Romance of the State*, op. cit., p. 83-109. ■ 18. Frederick Cooper, *Le Colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot, 2010, p. 38 et 77. ■ 19. Cf. par exemple Kanha Ilaiah, *Why I Am Not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcutta, Samya, 1996.

POUR VOUS ABONNER À LA **RdL** RENDEZ-VOUS SUR WWW.REVUEDESLIVRES.FR

LES NAXALITES: LA PLUS GRANDE DES GUÉRILLAS DANS LA PLUS GRANDE DES DÉMOCRATIES

Une guérilla comptant des dizaines de milliers de membres dans « la plus grande démocratie du monde » ? Loin des représentations courantes du miracle du développement indien, la violence de la « modernisation », notamment dans les campagnes, et la brutalisation des rapports sociaux qu'elle a induite ont relancé de façon spectaculaire le mouvement maoïste des « naxalites », pourtant en déclin à la fin des années 1970. Par **DANIEL SÜRI***

* Daniel Süri est politologue et traducteur, membre de la rédaction du bimensuel suisse *SolidaritéS*.

« L'Inde n'est pas seulement une société de classes brutale. C'est aussi un pays où les gens paupérisés et dépouillés de leurs droits ne sont absolument pas prêts à accepter leur sort en silence, mais où ils tentent au contraire de se défendre par tous les moyens à leur disposition. »

En 2006, le premier ministre indien Manmohan Singh décrivait le naxalisme comme « *la plus grave menace pesant sur la sécurité intérieure de l'Inde* ». Mais en Europe, le mouvement est méconnu : il est pourtant présent, le plus souvent armé, des frontières himalayennes jusqu'au Karnataka. Ses activités touchent aussi bien le Bihar que le Bengale-Occidental, le Jharkhand, l'Orissa, le Chhattisgarh que le Maharashtra et l'Andhra Pradesh, voire le Tamil Nadu. Désignant généralement le courant indien du maoïsme, le « naxalisme » doit son nom à une insurrection paysanne ayant eu lieu autour de la localité de Naxalbari (voir encadré). Les États les plus concernés par cette guérilla maoïste forment le « corridor rouge », comme l'appelle la presse. Selon les estimations, qu'il faut néanmoins prendre avec précaution, les naxalites compteraient 20 000 combattant-e-s et 40 000 « cadres » permanents¹. En comparaison, on rappellera que les insurgés indépendantistes du Cachemire n'étaient que 3 000.

Une société de classes brutale

Pour comprendre cette guerre civile qui ne dit pas son nom, il faut rompre avec les stéréotypes concernant la « plus grande démocratie du monde », comme aime à se présenter la *shining India*, l'Inde étincelante (pour reprendre le slogan électoral de la droite nationaliste en 2004). Lutz Getzschmann, spécialiste du mouvement naxalite, le réinscrit dans le contexte de la modernisation de l'Inde et des révoltes agraires qui l'accompagnent : « *L'Inde n'est pas seulement une société de classes brutale. C'est aussi un pays où les gens paupérisés et dépouillés de leurs droits ne sont absolument pas prêts à accepter leur sort en silence, mais où ils tentent au contraire de se défendre par tous les moyens à leur disposition. C'est donc une société marquée par d'importants conflits. La plupart de ces mouvements de résistance sont pacifiques, même s'ils subissent le plus souvent les brimades et les tentatives de criminalisation des gouvernants*² ».

Brutalité plus ou moins ouverte des rapports sociaux et volonté de résistance sont deux paramètres fondamentaux pour comprendre comment, alors qu'il était au bord de la déroute au début des années 1970, le naxalisme a pu redevenir une

menace pour l'Union indienne. L'erreur serait d'y voir une survivance archaïque. Car ce sont au contraire les répercussions de la « révolution verte » et l'intégration progressive de l'Inde dans le marché mondial qui ont favorisé la pérennité du naxalisme³. Dans les régions traditionnellement agricoles, où dominait une agriculture de subsistance, la mise en place d'une production destinée à un marché régional, national, voire international, entraîne un accroissement des couches et classes sociales intermédiaires (marchands, prêteurs, etc.). La différenciation sociale qui en résulte au sein de la paysannerie ébranle l'ancien système de domination, qui reposait encore largement sur l'organisation en castes. Un auteur indien, B. N. Prasad, résume ainsi cette évolution, qui induit la prolétarisation des classes agraires inférieures : « *Le développement capitaliste affaiblit la position des anciennes castes dominantes, tandis que les castes moyennes consolident leur position. Au même moment, cependant, une polarisation se met en place au sein des castes intermédiaires. Seule une petite partie de leurs membres parvient à un certain degré de bien-être, tandis que la majorité est paupérisée et prolétarisée. Bien que le processus de paupérisation concerne toutes les castes, il est plus aigu dans le cas des scheduled castes [« castes répertoriées », ou intouchables] et des scheduled tribes [« tribus répertoriées », les populations autochtones] ainsi que des backward castes [autres castes défavorisées, dites « arriérées »] et des communautés tribales qui en font partie*⁴. » Accaparement des terres, endettement irréductible, suicides de petits paysans par centaines de milliers témoignent de ce développement critique.

La modernisation de l'Inde des six cent mille villages n'a pas pour effet de réduire les castes à une survivance du passé, utilisée pour diviser le prolétariat, contrairement à ce que supposait traditionnellement le communisme indien. Par certains côtés, elle leur a à l'inverse donné une nouvelle vitalité. En principe, la Constitution indienne interdit les discriminations et donc notamment celles qui reposent sur la catégorie d'intouchables [dalit]. Toutefois, elle n'abolit pas les castes, censées ne pas exister. Au vu de l'échec social patent de cette politique de déni, une série



de lois a instauré une discrimination positive pour les castes et catégories de la population inférieures comme les *dalit* et les *adivasi*, à travers une politique de quota. Les membres de ces catégories peuvent donc avoir intérêt à faire valoir leur statut. Ce phénomène, que Raphaël Gutmann appelle la «*castéisation*⁵», a également un versant politique, puisqu'il a amené au pouvoir des politiciennes populistes comme Mamata Banerjee au Bengale-Occidental ou encore Mayawati Kumati en Uttar Pradesh. Cette revendication d'une identité collective heurte le discours officiel postcolonial de la modernité indienne, qui prétend transcender les identités segmentaires comme les castes.

Dans un contexte où les basses classes et les castes en général cessent de baisser la tête et obtiennent des espaces d'expression politique, le naxalisme a pu se construire comme une «*entreprise de défense des pauvres*⁶», voire comme un levier pour obtenir l'application de la législation en vigueur. Cet aspect légaliste de l'action des naxalites est bien présenté par un auteur pourtant favorable à une politique sécuritaire: «*Les naxalites ont réussi à obtenir des acquis concrets significatifs dans certains domaines, par exemple l'arrêt de pratiques féodales et d'oppression sociale, la confiscation et la redistribution de terres non cultivées en excédent, la garantie pour les dalit d'accéder aussi aux institutions publiques villageoises, l'obligation de verser des salaires plus*

*élevés aux travailleurs et travailleuses agricoles. Ils ont battu en brèche le pouvoir sans limites des propriétaires fonciers, des usuriers et des patrons employant des travailleurs précaires et protégé les populations pauvres des brimades et du harcèlement des fonctionnaires forestiers et de la police. Ils ont élevé la conscience politique et accru le pouvoir des pauvres dans les régions rurales. La lutte contre la misère par le versement effectif du salaire minimum légal dans certaines parties de l'Andhra Pradesh est une conquête tout à fait compatible avec la Constitution indienne*⁷.» Dans cette situation, si l'État réprime, la lutte armée apparaît alors comme un recours légitime. C'est en remplissant cette fonction fondamentale que le maoïsme indien, malgré ses luttes intestines, souvent meurtrières, et en dépit de ses failles (clientélisme ici, compromissions là), a été capable de se relancer.

Industrie d'extraction et grands barrages

Après les campagnes, les forêts: aux effets du capitalisme dans l'agriculture s'est combinée la politique gouvernementale de promotion de l'industrialisation du pays – en particulier par le biais de l'industrie d'extraction. C'est tout un nouveau champ de conflits qui s'est ouvert là. Avec l'aide des États de l'Union ou du gouvernement fédéral, le capitalisme indien a ouvert grand la porte aux consortiums étrangers et aux coentreprises. Les grands barrages

nécessaires à ce « développement » chassent les habitant-e-s de leur terres – rappelons que l’Inde compte entre 30 et 40 millions de personnes déplacées –, tandis qu’une bonne partie des ressources recherchées (minerais et charbon) se trouvent dans les forêts du pays, où vivent les *adivasi*.

Malgré une loi reconnaissant aux *adivasi* un contrôle sur les ressources forestières secondaires (comme les feuilles de *tendu* utilisées pour la fabrication des *bidees*, les cigarettes indiennes, ou le bambou et les fleurs de *mahua*, dont on tire l’alcool traditionnel), ils font régulièrement l’objet de harcèlement de la part de l’administration forestière, plus soucieuse de son cadastre que de la propriété collective des *adivasi*. Comme les communautés *adivasi* ont leur propre tradition de lutte (chez les Santhals ou les Murias par exemple), on peut comprendre leur soutien aux naxalites armés. Là où ils sont présents, le prix des feuilles de *tendu* double.

La question des relations entre les naxalites et les communautés dans lesquelles ils s’implantent est largement débattue. Dans son panorama de la littérature récente consacrée aux naxalites, John Harriss place en regard deux citations, l’une de G. Navlakha décrivant une rébellion légitime de gens qui se battent pour sauver leurs terres, l’autre, de D. Simeon (un ancien naxalite), accusant le mouvement naxalite d’imposture et lui reprochant de poursuivre ses propres objectifs⁸. L’écrivaine et altermondialiste Arundathi Roy, quant à elle, ne conteste pas la relation d’identification entre les populations tribales

et les naxalites. Elle réfute avec vigueur la « théorie du sandwich », selon laquelle les communautés seraient prises en étau, impuissantes, entre les forces de répression et les naxalites⁹. Lutz Getzschmann dresse plutôt le tableau d’une congruence entre les deux parties, qui ont l’une et l’autre intérêt à la collaboration. Ce qui, reconnaît-il, n’exclut pas que cette collaboration puisse parfois conduire à des heurts, par exemple lorsque la politique égalitaire des naxalites vient buter contre les hiérarchies sociales de ces communautés. Ces contradictions et ces difficultés expliqueraient partiellement l’embrigadement de certains aborigènes dans les milices antinaxalites. Il rappelle que la milice *Salwa Judum*, dans le Chhattisgarh, est née de l’affrontement entre maoïstes et *adivasi*, les premiers bloquant le développement d’une infrastructure publique que les seconds estimaient au contraire nécessaire. Ailleurs, toutefois, ces milices sont la création directe des propriétaires terriens, comme la *Ranvir Sena* du Bihar, qui multiplie les enlèvements, les assassinats et les viols.

La « Chasse verte »

Ni les gouvernements des États ni le gouvernement central de l’Union ne sont restés sans réagir devant l’emprise croissante du naxalisme dans les campagnes et les forêts. Outre des tentatives de mise en place de milices locales chargées d’interdire l’accès des villages aux naxalites, une vaste opération militaro-policière a été lancée dans cinq États il y a de cela plusieurs années. Menée par le ministre

EXTRAIT MODERNISATION, BRUTALISATION DES RAPPORTS SOCIAUX ET ESSOR DU NAXALISME

La vieille classe des propriétaires fonciers, majoritairement brahmane, perd de plus en plus son pouvoir et se trouve contestée par une nouvelle classe moyenne rurale, qui se recrute pour l’essentiel parmi les grandes castes moyennes et ne cesse d’accroître son emprise sur la terre et le pouvoir politique. Ce processus s’accompagne de violences contre les petits paysans, les métayers et les travailleurs agricoles, prolétarisés, mis sous pression et souvent tenus à l’écart par la hiérarchie sociale – à ce jour à peine contestée – du système des castes. Cette violence nourrit une contre-violence des classes et castes dominées et économiquement exploitées, qui utilisent, entre autres, les maoïstes comme un contre-pouvoir armé, de la même manière que ceux-ci en retour s’appuient sur ces prolétarisés, devenus base sociale de leur processus de développement

politique. À côté de ce scénario, qui vaut, par exemple, au Bihar et en Andhra Pradesh, où se joue une lutte pour l’hégémonie entre castes et groupes sociaux, les uns sur le déclin, d’autres en ascension, et les troisièmes opprimés et en lutte pour la dignité et l’émancipation, on observe des configurations différentes dans d’autres régions de l’Inde. Ainsi dans le Jharkhand, l’Orissa et le Chhattisgarh, où une forte proportion de la population, celle des *adivasi*, n’est pas ou peu intégrée dans le système hindouiste des castes tout en faisant l’objet d’une discrimination raciste. Là, ces groupes sociaux, fondamentalement menacés dans leur droit à la terre et dans leurs moyens d’existence par des projets miniers et de construction de barrages, ne voient pas d’autre moyen de lutter contre leur dépossession et leur expulsion que la lutte armée et l’alliance avec les naxalites.

[...] Les classes agraires inférieures se révoltent rarement en Inde dans le cadre des structures de l’autonomie villageoise, même quand elles sont répressives, tant que les mécanismes d’intégration et d’incorporation du système des castes et des classes de la société rurale fonctionnent. Ce n’est que là où le processus économique de modernisation, lié à une brutalisation des relations sociales, vient brider ces possibilités d’intégration que des formes de résistance armée peuvent se développer, lorsque les tentatives des groupes concernés (surtout les *dalit* et les *adivasi*) pour développer leurs propres formes d’expression politique institutionnelle, basées sur des revendications de participation et de reconnaissance sociales, sont violemment étouffées.

Lutz Getzschmann, *Indien und die Naxaliten. Agrarrevolten und kapitalistische Modernisierung*, Cologne, Neuer ISP Verlag, 2011, p. 393 et suiv. (notre traduction).

de l'Intérieur, ancien dirigeant du groupe minier Vedanta, l'opération « Chasse verte » (*Green Hunt*) mobilise des dizaines de milliers d'hommes armés, provenant de différents corps d'armes, des gardes-frontières aux troupes spéciales en passant par la police militaire, les commandos et des supplétifs locaux (les SPO, *special police officers*).

Si l'éradication promise du mouvement naxalite se fait toujours attendre, la « chasse verte » a permis la centralisation d'une série de pouvoirs au niveau du ministère de l'Intérieur. Surtout, elle a été l'occasion d'un déchaînement de violence inouïe contre les populations civiles. L'opération recourt à la tactique des « hameaux stratégiques », de sinistre mémoire. Conçue par le général Briggs lors de la lutte des Britanniques contre les communistes malais (1950), elle fut remise au goût du jour par les Américains au Vietnam. Elle implique le regroupement forcé des populations dans des camps, ceux qui refusent de s'y rendre étant considérés comme des « maoïstes ». Ce sont non seulement ces populations qui sont les véritables victimes de l'opération, mais aussi tous ceux et toutes celles qui défendent les droits humains face aux forces de répression – même s'il ne s'agit bien sûr pas de taire les exactions des naxalites. Les cas les plus médiatisés de cette répression ont été ceux du pédiatre Binayak Sen et d'Arun Ferreira. Anand Teltumbde, le militant des droits humains qui rapporte leur calvaire, évoque tous les « autres anonymes » qui ont subi le même traitement (jusqu'à la torture) dans le silence de l'opinion publique. Il souligne que les détentions illégales prolongées sont devenues le *modus operandi* de la police, qui peut ainsi s'en prendre à qui elle veut. L'accusation de « maoïsme », dépourvue de contenu légal, est alors un prétexte commode¹⁰.

Problèmes stratégiques

Malgré l'énorme dispositif paramilitaire de la répression, qui compte jusqu'à 1,4 millions d'hommes et ressemble fort à une armée intérieure, rien n'indique que les forces naxalites seront mises en déroute. L'histoire a déjà montré leurs capacités de résistance. Elles continueront donc à exprimer, sous différentes formes, la volonté d'émancipation des classes rurales inférieures. Mais cette guerre de position dans les campagnes et les forêts ne permet pas d'enclencher le mouvement qui reste au cœur de la stratégie maoïste : l'encerclement des villes par les campagnes. Non seulement aucune cité indienne importante n'a jamais été emportée par la révolution naxalite, mais l'évolution socio-économique actuelle, caractérisée par le déplacement massif des populations rurales vers les villes et par l'urbanisation galopante qui en résulte, ne va pas dans ce sens. Elle rend caduque la conception naxalite du travail politique dans les villes, dans laquelle la population urbaine, principalement estudiantine d'ailleurs, est avant tout considérée comme un vivier de recrutement pour la lutte à la campagne. Le développement d'un immense secteur économique informel,

englobant près de 60 % de la main-d'œuvre, pose des questions d'organisation urgentes ; son poids économique rend anachronique la conception de l'Inde comme une société semi-féodale comme il invalide son corollaire : la subordination de la lutte dans les villes à la révolution agraire.

Ces contradictions, une organisation naxalite semble les avoir perçues et tente d'y répondre. Le PCI (ML) Liberation, présent dans le Bihar et le Jharkhand, continue de se revendiquer du naxalisme tout en mettant sur pied des actions de masse légales quoique radicales, et se présente désormais aux élections. Sortie de la clandestinité, l'organisation conserve une aile armée qui se consacre désormais à l'autodéfense du mouvement, de ses actions et de ses membres.

Il y a là un signe de rupture non seulement avec un maoïsme figé – le PCI (ML) Liberation récuse d'ailleurs l'appellation – mais peut-être aussi avec un travers important du naxalisme. Étant donné le rôle de l'appareil militaire dans une lutte de guérilla et en raison de l'idée selon laquelle les unités militaires agissent « au nom des masses », la tentation de se substituer à ces masses est permanente. En Inde, elle se double d'un certain paternalisme à l'égard des basses castes et des *adivasi*. Les cadres du mouvement communiste – qu'il soit légal et historique ou maoïste – sont très souvent issus des hautes castes cultivées. L'avant-gardisme peut alors servir de paravent à la reproduction d'une distance sociale peu compatible avec l'égalitarisme affiché.

Fruit de la modernisation des campagnes indiennes et de l'insertion du sous-continent dans la mondialisation, le naxalisme n'est pas une survivance anachronique ; il est partie prenante de la modernité de l'Inde. L'histoire dira jusqu'où et jusqu'à quand.

NOTES

- 1. Chiffres de Valérie Fernando, « La politique de développement indienne aux prises avec le naxalisme », <http://base.d-p-h.info/en/fiches/dph/fiche-dph-8008.html>. Dans le numéro de juin 2010 de la revue *Tout est à nous*, Christine Schneider avance les chiffres de 20 000 cadres et de centaines de milliers de sympathisants.
- 2. Lutz Getzschmann, *Indien und die Naxaliten. Aggrarevolten und kapitalistische Modernisierung*, Cologne, Neuer ISP Verlag, 2011, p. 20. Pour ne pas alourdir l'appareil critique, seules les autres sources seront désormais citées, l'ouvrage de Getzschmann faisant office de référence.
- 3. Dans leur article « Agriculture indienne en crise : accaparement des terres et insécurité alimentaire », *Alternatives Sud*, dossier « L'Inde, une modernité controversée », vol. 18, n° 3, 2011, Praveen Jha, Shalini Mahajan et Nilachala Acharya rappellent que « plusieurs études et rapports officiels reconnaissent que le problème de l'extrémisme de gauche est profondément enraciné dans les disparités socio-économiques qui touchent les zones éloignées et tribales » (p. 107).
- 4. B. N. Prasad, *Radicalism and Violence in Agrarian Structure: The Maoist Movement in Bihar*, New Delhi, Manak Publications, 2002, p. 52 (cité par Lutz Getzschmann)
- 5. *L'Humanité*, 18 mai 2011. Raphaël Gutmann est l'auteur de *Entre classes et castes. Les communistes indiens face à la politisation des basses castes*, Paris, L'Harmattan, 2010. Sur cette question, on consultera aussi Satish Desphande, « Castes et inégalités sociales dans l'Inde contemporaine. Un impensé des sciences sociales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 160, 2005/5, p. 98-116.
- 6. L'expression est de Joël Cabalion, « Maoïsme et lutte armée en Inde contemporaine », *La Vie des idées*, 2011, www.laviedesidees.fr.
- 7. K. S. Subramanian, *Political Violence and the Police in India*, New Delhi Sage Publications, 2007, p. 237 (cité par L. Getzschmann).
- 8. John Harris, « The Naxalite/Maoist Movement in India : A Review of Recent Literature », document de travail ISAS, Singapour, juillet 2010.
- 9. « Ma marche avec les camarades », une quarantaine de pages non numérotées dont on peut lire la traduction ici : <http://www.secoursrouge.org/Arundathi-Roy>. L'écrivaine s'est rendue célèbre par son ouvrage *Le Dieu des petits riens*.
- 10. « Don't cry for them India », *Economic and Political Weekly*, 4 février 2012. Le titre de l'article fait évidemment allusion à la chanson *Don't cry for me Argentina*, de Madonna.

MALMENÉES, VIVANTES ET NÉCESSAIRES: LES ÉTUDES OUVRIÈRES EN FRANCE

Marginalisées au sein de l'Université dans un contexte politique et idéologique qui porte à les négliger, les études ouvrières connaissent néanmoins depuis quelques années, grâce notamment à l'obstination d'un petit nombre de chercheurs, un profond renouvellement. **XAVIER VIGNA***, qui vient de publier une ambitieuse *Histoire des ouvriers en France au xx^e siècle*, en dégage ici les principales lignes de force.

*Xavier Vigna est maître de conférences à l'université de Bourgogne. Après avoir conduit une série de travaux sur l'histoire des années 1968, il se consacre désormais essentiellement à l'histoire ouvrière en France et dans les pays ouest-européens. Il est notamment l'auteur de *L'Insubordination ouvrière dans les années 68* (PUR, 2007). Son dernier ouvrage paru est *Histoire des ouvriers en France au xx^e siècle* (Perrin, 2012).

Dans les sinistres années 1990, on proclamait – pour s'en réjouir? – la fin de ce monde, et l'offensive réactionnaire entendait liquider les études ouvrières.

À chaque campagne électorale d'importance, la plupart des candidat-e-s feignent de découvrir les usines et leurs ouvrier-e-s pour mieux s'ébahir devant le raffinement des productions. S'ils entonnent avec conviction le refrain sur l'impératif industriel, ils en oublient souvent presque aussitôt les principaux acteurs: les ouvrier-e-s. Cet oubli ratifie une invisibilisation du monde ouvrier, provoquée à la fois par la disparition de corporations et de bastions supposés, et l'affaiblissement durable du mouvement ouvrier depuis une trentaine d'années, sous l'effet d'une crise interminable et de la disparition du bloc communiste après 1989. Dans les sinistres années 1990, on proclamait – pour s'en réjouir? – la fin de ce monde, et l'offensive réactionnaire entendait liquider avec d'autant plus d'empressement les études ouvrières que celles-ci, en particulier dans leur composante historique, s'étaient laborieusement distinguées d'un récit des organisations de la classe.

Ce qui sauva les études ouvrières? La ténacité politique de quelques sociologues et historiens résolus à ne pas délaissier un monde en pleine recomposition, et dont on savait somme toute assez peu de choses, une fois les clichés évacués. Si ce champ demeure marginal, il se renouvelle et offre désormais un panorama assez différent de ce que l'on pensait savoir sur le monde ouvrier. Loin de présenter une recension exhaustive de ce renouvellement en cours, nous voudrions plutôt tracer quelques-unes de ses lignes de force, en forme de plaidoyer assumé.

Ouvrier-e-s en lutte, ouvrier-e-s encadré-e-s

Les mobilisations, qui trouent l'opacité de l'univers industriel et permettent ainsi d'accéder aux ouvrier-e-s en personne, à leurs actions, à leurs discours et à leurs imaginaires, continuent d'occuper une place prééminente dans les études ouvrières. On repère cependant une double inflexion, marquée d'abord par un transfert des organisations de la classe – partis et syndicats – vers les acteurs eux-mêmes. Au lieu donc d'interroger la stratégie des organisations («réforme ou révolution»), d'évaluer dans d'interminables dissertations le

caractère révolutionnaire de telle ou telle situation (1920, 1936, 1968) pour ensuite tantôt dénoncer la trahison des dirigeants, tantôt saluer leur refus de l'aventurisme, les historien-ne-s privilégient les mouvements eux-mêmes: chronologies, répertoires d'action, revendications et énoncés, etc. C'est ainsi par exemple que les grèves du printemps 1936 sont de plus en plus abordées dans la moyenne durée du Front populaire (1934-1938): envisagées de ce point de vue, elles témoignent à la fois d'une revanche sur l'offensive patronale des années de crise, mais traduisent également une contestation du travail et de sa rationalisation, voire un rejet de l'usine et de sa discipline, qui se prolongent par une conflictualité diffuse pendant deux ans. De plus, ces dernières années, ce sont les grandes mobilisations de l'après Seconde Guerre mondiale qui ont fait l'objet d'investigations renouvelées. La longue période de reconstruction scandée par des conflits extrêmement puissants est désormais mieux prise en compte, notamment dans la manière dont les logiques de Guerre froide ont structuré les oppositions: d'un côté, en effet, la CGT galvanisait et radicalisait l'ardeur revendicative de telle corporation (mineurs, métallos ou dockers) ou dans telle entreprise; de l'autre, le pouvoir se croyait légitimé à réprimer avec brutalité des grèves qui apparaissaient d'abord comme des menées subversives. De même, l'analyse de la grève ouvrière du printemps 1968 a été renouvelée grâce à son inscription dans l'arc plus vaste des contestations des années 68, qui inaugurent un repli des organisations syndicales.

Depuis trente ans encore, la conflictualité perdure dans les entreprises, par-delà la baisse du nombre de grèves – forme principale et directe du conflit –, et elle emprunte toutes les modalités obliques du retrait des militants, de la dérision, de la plainte des salariés, sans présence constante des organisations syndicales. À cet égard encore, l'éclatement du mouvement ouvrier dans les années 1990 a favorisé le renouveau de cette histoire traditionnelle. Avec la collaboration, parfois, de l'Institut CGT d'histoire sociale, les chercheurs/ses ont construit une chronologie et une cartographie



EXTRAIT LE GENRE À L'USINE

Il est clair que, dans l'industrie bonnetière, le travail des hommes et celui des femmes furent élaborés selon un modèle différent, que ce soit sur le plan social ou sur le plan technique. Au bout du compte, ces distinctions par le genre auraient pour effet de limiter le travail des femmes et de fixer des barrières. La principale manifestation de telles barrières résidait dans la séparation dans l'espace des hommes et des femmes à l'intérieur des usines.

L'atelier de production était un monde d'hommes : bonnetiers, rebroussiers, commis-bonnetiers et mécaniciens travaillaient ensemble sur les machines dans une ambiance de bruit, de graisse et de saleté. [...] Les ouvrières, quant à elles, étaient reléguées dans de grands ateliers, constituant un monde à part supervisé par les « contremaîtresses ». Regroupées selon leur place dans la chaîne de

production, les femmes opéraient sur différents types de machines pour réaliser les opérations coupés-cousus. Peu de photographies des ateliers féminins de cette période nous sont parvenues mais les témoignages oraux d'ouvrières qui travaillaient dans ces usines à cette époque traduisent l'importance pour elles d'une forme non moins particulière de sociabilité. Dans de nombreuses usines, la direction tolérait que les ouvrières chantassent en travaillant, prenant en considération l'effet positif que les habitudes collectives peuvent avoir sur la productivité des travailleurs. Mais une telle tolérance n'avait pas cours partout. Certes, Suzanne Gallois raconte que lorsqu'elle se fit engager dans une petite usine de bonneterie, ses camarades la reconnurent et l'accueillirent en chantant *L'Internationale*. Mais l'on ne devait pas entendre souvent retentir ce genre

de chant politique dans les ateliers de production.

La sociabilité particulière que manifestaient les ouvrières entre elles sur leur lieu de travail échappa sans doute à l'attention de Jacques Valdour [médecin conservateur (1872-1938), qui enquêta dans le premier tiers du siècle sur la condition ouvrière en s'embauchant dans différentes usines, dont une bonneterie troyenne]. Ses observations sur le comportement des ouvrières sont centrées sur leurs rapports avec les hommes. Si l'on en croit Valdour, le fait que les ouvrières fussent accoutumées à se mêler aux hommes rendait pour le moins familiers leurs gestes, leurs regards et leur manière de s'adresser à eux.

Helen Harden Chenut, *Les Ouvrières de la République. Les Bonnetières de Troyes sous la Troisième République*, Rennes, PUR, 2010, p. 166-167.

plus fines de l'implantation syndicale, pointant les hautes eaux (sous le Front populaire notamment) et les moments de décrues voire de crise (sous Vichy évidemment, mais aussi pendant les années 1950).

La démarche concernant les liens entre le monde ouvrier et le Parti communiste est analogue. Si le PC a prétendu être le parti de la classe ouvrière, à aucun moment de son histoire cela n'a été le cas. Ses effectifs comme son implantation sont revus à la baisse : la puissance du parti à la Libération et à la fin des années 1970, comme son assise solide en région parisienne et dans quelques bassins industriels, ne sauraient masquer le fait que l'immense majorité des prolétaires de France demeura à l'écart du Parti communiste, et ne se reconnut prioritairement en lui que pendant une longue décennie suivant la Seconde Guerre mondiale. Pour autant, le PC et ses organisations satellites constituèrent une instance de politisation massive du monde ouvrier, et permirent une émancipation culturelle et intellectuelle de vastes cohortes de militants. Car si le militantisme communiste exposait à une répression policière et patronale constante – dont il faudra bien un jour écrire l'histoire –, il a également offert un cadre de socialisation pour les travailleurs immigrés, notamment ceux venus d'Europe centrale et d'Italie dans l'entre-deux-guerres, et pouvait constituer pour les fractions ouvrières les plus enfermées « *un éveil politique et culturel inespéré* » (Julian Mischi).

En face, si l'on ose dire, l'empreinte socialiste dans le monde ouvrier fut localement massive et durable mais demeure méconnue, en dehors de quelques travaux pointant la persistance d'un socialisme municipal en terres ouvrières¹.

Les liens entre le monde ouvrier et les Églises constituent un « continent noir » analogue. L'historiographie se concentre sur les hommes d'Église et leurs engagements (les prêtres ouvriers par exemple) ou les organisations (la Jeunesse ouvrière chrétienne), mais ignore encore le quotidien des liens entre les sociétés ouvrières et les Églises, qui furent localement très importants, en particulier dans le Nord et la région lyonnaise. De même, on ne comprend rien aux mobilisations ouvrières de la seconde moitié du xx^e siècle, ni à une phase de l'histoire de la CFDT, si on ne s'intéresse pas aux militants catholiques de gauche, à leurs valeurs, mais aussi aux contradictions qu'ils charrient. Par là, ce sont aussi les sociétés ouvrières dans toute leur complexité qu'il s'agit d'explorer.

Pluralité des sociétés ouvrières

L'unification idéologique opérée, vaille que vaille, par l'imposition de la notion de « classe ouvrière », masque naturellement de très grandes diversités. Diversités professionnelles (entre sidérurgistes et mégissiers par exemple) voire corporatives, quand un statut accorde des droits et contribue à une certaine organisation du travail, comme les

L'immense majorité des prolétaires de France demeura à l'écart du Parti communiste.

SÉLECTION BIBLIOGRAPHIQUE

Quatre exemples d'écriture ouvrière, parmi bien d'autres

Marcel Durand, *Grain de sable sous le capot. Résistance et contre-culture ouvrière: les chaînes de montage de Peugeot (1972-2003)*, Marseille, Agone, 2006.

Dorothée Letessier, *Le Voyage à Paimpol*, Paris, Le Seuil, 1981.

Jean-Pierre Levaray, *Putain d'usine*, Montreuil, L'insomniaque, 2002.

Daniel Martinez, *Carnets d'un intérimaire*, Marseille, Agone, 2003.

Quelques travaux

Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux Montbéliard*, Paris, La Découverte, 2005 (Une vaste enquête sociologique dans la durée. Postface passionnante; 1^{ère} édition : 1999).

Sophie Béraud et al., *La Lutte continue? Les Conflits du travail*

dans la France contemporaine, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2008.

Helen Harden Chenut, *Les Ouvrières de la République. Les Bonnetières de Troyes sous la Troisième République*, Rennes, PUR, 2010 (un ouvrage au titre trompeur qui explore la construction genrée du travail et des mobilisations).

Marion Fontaine, *Le Racing Club de Lens et les « Gueules noires ». Essai d'histoire sociale*, Paris, Les Indes savantes, 2010.

Nicolas Hatzfeld, *Les Gens d'usine. 50 ans d'histoire à Peugeot-Sochaux*, Paris, L'Atelier, 2002 (une somme magistrale conjuguant enquête historique et ethnographique).

Robert Mencherini, *Guerre froide, grèves rouges. Parti communiste, stalinisme et luttes sociales en France. Les Grèves « insurrectionnelles » de 1947-1948*, Paris, Syllepse, 1998.

Julian Mischi, *Servir la classe ouvrière. Sociabilités militantes au PCF*, Rennes, PUR, 2010.

Catherine Omnès et Laure Pitti (dir.), *Cultures du risque au travail et pratiques de prévention. La France au regard des pays voisins*, Rennes, PUR, 2009.

Thierry Pillon, *Le Corps à l'ouvrage*, Paris, Stock, 2012.

Antoine Prost, *Autour du Front populaire*, Paris, Le Seuil, 2006 (recueil d'articles sur des conflits et le syndicalisme).

Nicolas Renahy, *Les Gars du coin. Enquête sur une jeunesse rurale*, Paris, La Découverte, 2005.

Stéphane Sirot, *Le Syndicalisme, la politique et la grève. France et Europe: XIX^e-XXI^e siècles*, Nancy, Éditions Arbre bleu, 2011.

Xavier Vigna, *Histoire des ouvriers en France au xx^e siècle*, Paris, Perrin, 2012.

statuts dont bénéficient les mineurs et les dockers à la Libération, qui compensent l'extrême dureté de ces professions. En même temps que le travail et la condition ouvrière fluctuent, varient aussi la sociabilité, le logement, les loisirs, etc. À cet égard, il faut souligner la persistance d'une empreinte paternaliste, bien au-delà des *company towns* (villes-entreprises) comme Le Creusot ou Clermont-Ferrand, et qui se prolonge après 1945 et la consolidation de l'État social : malgré la création des comités d'entreprises et de la Sécurité sociale, l'emprise patronale perdure dans le pays de Montbéliard ou la Lorraine sidérurgique, voire se crée, comme en Normandie autour des usines Moulinex. Ce paternalisme encourage d'ailleurs la pratique mais plus encore le spectacle sportif, avec le maniement virtuose des ballons ronds (à Sochaux ou à Lens) et ovales (à Clermont), alors que les loisirs les plus corporatifs, notamment ceux des mineurs (colombophilie, javelot, sarbacane, etc.), disparaissent progressivement.

De même, la perception des territoires ouvriers s'est complexifiée en même temps que se sont faits et défaits les tissus industriels. D'abord envisagés à partir des villes ouvrières constituées en bastions le plus souvent communistes, telle la banlieue rouge parisienne, mais aussi Halluin dans le Nord, Port-de-Bouc à l'autre extrémité du pays ou

Lanester dans le Morbihan, les territoires ouvriers intègrent de plus en plus les espaces ruraux. Longtemps invisibles dans l'espace public, ces ouvriers du monde rural sont révélés par quelques mobilisations contemporaines : Continental à Clairoux, Molex à Villemur-sur-Tarn, Lejaby à Yssingeaux, etc. Cet ancrage rural d'un segment du monde ouvrier a été repéré très tôt pour le XIX^e siècle et pensé sous le concept de proto-industrialisation dans les années 1970. Une partie de ces territoires ouvriers ruraux en reprend d'ailleurs l'héritage, telle la plasturgie autour d'Oyonnax dans l'Ain, ou le décolletage dans la vallée de l'Arve. Mais, nous manquons, pour le cœur du XX^e siècle, d'analyses de ces espaces ouvriers peu denses, à l'industrialisation discrète, faute d'installations techniques massives et/ou de concentrations spectaculaires. Pour tenter d'accéder à ces territoires ouvriers dispersés, mais aussi pour saisir de l'intérieur les bastions supposés, la mobilisation de toutes les formes d'écritures ouvrières, (autobiographies, journaux, carnets, récits, etc.) s'avère extrêmement précieuse : ces textes en effet les arpentent, en restituent parfois l'épaisseur sociologique, évoquent la spécificité des rapports sociaux. Et dans le même temps, ces récits ouvriers racontent un parcours de travail...

Longtemps invisibles dans l'espace public, les ouvriers du monde rural sont révélés par quelques mobilisations contemporaines.



Les ouvriers ont
constitué leur corps
en étendard d'une
virilité intrinsèque,
dure, puissante.



Ouvrier-e-s au travail

Alors que les Anglo-saxons déploient depuis une trentaine d'années leur *Labour History*, les Français hésitent sur le vocable : histoire ouvrière ou histoire du travail, qui se recoupent et ont plusieurs chantiers communs. Et d'abord celui des mains-d'œuvre : on le sait assez, pendant tout le xx^e siècle, le monde ouvrier compte peu ou prou un cinquième d'ouvrières. De même, l'immigration, qui commence massivement en même temps que s'initie la seconde industrialisation, fut pendant un long siècle tout aussi massivement ouvrière. Les premières grandes thèses d'État d'histoire ouvrière dans les années 1970 (de Rolande Treppe, Michelle Perrot et Yves Lequin) relèvent cette double composante, et c'est de ce champ qu'émergèrent puis s'autonomisèrent les histoires des femmes et de l'immigration. L'intérêt pour ces deux types de main-d'œuvre ne s'est pas démenti et a permis d'enrichir substantiellement la connaissance du monde ouvrier en pointant une série de phénomènes : les différentes formes de discrimination par le patronat, mais aussi les recours ciblés à telle ou telle fraction de la main-d'œuvre pour tel ou tel segment du marché du travail ; le consentement plus ou moins tacite des syndicats à ne pas reconnaître la qualification du travail de cette main-d'œuvre dans les classifications, notamment au moment du Front populaire, mais également après ; par voie de conséquence, l'articulation des dominations fondées sur le genre, la nationalité, l'âge aussi, faisant ainsi apparaître des clivages au sein du monde ouvrier et des modes d'exercice de la domination par telle ou telle fraction elle-même dominée ; enfin les carrières professionnelles et les changements de statut : indistinction et porosité

entre artisanat, petit commerce et monde ouvrier, de même qu'entre salariat industriel et emplois peu qualifiés des services personnels et domestiques.

Tout au long de ces parcours de travail, les travailleurs/ses exposent leur santé que, depuis les années 68 surtout, ils entendent préserver de plus en plus résolument. Ce chantier de la santé au travail, extrêmement dynamique au plan international, est bien relayé en France : on interroge la construction des pathologies professionnelles, c'est-à-dire les luttes pour faire reconnaître telle ou telle maladie liée à l'exercice du travail, comme la silicose chez les mineurs ou, plus récemment, les troubles musculo-squelettiques. Dans le même temps, on s'intéresse aussi aux mobilisations ouvrières visant à préserver la santé et à recevoir une indemnisation en cas de préjudice, comme dans le cas du saturnisme ou de l'exposition à l'amiante.

Corps mobilisé et exposé à l'usure voire à la maladie certes, mais ressource première du ou de la prolétaire : car c'est tout le corps ouvrier, par les yeux, les mains, tel geste ou telle posture, qui effectue le travail, et peut bien le faire, c'est-à-dire élégamment et presque avec virtuosité. Par là, les corps ouvriers deviennent le support d'une fierté à réaliser le travail, c'est-à-dire à supporter l'extrême des conditions de travail (les températures, le danger de l'accident), et à le faire bien : fierté du corps puissant ou résistant, de la maîtrise technique qui est aussi la maîtrise des techniques du corps qu'évoquait Mauss. De fait, les ouvriers ont constitué leur corps en étendard d'une virilité intrinsèque, dure, puissante, s'opposant, dans leur imaginaire, tant aux corps lourdauds et bedonnants des patrons qu'aux corps incapables,



presque femelles, des intellectuels. Ce virilisme ouvrier, que l'on commence à explorer, se marquait notamment dans les rites et épreuves que les arpètes devaient subir. L'imparfait s'impose ici car la virilité ouvrière tend à perdre ses espaces de parade et a été dévalorisée symboliquement.

Au final, on s'aperçoit encore que ces travaux, présentés à très gros traits, n'ont pas seulement pour intérêt d'explorer des réalités anciennes et

actuelles du monde ouvrier, mais interrogent aussi des phénomènes politiques et sociaux d'ampleur sensiblement plus vaste : à regarder en bas et d'en bas, c'est toute une structure qui se découvre, jusque dans ses failles.

NOTES

■ 1. Aude Chamouard, « La Mairie socialiste, matrice du réformisme (1900-1939) », *Vingtième siècle*, n° 96, 2007, p. 23-33 ; Rémi Lefebvre, « Le Socialisme français soluble dans l'institution municipale ? Forme partisane et emprise institutionnelle : Roubaix (1892-1983) », *Revue française de science politique*, vol. 54, n° 2, 2004, p. 237-260

EXTRAIT UN ENTRE-SOI TERRITORIALISÉ

Émile Basly [(1854-1928), maire de Lens de 1900 à sa mort], et Alfred Maës [1875-1941] son successeur, sont à la fois député-maire socialiste de Lens et président du syndicat CGT des mineurs. Dans une perspective qui rappelle davantage le travaillisme britannique que les traits les plus généraux du socialisme français, l'action politique est ici conçue comme le débouché normal de l'action syndicale [...]; l'activité parlementaire a avant tout pour finalité de défendre, de porter les revendications des mineurs à l'échelle nationale et d'améliorer leur situation par la voie légale. [...] À la fois chefs syndicaux et premiers représentants politiques de la communauté minière, [la légitimité de ces députés-maires-mineurs] dépend de leur capacité à incarner

et à protéger cette communauté, à affirmer, en d'autres termes, et à défendre, face aux Mines, l'autonomie du « Nous » ouvrier.

Cette configuration s'imprime sur le territoire. À Lens et ailleurs dans le bassin, l'opposition urbaine classique entre le centre et les périphéries n'est pas seulement sociale et fonctionnelle, elle est aussi politique. Aux périphéries, chasse-gardée de la compagnie qui y tolère difficilement les manifestations et à peine les enclaves que sont les cafés, s'oppose le centre, l'espace de l'autonomie ouvrière et de la résistance, plus ou moins affichée, aux Mines, le véritable espace public, envers de l'espace privatisé des cités. Face aux monumentaux Grands Bureaux, le centre de Lens dresse, comme autant de contrepoints, la

mairie et surtout la Maison syndicale, inaugurée pour la première fois en 1911 et reconstruite à l'identique après la guerre. Dans ce lieu plurifonctionnel, plutôt rare en France, plutôt fréquent dans le Borinage ou en Angleterre, les mineurs rencontrent leurs délégués, le maire parfois, qui s'y trouve plus souvent que dans sa mairie ; ils discutent revendications, contentieux, secours et retraits, mais assistent aussi aux projections cinématographiques et aux fêtes qu'y organisent le Syndicat ou les associations socialistes et laïques de la ville.

Marion Fontaine, *Le Racing Club de Lens et les « Gueules noires »*. Essai d'histoire sociale, Paris, Les Indes savantes, 2010, p. 34-35.

VALOGNES STOP CASTOR, CONTINUITÉ OU RUPTURE DES PRATIQUES MILITANTES ANTINUCLÉAIRES ?

Le 23 novembre dernier, dans la Manche, près de cinq cents personnes perturbaient le départ d'un train de déchets radioactifs pour Gorleben. Il s'agissait du douzième et dernier convoi confié par l'Allemagne à Areva pour être retraité dans l'usine de La Hague. À l'origine de cette mobilisation, le collectif Valognes Stop Castor; celui-ci, créé pour l'occasion, va rapidement acquérir une visibilité sur la scène médiatique... Par **MIKAËL CHAMBRU***

*Mikaël Chambru est doctorant en sciences de l'information et de la communication. Sa thèse porte sur les mutations contemporaines de l'espace public à l'épreuve des technosciences et de leur critique sociale. Il s'intéresse plus particulièrement à l'analyse de la dynamique contestataire du programme électro-nucléaire français depuis 1971.

Ce que le sens commun – tel que le relaient notamment les journalistes – désigne par «mouvement antinucléaire» correspond donc en fait plutôt à une mouvance antinucléaire.

La collectif Valognes Stop Castor attire dès son apparition la curiosité des journalistes qui s'empresent d'en célébrer la nouveauté et annoncent à l'unisson l'avènement «*d'indignés du nucléaire*» souhaitant «*exprimer leur indignation et leur colère*¹» suite à la catastrophe de Fukushima, survenue six mois plus tôt – comme si une nouvelle génération spontanée d'opposants au nucléaire était apparue, qui aurait décidé de bousculer les routines contestataires de la mouvance antinucléaire pour inventer des formes d'actions collectives considérées comme inédites par les journalistes. Qu'en est-il vraiment, si nous faisons le choix de ne pas célébrer précipitamment cette prétendue nouveauté et de nous intéresser aux expériences individuelles et collectives des militants antinucléaires? Sans porter un jugement normatif sur telle ou telle pratique militante, ce mouvement est l'occasion de s'interroger sur le potentiel de résistance et les capacités expressives de Valognes Stop Castor vis-à-vis de la dynamique de l'engagement antinucléaire. Assistons-nous à une rupture ou au contraire au prolongement d'une dynamique ancienne et des rapports de force qui l'animaient? S'agit-il d'un coup d'éclat sans lendemain ou de la résurgence d'une contestation d'envergure du programme électronucléaire? Pour analyser cette dynamique contestataire, on ne peut pas la définir comme un mouvement unifié sur la base d'une unique revendication, sauf à partir d'une définition *a priori* de l'action militante et à écarter les multiples relations d'interdépendance nouées à l'intérieur du monde social. Ce que le sens commun – tel que le relaient notamment les journalistes – désigne par «mouvement antinucléaire» correspond donc en fait plutôt à une mouvance antinucléaire, c'est-à-dire à un amas d'acteurs sociaux partiellement structurés/morcelés, aux contours imprécis, diffus et mouvants, au sein duquel se déploient des logiques d'acteurs, des temporalités, des enjeux et des tactiques hétéroclites qui s'opposent, se mêlent et s'adjoignent. Valognes Stop Castor en est l'une des composantes.

Des formes d'actions collectives ancrées historiquement

En novembre dernier, Valognes Stop Castor a bénéficié d'une importante visibilité médiatique, les journalistes ayant jugé cette initiative plus digne d'intérêt que les visages habituels de la militance antinucléaire qui se déployaient au même moment au sein de l'espace public – ceux-là même qu'ils avaient pourtant relayés en 2010, lors du précédent convoi atomique allemand. Ils ont alors présenté Valognes Stop Castor comme le «*combat des nouveaux antinucléaires*²», et l'ont opposé à celui de leurs aînés, sans que jamais ne soit explicité en quoi consistait la rupture. La distinction opérée par les journalistes afin d'accentuer l'importance et l'originalité de l'événement tend également à disqualifier des formes d'engagement jugées routinières, qui ne permettraient pas de répondre à l'impératif du temps médiatique. Cette apparence de nouveauté ne tient cependant pas lorsqu'on la confronte aux pratiques effectives des militants antinucléaires et qu'on la réinscrit dans le temps long de la critique sociale du nucléaire.

Premièrement, leur choix de s'attaquer aux «*maillons faibles de l'industrie nucléaire* [les transports de déchets radioactifs] *afin de rendre visible l'aberration du marché des déchets nucléaires*³» n'est en rien inédit. Au contraire, cette stratégie d'action est ancrée au sein de la mouvance antinucléaire depuis 1981, date du premier blocage d'un convoi atomique allemand en gare de Mézidon (Calvados) par le Comité de réflexion, d'information et de lutte antinucléaire (Crilan) et l'Union régionale CFDT de Basse-Normandie. À l'époque, les militants antinucléaires avaient obtenu, après négociation avec le Premier ministre, le retour en Allemagne du convoi qui devait initialement se rendre à l'usine de retraitement de La Hague. C'est la seule et unique fois où la mouvance antinucléaire y est parvenue. Au cours des années 1980, le Crilan a également occupé les grues du port de Cherbourg pour bloquer l'arrivée des combustibles usés de

l'étranger, parvenant même en 1984 à obtenir la rupture des contrats de l'usine de La Hague avec la Suède. À partir de 1998, et suite à une enquête de l'agence Wise-Paris sur une contamination des wagons SNCF transportant les déchets radioactifs, le syndicat Sud-Rail va d'abord lancer une enquête nationale sur le nucléaire au sein de la SNCF et ses dangers pour les cheminots, avec l'appui de la Commission de recherche et d'information indépendante sur la radioactivité (CRIIRAD). Le syndicat va ensuite œuvrer au sein du Comité d'hygiène, de sécurité et des conditions de travail (CHSCT) pour tenter d'empêcher la contamination et l'irradiation des salariés et des infrastructures, et enfin distiller au Réseau « Sortir du nucléaire » diverses informations sur les convois atomiques, tout en lui apportant son expertise sur le sujet. Greenpeace et le Groupe d'actions non violentes antinucléaires (Ganva) ont également bloqué, *via* des actions de désobéissance civile, plusieurs convois atomiques en 2009 et 2010, pour ne citer que les plus récents, tandis que le Réseau « Sortir du nucléaire » et les collectifs locaux antinucléaires tel que « Sortir du nucléaire 73 » multipliaient les inspections citoyennes et autres actions de protestation pour rendre visibles des transports de déchets nucléaires au sein de l'espace public. Nous observons ainsi depuis trente ans un mouvement, tantôt croissant tantôt décroissant, d'actions collectives aux pratiques plurielles mais étroitement

liées entre elles. C'est au sein de ce cycle de mobilisations que s'inscrit le choix stratégique effectué par Valognes Stop Castor, et c'est donc à partir de là que son originalité doit être analysée.

Deuxième nouveauté, Valognes Stop Castor renouvellerait les pratiques militantes de la mouvance antinucléaire en mobilisant un répertoire d'actions collectives inédit, principalement le recours par les militants à une opposition physique à l'industrie nucléaire et à l'articulation entre moyens d'action légaux et illégaux. Or ces pratiques sont en réalité ancrées dans l'histoire de la critique sociale, les mouvements sociaux étant tributaires d'un répertoire limité hérité des mobilisations passées et se construisant dans l'action par emprunt et réinvention. Ce type d'action est une constante au sein des cycles de mobilisation contre le programme électronucléaire depuis les années 1970. Les exemples sont nombreux : Plogoff, Chooz, Golfech, SuperPhénix, Flamanville, pour n'en citer que quelques-uns. Pour l'anecdote d'ailleurs, c'est à partir du même terrain agricole où Valognes Stop Castor a installé son camp que les militants antinucléaires s'étaient organisés, en 1977, pour empêcher physiquement les gardes mobiles de venir déloger l'occupation plus au nord du site de la future centrale nucléaire de Flamanville. À la fin des années 1980, la population locale, qui ne voulait pas voir sacrifier son territoire par l'implantation d'un centre de stockage de déchets

FUKUSHIMA : LE RETOUR DU NUCLÉAIRE EN POLITIQUE ?

Au-delà de l'initiative de Valognes Stop Castor, la mouvance antinucléaire s'est emparée de l'accident nucléaire de Fukushima au printemps 2011 afin de démontrer à nouveau que le recours au nucléaire dans la politique énergétique française est un choix politique pouvant être controversé, et objet d'un débat démocratique. Pour y parvenir, le Réseau « Sortir du nucléaire » et Greenpeace ont cherché à mettre en scène la mise en danger du territoire par l'énergie électro-nucléaire pour la rendre visible au sein de l'espace public et imposer aux autorités publiques de prendre ce danger en compte. Il s'agit donc pour les militants antinucléaires de transformer le risque nucléaire devenu, suite à la catastrophe de Fukushima, une réalité sociale perceptible et connue par le public, en une réalité sociale vécue par ce dernier.

Le Réseau « Sortir du nucléaire » a également tenté, en couplant la

catastrophe de Fukushima avec celle de Tchernobyl à l'occasion du Chernobyl Day 2011, d'amplifier sa dynamique contestataire en territorialisant la lutte. Cette volonté d'élargissement de la participation du public au-delà de la seule sphère militante s'est ensuite manifestée lors des défilés du 15 octobre 2011. 30 000 personnes y ont participé. Or ces manifestations ont été initiées par des coordinations régionales et non pas par le Réseau « Sortir du nucléaire ». Organisées de façon décentralisée sur le territoire hexagonal, ces mobilisations se sont ancrées autour d'installations nucléaires dont les militants ont réclamé la fermeture ou la non-construction. Cette tentative de relance d'une dynamique contestataire d'envergure du programme électro-nucléaire n'a finalement pas abouti à une mobilisation numérique significative et équivalente à celle des dernières années. Il s'agit sans doute là de l'une

des conséquences de l'éclatement de la mouvance antinucléaire depuis la crise interne qu'a connue le Réseau « Sortir du nucléaire » en 2010. Par contre, ce dernier a rassemblé 60 000 personnes, *via* une chaîne humaine, dans la vallée du Rhône pour l'« anniversaire » des un an de l'accident nucléaire de Fukushima. Cette fois-ci, ce fut une mobilisation historique.

Avec l'accident nucléaire de Fukushima, le nucléaire a fait son retour en politique, notamment parce qu'il s'est avéré une opportunité politique pour une partie de la mouvance antinucléaire engagée dans le jeu électoral. Reste que cela n'a pas plus abouti que par le passé à une décision immédiate ou à un engagement de sortie du nucléaire comme celles prises par l'Allemagne, la Belgique, l'Italie et la Suisse au cours de l'année 2011.

MC



radioactifs, n'a pas hésité à recourir à des actions illégales en marge des actions légales. En Bresse (Ain) par exemple, les habitants vont creuser des tranchées sur la route d'accès au site afin d'empêcher les travaux d'exploration. Finalement, l'activisme de Valognes Stop Castor, qui peut de prime abord sembler inédit, ressemble à maints égards aux expressions de dynamiques contestataires qui se sont déployées dans le passé au sein de l'espace public. Il s'inscrit donc dans les traditions de la lutte antinucléaire hexagonale et peut même apparaître par comparaison assez modéré. Pour lui trouver des précédents, il n'est pas nécessaire de se tourner vers l'Allemagne, comme l'a fait le collectif afin de s'y légitimer.

La lente affirmation d'une mouvance d'influence libertaire

Alors, où est la nouveauté ? Peut-être dans le retour d'une mouvance libertaire unifiée dans la lutte antinucléaire. Comme toute dynamique contestataire, la mouvance antinucléaire est hétérogène, au sens où elle est composée de militants aux trajectoires personnelles et aux aspirations politiques multiples. Comprendre le sens et les objectifs de la lutte antinucléaire nécessite donc d'analyser ses différentes composantes, leurs stratégies et leurs tactiques. Une mouvance d'influence libertaire – tout aussi diverse et plurielle – est ainsi

partie prenante, de façon plus ou moins intense, de cette lutte depuis son avènement au début des années 1970. C'est de cette mouvance qu'est issu à l'été 2011 le collectif Valognes Stop Castor et non pas, comme l'ont affirmé les médias, de l'émergence spontanée de militants s'étant découvert une vocation antinucléaire suite à la catastrophe de Fukushima. Plus exactement, l'initiative de ce collectif est le résultat du croisement de réseaux divers issus de cette mouvance d'influence libertaire. Bien qu'ils aient eu en commun la conviction de la nécessité d'agir soi-même pour peser sur le cours des choses, ils se divisaient quant à l'opportunité de s'engager de façon visible dans l'espace public. Or ce choix tactique n'étant pas le résultat d'une adhésion idéologique à des valeurs définissant *a priori* la nature et la forme des actions militantes à mener, cette tension a progressivement été surmontée. La tournure prise par certaines actions a également favorisé ce rapprochement, telle l'action de désobéissance civile visant à bloquer un train de déchets radioactifs allemands en 2010 par le Ganva où « *les forces de l'ordre ont utilisé la violence et occasionné volontairement des blessures à des militants*⁴ ». Ainsi, l'activisme de Valognes Stop Castor s'apparente à une adaptation tactique dépendant du rapport de forces en présence et du répertoire d'actions collectives déjà employé en vain.

Parallèlement, ces différents réseaux d'activistes libertaires se sont croisés, ont échangé et convergé dans l'expérimentation et l'action concrète, notamment à partir du Camp action climat de 2009 à Notre-Dame-des-Landes. Celui-ci va être l'occasion d'articuler attachement à des principes d'un côté – « *faire progresser les pratiques d'autogestion, les modes d'action non-violente et les alternatives écologiques*⁵ » – et, de l'autre, adaptation aux contraintes de la situation et aux opportunités politiques – qui a conduit se greffer à une lutte à forte emprise locale, celle contre l'aéroport du même nom, afin d'« *élargir et de médiatiser la lutte, l'aidant à se pérenniser pour modifier le rapport de forces*⁶ ». En 2010, un second Camp action climat est organisé à Harfleur – cette fois-ci contre Total – qui permet de prolonger le processus de croisement de réseaux issus de cette mouvance d'influence libertaire. Les objectifs affichés sont

les mêmes que l'année précédente – construire de façon pragmatique la radicalité dans l'action – tout comme le mode d'organisation : « *chaque camp est organisé horizontalement par quiconque souhaite s'investir*⁷ ».

Arrive ensuite, en 2011, l'accident nucléaire de Fukushima. Ce dernier va jouer un rôle catalyseur dans la convergence de ces réseaux, même si les trajectoires personnelles et l'évolution du cycle de mobilisation laissent penser que cette rencontre aurait eu lieu tôt ou tard. Il va aussi et surtout offrir à cette mouvance d'influence libertaire une opportunité politique – « *Fukushima a exposé aux yeux de tous l'incroyable bricolage à quoi se réduit le fonctionnement quotidien d'une centrale dans le pays le plus avancé technologiquement au monde*⁸ ». Elle s'en saisira, non sans divergences⁹, pour tenter d'insuffler un nouvel élan à la lutte antinucléaire.

THT COTENTIN-MAINE : CHRONOLOGIE D'UNE LUTTE EN COURS

C'est à partir de l'hiver 2004-2005 et de l'opposition au projet de construction de l'EPR à Flamanville (Manche) que la contestation contre la ligne à très haute tension Cotentin-Maine est née, cette dernière étant la conséquence directe de l'installation programmée de ce nouveau réacteur nucléaire. Assez rapidement, de nombreuses associations locales – aujourd'hui regroupées dans la Coordination interrégionale Stop-THT – s'emparent de la question. En mai 2005, elles organisent une caravane qui parcourt le fuseau en projet pour informer les populations des risques, notamment pour la santé, de la ligne THT. En octobre, le débat public organisé par la Commission nationale du débat public (CNDP) s'ouvre de façon concomitante avec celui sur l'EPR. Les anti-THT y participent afin d'imposer la prise en compte de ces risques aux autorités publiques.

À l'issue de ce débat, les opposants à la ligne THT vont multiplier les manifestations sur l'ensemble du territoire touché afin d'amplifier la dynamique contestataire : en avril 2006 à Cherbourg (Manche), puis en juin à Vitry (Ille-et-Vilaine) et Laval (Mayenne), en octobre à Saint-Hilaire du Harcouët (Manche) et enfin en mars 2007 à Rennes (Ille-et-Vilaine) et en octobre à Ernée (Mayenne).

En parallèle, ils vont perturber les actions de concertation lancées par RTE, dénonçant « *une parodie de démocratie* ». Ensuite, les actions des anti-THT vont progressivement s'appuyer sur le recours à la désobéissance civile. En octobre 2007 d'abord, avec l'occupation du Conseil général de la Manche et de pylônes en marge de la manifestation d'Ernée ; puis en novembre à Montabot (Manche) en retenant un technicien de RTE ; en avril 2008 ensuite, avec une action de clowns activistes dans une agence EDF à Rennes (Ille-et-Vilaine) ; en juin 2008 avec une seconde occupation à Villedieu (Manche), et enfin une troisième en juillet à Saint-Germain-en-Coglès (Ille-et-Vilaine), Cametours (Manche) et Beaulieu-sur-Oudon (Mayenne). L'objectif déclaré de ces actions était de « *signifier à RTE, EDF, AREVA et aux autorités que les populations sont aujourd'hui prêtes à désobéir à leur domination* ».

Pendant ce temps, les maires de trente-trois des communes concernées prennent des arrêtés municipaux contre la ligne THT « *au nom de l'application du principe de précaution* ». Fin 2008, les anti-THT rendent publique une enquête pilotée par les universitaires du Centre de recherche et d'information indépendantes sur les rayonnements électromagnétiques (Criirem) indiquant que

« *vivre à moins de 300 mètres d'une THT nuit à la santé* ». Ils réclament alors un moratoire sur le projet – en vain. Janvier 2009, nouvelle manifestation à Mortain (Manche). En mai, ce sont les maires de douze communes qui renvoient à la Préfecture de la Manche les registres de l'enquête publique, exigeant un report de cette dernière. En août, élus et associations obtiennent que le tribunal de Coutances ordonne au préfet de la Manche de diligenter l'étude épidémiologique, celle là-même qu'ils réclament depuis 2006. La bataille juridique devant les tribunaux se poursuit en 2010, tandis que les comités locaux de défense des riverains se multiplient. En octobre, un premier déboulonnage symbolique de pylône a lieu à Mesnil-Thébault (Manche).

C'est ensuite début 2012, avec le début effectif des travaux de ligne THT, que la dynamique contestataire s'amplifie à nouveau. Tandis que six recours se trouvent devant le Conseil d'État, Stop THT appelle à randonner sous les pylônes. Vont alors se multiplier – sans toutefois être revendiquées – des actions de perturbation du chantier : sable déversé dans le réservoir d'un engin, câbles sectionnés, foreuses dégradées, déboulonnages de pylônes. La suite, les anti-THT sont en train de l'écrire...



Cet avènement de Valognes Stop Castor et son emprise au sein de la mouvance antinucléaire ne doit pas pour autant nous faire oublier que d'autres tentatives aux objectifs similaires l'ont précédé et ont connu des fortunes diverses. En 1987 d'abord, le comité « Irradiés de tous les pays, unissons-nous ! » est lancé suite à la catastrophe de Tchernobyl et à la résurgence de luttes locales contre les projets d'implantation de sites nucléaires sur le territoire hexagonal. « *Contre la récupération écologiste* », le comité propose un cadre d'actions collectives où « *les individus mettent en commun leurs volontés et leurs capacités afin d'accentuer leurs forces [avec] des règles de fonctionnement qui leur permettent de rester maître de leur lutte [afin de] faire une critique sans concession du nucléaire*¹⁰ ». Au début des années 1990 ensuite, l'Association contre le nucléaire et son monde tente de (ré)impulser, selon la même logique, une dynamique de contestation du programme électronucléaire en multipliant les actions de harcèlement du lobby nucléaire. À partir de 1997, c'est le Réseau « Sortir du nucléaire » – composé de comités antinucléaires locaux, de collectifs contre l'enfouissement des déchets, de groupes locaux des Verts, de la LCR et d'associations environnementales – qui va progressivement s'imposer comme l'animateur et le coordinateur de la lutte antinucléaire en France. Il faut finalement attendre 2004 pour qu'une Coordination

nationale contre la société du nucléaire soit créée « *afin de rassembler au départ la mouvance libertaire*¹¹ ». Cette fois-ci, la base minimum d'accord pour sa constitution n'est ni plus ni moins que le refus des buts et des méthodes du Réseau « Sortir du nucléaire », alors décrit de la sorte : « *le refus de toute complaisance avec quelque appareil politique que ce soit [...], le refus de la séparation entre organisateurs et piétaille militante juste bonne à manifester devant les médias [...]. Notre but n'est pas d'acquiescer une pseudo-représentativité comme lobby [mais] d'œuvrer pour une sortie immédiate et inconditionnelle du nucléaire*¹². »

Une mouvance antinucléaire à (re)construire

Ce qui différencie Valognes Stop Castor de ces précédentes initiatives, c'est justement de ne pas définir *a priori* et de façon restrictive les façons de faire collectif et de militer contre le nucléaire, et donc de ne plus se positionner par rapport au Réseau « Sortir du nucléaire ». « *À quelque tendance du mouvement antinucléaire que l'on appartienne, il faut cesser de faire grief de notre échec collectif à telle ou telle autre tendance [...]. À partir du moment où toutes poursuivent sincèrement le but commun d'en finir maintenant et par elles-mêmes avec le nucléaire, aucune n'a de titre à condamner la stratégie adoptée par les autres* »,

peut-on lire dans le premier texte d'appel du collectif. Valognes Stop Castor permet ainsi à chaque militant antinucléaire de trouver sa place dans la lutte, tout en mettant au centre la question du rapport au pouvoir et à l'État. Cette stratégie prend tout son sens dans le contexte actuel d'éclatement de la mouvance antinucléaire suite à l'irruption de la question du dérèglement climatique au sein de l'espace public au tournant des années 2000, qui s'ajoute aux clivages plus anciens sur les délais de sortie du nucléaire, sur les formes de structuration collective et sur les types d'actions à mener. La mouvance antinucléaire n'est pas une, mais multiple. Ainsi, le sens et les objectifs de la lutte ont toujours été le produit de la concurrence à laquelle ses différentes composantes se livrent en son sein pour imposer leur propre définition de la lutte. C'est de cette conflictualité et de cette cohabitation des confrontations tactiques sur le terrain qu'a historiquement émergé une dynamique contestataire d'envergure du programme électronucléaire, parfois de façon très localisée pour les luttes les plus contemporaines.

Cette conflictualité s'est avérée particulièrement complexe à gérer dès lors que la constellation de collectifs a cherché à se regrouper en réseau pour exister et se faire entendre dans l'espace public, que ce soit dans les années 1970 avec la Coordination nationale antinucléaire (CNAN) ou dans les années 1980 avec le Réseau « Sortir du nucléaire ». L'histoire de la mouvance antinucléaire est tissée de ces tentatives de coordination et de mise en réseau, plus ou moins éphémères, à des échelles spatiales plus ou moins variées, et au gré des luttes locales. Ce que révèle donc l'initiative de Valognes Stop Castor, qui a rassemblé autour d'elle l'ensemble des militants antinucléaires au-delà des divisions et des déchirements internes, c'est qu'en articulant attachement à des principes et adaptation à la situation, la relation d'interdépendance liant les différents collectifs de la mouvance antinucléaire n'est pas figée. Elle se construit dans l'action et l'expérimentation et comporte une dimension conflictuelle qu'il est impossible d'occulter dès lors qu'il faut agir dans l'urgence et être efficace. C'est en faisant émerger cette conflictualité ancrée dans les mondes vécus des militants que Valognes

Stop Castor (r)ouvre le champ des possibles dans une société qui se prétend démocratique et dans un contexte d'impasse du militantisme de la mouvance antinucléaire, où la victoire semble indéfiniment reportée. Il s'agit sans doute là de la contribution essentielle du potentiel de résistance et des capacités expressives de cette mouvance d'influence libertaire à la (re)construction en cours de la mouvance antinucléaire en France.

Toutefois, il convient aussi d'être prudent et de ne pas surestimer l'importance et la durabilité des formes de mobilisation de Valognes Stop Castor. Il est encore trop tôt pour dire s'il s'agit d'un simple coup d'éclat médiatique sans lendemain ou du point de départ de la résurgence d'une contestation d'envergure du programme électronucléaire. Là encore, l'analyse des luttes antinucléaires passées nous permet de formuler des hypothèses. Historiquement, la dynamique contestataire du programme électronucléaire s'est enracinée localement sur les territoires menacés par l'industrie de l'atome, et les victoires de la mouvance antinucléaire ont été effectives dès lors que la population locale s'est approprié la lutte. Nombre de ces luttes – Le Carnet (Loire Atlantique), Mantenay-Mentlin (Ain), Neuvy-Bouin (Deux-Sèvres), Segré (Maine-et-Loire), Sissonne (Aisne), etc. – ont d'ailleurs bien souvent disparu de la mémoire collective des antinucléaires, ce qui a fait un peu trop vite conclure à la baisse de la conflictualité dans la dynamique contestataire autour des années 1990. Faire du territoire un espace de résistance face à l'État ainsi qu'un enjeu et un cadre pour la participation du public, c'est justement la stratégie qu'a adoptée Valognes Stop Castor en se greffant à la mobilisation contre la ligne à très haute tension Cotentin-Maine. C'est l'une des rares luttes actuelles où les militants antinucléaires peuvent, à partir du territoire vécu par la population locale, construire un territoire stratégique remettant en question le territoire institutionnalisé. Reste maintenant à voir si la greffe va prendre dans les semaines et mois à venir, et si elle va permettre de structurer la contestation du public vis-à-vis du programme électronucléaire. Peut-être alors la lutte antinucléaire sera-t-elle à nouveau synonyme de victoire.

NOTES

- 1. Gilles Collas, « Des Indignés du nucléaire affluent à Valognes », *Ouest France*, 22 novembre 2011. ■ 2. Anne Jouan et Olivier Courveur, « Stop Castor, le combat des nouveaux antinucléaires », *Le Figaro*, 23 novembre 2011. ■ 3. Valognes Stop Castor, « Appel au camp de Valognes du 22 au 24 novembre 2011 », septembre 2011. ■ 4. Ganva, « Les forces de l'ordre ont blessé volontairement trois personnes en coupant les tubes », communiqué de presse, 8 novembre 2010. ■ 5. Camp action climat, « De l'oxygène, pas du kérosène », 2009. ■ 6. *Ibid.* ■ 7. Camp action climat, « Un Camp Action Climat céquoi? », 2010. ■ 8. Valognes Stop Castor, *op. cit.* ■ 9. Association contre le nucléaire et son monde, *La clé plutôt que la chaîne*, mars 2012. ■ 10. Plate-forme du Comité « Irradiés de tous les pays, unissons-nous! », 20 décembre 1987. ■ 11. Coordination contre la société nucléaire, texte de présentation, *Bulletin n° 1*, janvier 2006. ■ 12. *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

Anger Didier, *Chronique d'une lutte. Le Combat antinucléaire à Flamanville et dans La Hague*, Paris, Jean-Claude Simoën, 1978.
 Association contre le nucléaire et son monde, *Histoire lacunaire de l'opposition à l'énergie nucléaire en France*, Paris, La lenteur, 2007.

Borvon Gérard, *Plogoff, un combat pour demain*, Saint-Thonan, Cloître, 2004.
 Collectif d'enquête, *Aujourd'hui Malville, demain la France*, Claix, La pensée sauvage, 1978.
 Collectif La Rotonde, *Golfech. Le Nucléaire, implantation et résistances*, Toulouse, CRAS, 1999.

Comas Jean-Paul *et al.*, *Les Révoltés de Montéfanty. Quand la Bresse refusa d'être une poubelle nucléaire*, Attignat, Le Diamant de la Vouivre, 2010.
 Leroy Jean-Claude, *Leçon de campagne. Mobilisation contre l'enfouissement de déchets nucléaires*, Le Mans, Cénomane, 2001.



Iconographie :
The Youth for a Country,
un reportage de Malik Nejmi

Invité à exposer son travail en novembre 2011 dans le cadre du festival Photo Phnom Penh à l'Institut français, Malik Nejmi a photographié durant ce séjour une répétition de *The Youth for a Country*, une reconstitution théâtrale des massacres de masse perpétrés par les Khmers rouges jusqu'à la chute du régime. Le spectacle est une commande du premier ministre Hun Sen pour la fête du Parti du peuple cambodgien, pilier d'un système politique corrompu. L'ancien petit commandant khmer rouge, qui s'était enfui au Vietnam pour échapper aux purges qui déchiraient le régime, a

su après sa chute s'imposer au sommet de l'État à force d'intrigues et de coups de force, et mettre en scène son rôle dans la défaite des Khmers rouges. « *Pour légitimer son pouvoir, constate l'activiste Kek Galabru, [Hun Sen] use jusqu'à la corde la défaite des Khmers rouges et le sauvetage de la nation.* » Le stade olympique de Phnom Penh, où se déroule le spectacle, a été un des lieux d'exécution des fonctionnaires de la « République khmère » du général Lon Nol, le régime autoritaire à la solde des États-Unis renversé par les Khmers rouges en 1975.

© Malik Nejmi et Agence Vu, 2011.
www.maliknejmi.com & www.agencevu.com

Remerciements à Christian Caujolle et François Allain.



Iconographie :
The Youth for a Country,
un reportage de Malik Nejmi

Invité à exposer son travail en novembre 2011 dans le cadre du festival Photo Phnom Penh à l'Institut français, Malik Nejmi a photographié durant ce séjour une répétition de *The Youth for a Country*, une reconstitution théâtrale des massacres de masse perpétrés par les Khmers rouges jusqu'à la chute du régime. Le spectacle est une commande du premier ministre Hun Sen pour la fête du Parti du peuple cambodgien, pilier d'un système politique corrompu. L'ancien petit commandant khmer rouge, qui s'était enfui au Vietnam pour échapper aux purges qui déchiraient le régime, a

su après sa chute s'imposer au sommet de l'État à force d'intrigues et de coups de force, et mettre en scène son rôle dans la défaite des Khmers rouges. « *Pour légitimer son pouvoir, constate l'activiste Kek Galabru, [Hun Sen] use jusqu'à la corde la défaite des Khmers rouges et le sauvetage de la nation.* » Le stade olympique de Phnom Penh, où se déroule le spectacle, a été un des lieux d'exécution des fonctionnaires de la « République khmère » du général Lon Nol, le régime autoritaire à la solde des États-Unis renversé par les Khmers rouges en 1975.

© Malik Nejmi et Agence Vu, 2011.
www.maliknejmi.com & www.agencevu.com

Remerciements à Christian Caujolle et François Allain.

RdL, la Revue des Livres
est une grande entreprise
intellectuelle et politique
économiquement précaire.

SOUTENEZ- NOUS !

La *RdL* ne peut exister
sans le soutien financier
de ses lecteurs.

www.revuedeslivres.fr/abonnement